Vol. 9, No 3
2026

ORIENTALISTICA

ISSN 2618-7043 (Print)
ISSN 2687-0738 (Online)
DOI 10.31696/2618-7043-2026-9-3



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*, 2026
© IOS RAS, 2026

ОРИЕНТАЛИСТИКА

Т. 9, №3
2026

ISSN 2618-7043 (Print)
ISSN 2687-0738 (Online)
DOI 10.31696/2618-7043-2026-9-3

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», 2026
© ФГБУН ИВ РАН, 2026

CONTENTS

HISTORY OF THE EAST

Universal History

Timokhin D. M. Punitive campaign against Khorezm in 1138 in the light of data from the Fatkh-name of Sultan Sanjar 439

Polkhov S. A. The Oyamada House and the rise of the Daimyō of the Takeda Clan (Late 15th Century — the beginning of the 1530s)..... 456

Bondarenko D. M. Sociocultural Tradition in Modernity: The Case of Old Believers in Uganda 473

Historiography, source critical studies, historical research methods

Nanzatov B. Z., Tishin V. V. Towards the history of the formation of the ethnic composition of the Tubalars: an attempt to analyze ethnonyms. Part 1 494

Rezaeepuya, A. "Majma' al-gharā'ib": A Source-Critical and Contextual Analysis 516

Takhnaeva P. I., Aliev M. K. Correspondence between Yahya of Gamsutl and Ali Kayaev on zakat Almsgiving from Potatoes in a Village Community of Mountain Dagestan 536

National History

Gilmutdinov D. R. "Tafsir Nugmani" as the canon of translation of the Quran among the Tatars. The change of time and the meanings of the Islamic worldview in the 19th–20th centuries 557

Shustova A. M. Yu. N. Roerich as Director of the Institute of Himalayan Studies. 578

PHILOLOGY OF THE EAST

Literature of the peoples of the world

Lahuti L. G. Poetry, Law, and the Divine Throne: Metapoetics in 'Attar's Masnavis 595

PHILOSOPHY OF THE EAST

History of Philosophy

Fedorova Yu. E. "I Scatter Pearls from the Ocean of Truth": The Poetic Metaphysics of Farīd al-Dīn 'Aṭṭār 615

CHRONICLE

Personalia

Prigarina N. I. Annemarie Schimmel: A Legend of the 20th Century 639

Korneeva T. G. Annemarie Schimmel: A Lifelong Dialogue Between Cultures 658

Reviews

Drobyshev Yu. I. [Book Review:] Sagan-Sechen. Precious History (Erdeniyin tobchi) 666

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Всеобщая история

Тимохин Д. М. Карательный поход на Хорезм 1138 г. в свете данных из фатх-наме султана Санджара 439

Полхов С. А. Дом Оямада и возвышение даймё клана Такэда (конец XV в. — начало 1530-х гг.) 456

Бондаренко Д. М. Социокультурная традиция в эпоху модерна: пример старообрядцев Уганды 473

Историография, источниковедение, методы исторического исследования

Нанзатов Б. З., Тишин В. В. К истории формирования этнического состава тубаларов: опыт анализа этнонимов. Часть 1 494

Резаипуя, А. «Маджма‘ ал-гара’иб»: источниковедческий и контекстуальный анализ 516

Тахнаева П. И., Алиев М. К. Переписка Йахйи из Гамсутля и Али Каяева о закяте с «картушки» (картофеля) в сельской общине Горного Дагестана 536

Отечественная история

Гильмутдинов Д. Р. «Тафсир Нугмани» как канон перевода Корана у татар. Изменение времени и смыслов исламской картины мира за XIX–XX вв. 557

Шустова А. М. Ю. Н. Рерих на посту директора Института Гималайских исследований 578

ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА

Литература народов мира

Лахути Л. Г. Поэзия, Закон и Божественный Престол: метапоэтика в маснави ‘Аттара 595

ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

Философия истории

Федорова Ю. Е. «Я рассыпаю жемчужины из океана Истины»: поэтическая метафизика Фарид ад-Дина ‘Аттара) 615

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Personalia

Пригарина Н. И. Аннемари Шиммель — легенда XX века 639

Корнеева Т. Г. Аннемари Шиммель: диалог культур длиною в жизнь 658

Рецензии

Дробышев Ю.И. [Рец. на:] Саган-Сэчэн. Драгоценное сказание (Эрдэнийн тобчи) 666

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

HISTORY OF THE EAST
ИСТОРИЯ ВОСТОКА



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

HISTORY OF THE EAST
Universal History
ИСТОРИЯ ВОСТОКА
Всеобщая история

Научная статья Исторические науки
УДК 94(5-191.2)"11":930.2
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-439-455

Карательный поход на Хорезм 1138 г. в свете данных из фатх-наме султана Санджара

Дмитрий Михайлович Тимохин
Институт востоковедения РАН, Москва, Россия
horezm83@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-9093-5269

Аннотация. В первой половине XII в. наместники Хорезма, носившие титул «хорезмшах», становятся полноправными правителями этого региона, создав собственное государство, которое во второй половине этого столетия и в начале XIII в. можно справедливо признать одним из самых могущественных держав исламского Востока. Огромный вклад в формирование независимой Хорезмийской державы внес хорезмшах ʻАлаʼ ад-Дин Атсыз, чье противостояние с сельджукским султаном Муʻизз ад-Дином Санджаром закончилось фактической победой регионального наместника, который сумел провозгласить независимость и отстоять ее, в том числе силой оружия. Одним из первых событий данной борьбы следует признать карательный поход сельджукского правителя на Хорезм, который произошел в 1138 г.; закончился он промежуточной победой султана Санджара и бегством Атсыза из Хорезма. Эта карательная операция сельджукского правителя нашла свое отражение не только в нарративных источниках, прежде всего XIII в., но и в таком документе XII в., как фатх-наме султана Санджара по случаю победы над хорезмшахом Атсызом. Этот памятник дошел до нас в составе сборника писем и документов, известный специалистам, начиная с трудов В. В. Бартольда, под названием «Инша‘». Как сам этот памятник, так и включенные в него тексты сравнительно давно известны исследователям и даже частично пересказывались ими при описании истории Хорезмийской державы в XII в. Однако при этом до сих пор мы не находим примеров перевода на европейские языки этого крайне любопытного источника, поэтому в рамках данной статьи автор познакомит читателей с переводом на русский язык двух текстов из состава «Инша‘», в том числе и с упомянутым выше фатх-наме султана Санджара по случаю победы и захвата Хорезма в 1138 г. Выражаю надежду, что этот перевод и комментарии к нему окажутся полезны специалистам по истории мусульманского Востока в домонгольский период.

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

© Тимохин Д. М., 2026
© Ориенталистика, 2026

Ключевые слова: Санджар, Хорезм, Атсыз, фатх-наме, «Инша‘», Бартольд

Для цитирования: Тимохин Д. М. Карательный поход на Хорезм 1138 г. в свете данных из фатх-наме султана Санджара. *Ориенталистика*. 2026;9(3):439–455. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-439-455.

Original article History studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-439-455

Punitive campaign against Khorezm in 1138 in the light of data from the Fatkh-name of Sultan Sanjar

Dmitry M. Timokhin

Institute of Oriental Studies Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, horezm83@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-9093-52

Abstract. In the first half of the 12th century AD, the “Khoresmshahs”, i.e., the governors of Khorezm, became the full-fledged rulers of this region. They created their own state, which in the second half of the 12th century and at the beginning of the 13th century AD can fairly be recognised as one of the most powerful powers of the Islamic East. Khorezmshah ‘Ala’ ad-Din Atsyz made a huge contribution to the formation of the independent Khorezm state. The confrontation with the Seljuk Sultan Mu‘izz ad-Din Sanjar resulted in the victory of the regional governor. He declared independence and strived to defend it with all means available, including those of military power. One of the first events of this lasting struggle was the campaign of the Seljuk ruler against Khorezm. It took place in 1138 AD; Sultan Sanjar won, and the Khoresmshah Atsyz left Khorezm. This punitive operation along the narrative sources (mainly from the 12th century), was recorded in the Fatkh-nameh of Sultan Sanjar on the occasion of the victory over Atsyz. This text survived as part of a collection of letters and documents already known to specialists under the title of “Insha”. Both the Fatkh-nameh and the documents included in it have been known to researchers for a long time and have been used to write an account of the Khorezm empire in the 12th century. However, we still do not find any examples of the translation of this extremely interesting source into European languages, so in this article we would like to introduce readers to the translation into Russian of two texts from “Insha‘”, including the Fatkh-nama Sultan Sanjar mentioned on the occasion of the victory and capture of Khorezm in 1138. Hope that this translation and its comments will be useful to specialists in the history of the Muslim East in the pre-Mongol period.

Keywords: Sanjar, Khorezm, Atsyz, Fatkh-name, Insha‘, Barthold

For citation: Timokhin D. M. Punitive campaign against Khorezm in 1138 in the light of data from the Fatkh-name of Sultan Sanjar. *Orientalistica*. 2026;9(3):439–455. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-439-455.

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

© Timokhin D. M., 2026
© Ориенталистика, 2026

Введение

В предшествующих исследованиях уже обращалось внимание на некоторые проблемы, возникающие при попытках реконструкции ранней истории правителей из династии Ануштегинидов — они связаны преимущественно с особенностями ее описания в памятниках мусульманской историографии (см.: [Тимохин, 2022а, с. 10–23]). Прежде всего, обозначу тот факт, что собственно «хорезмийская историография» XII в. до нас практически не дошла, хотя имеются сведения о существовании подобных сочинений (см.: [Бартольд, 1963, с. 77, 79; Агаджанов, 1969, с. 21]). В связи с этим львиная доля информации по истории Хорезмийской державы черпается исследователями из сочинений XIII в., а также из более поздних памятников. Что же касается нарративных источников домонгольской эпохи, которые все-таки дошли до нас в том или ином виде, то в них Хорезму и его правителям уделяется немного внимания, а их составителей в большей степени интересовали иные правящие династии мусульманского Востока [Тимохин, 2021, с. 45–56]. В свою очередь, обращение к сборникам указов, писем и иных документов этого периода, несомненно, существенно дополнило бы картину истории Хорезмийской державы в домонгольский период, однако до сих пор целый ряд памятников такого рода остаются без пристального внимания ученых и не являются объектом специального изучения. Об одном из таких текстов пойдет речь в этой статье: это фатх-наме сельджукского султана Му‘изз ад-Дина Абу-л-Хариса Ахмада Санджара (1118–1157), о котором впервые упоминает уже В. В. Бартольд в своем классическом исследовании «Туркестан в эпоху монгольского нашествия» [Бартольд, 1963, с. 388]. Несмотря на то, что перевод этого документа выдающийся российский исследователь не приводит, а лишь предлагает читателю пересказ его содержания, стоит отметить, что именно он впервые в 1898 г. опубликовал персидский текст этого источника в хрестоматии «Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Тексты» [Бартольд, 1898, с. 44–47].

Однако последующие исследователи истории Хорезма, хотя и знали о существовании данного фатх-наме и о его содержании благодаря пересказу В. В. Бартольда, не приводят его перевода в своих работах (см. например: [Kafesoğlu, 1956, s. 47–48]). Например, З. М. Буниятов дает перевод лишь нескольких строчек из этого весьма любопытного документа, а в остальном пересказывает его содержания своими словами. В частности, можно привести следующую цитату из его работы «Государство хорезмшахов-Ануштегинидов»: «В числе обвинений, выдвинутых Санджаром против Атсыза, было то, что он “не счел нужным испросить у султана соизволения и пролил кровь мусульман в Дженде и Мангышлаке, жители которых являются верными защитниками земли ислама и постоянно сражаются с неверными (**куффар**)”[1]» [Буниятов, 1986, с. 10]. Вне всякого сомнения, З. М. Буниятов и другие исследователи истории Хорезма в XII — начале XIII в. вполне могли посчитать интересующий нас источник малоинформативным для того, чтобы публиковать его полный

[1] Подчеркивание сделано автором статьи для выделения цитаты из фатх-наме в переводе З. М. Буниятова. — *Д. Т.*

перевод, тем не менее в такого рода текстах можно найти важный фактический материал, дополняющий сведения из состава «больших нарративов». Впрочем, прежде чем приводить перевод указанного фатх-наме, надо сказать несколько слов о самом источнике и его особенностях, а также кратко описать исторический контекст возникновения этого памятника.

Исторический контекст

В 1138 г. сельджукский султан Санджар отправился в карательный поход против вышедшего из-под контроля наместника Хорезма — ʻАла' ад-Дина Атсыза (1127/1128–1156). Последний был вторым представителем «четвертой и самой блестящей династии хорезмшахов» [Бартольд, 1964, с. 536], более известной исследователям под названием Ануштегиниды (см.: [Буниятов, 1986]). Первым ее представителем, не считая легендарного эпонима, был Кутб ад-Дин Мухаммад, получивший титул *хорезмшаха* и земли Хорезма в качестве *иктāʻ* в 1097 г. [Ибн ал-Асир, 2006, с. 231–232; *Ibn-el-Athiri Chronicon*…, 1864, s. 182; Juwaini, 1997, p. 277–278; *Ta'ríkh-i-Jahán-gushá*…, 1916, s. 1–2] и вплоть до своей смерти в 1127/1128 г. исправно выполнявший возложенные на него сельджукскими правителями обязанности, в том числе сбор и доставку налоговых выплат [Буниятов, 1986, с. 8; *Ta'ríkh-i-Jahán-gushá*…, 1916, s. 3]. Именно лояльность этого регионального лидера во многом объясняет тот факт, что ему наследовал его сын Атсыз: «Хорезмшах Кутб ад-Дин Мухаммад правил Хорезмом в течение 30 лет и был до самой смерти (522/1127–28 г.) верноподданным султана Санджара, ежегодно отвозил в султанскую казну подати со своих владений (он делал это сам или поручал сыну Атсызу). Этим фактом он подчеркивал признание верховенства Санджара. И когда Кутб ад-Дин Мухаммад умер, то Санджар, не колеблясь, своим указом утвердил на престоле хорезмшахов его сына ал-Малика Абу Музаффара Ала ад-Дина Джалал ад-Дина Атсыза» [Буниятов, 1986, с. 8; *Ta'ríkh-i-Jahán-gushá*…, 1916, s. 3]. Надо отметить, что наследование власти в Хорезме было далеко не общим местом в политической системе восточно-сельджукской державы, как это было, например, в случае с чуть более ранним хорезмшахом — Икинчи ибн Кочкаром и его сыном [Ибн ал-Асир, 2006, с. 232; *Ibn-el-Athiri Chronicon*…, 1864, s. 182] (см. также: [Timokhin, 2024, p. 694–706]. Тем не менее Атсыз наследовал титул *хорезмшаха* и земли вслед за своим отцом, и какое-то время подобное решение сельджукского султана Санджара вполне себя оправдывало.

Однако к 1138 г. ситуация изменилась и Атсыз становится настолько неудобным региональным наместником, что против него был организован настоящий карательный поход, а это, в свою очередь, означало, что «сепаратизм» хорезмшаха оценивался центральной властью восточно-сельджукской державы как весьма серьезная проблема. Исследователи, начиная с В. В. Бартольда, выделяют комплекс причин, приведший к военному столкновения между Хорезмом и сельджукским правителем: это захват хорезмийцами Мангышлака и Дженда, неприязнь по отношению к Атсызу приближенных султана Санджара, а также личный сепаратизм хорезмшаха [Бартольд, 1963, с. 388]. Указанные последними в этом списке причины восходят к текстам «больших нарративов»: «ал-Камил фи-т-тарих» Ибн ал-Асира [Ибн ал-Асир,

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

2006, с. 240; *Ibn-el-Athiri Chronicon*..., 1851, s. 44] и «Тарих-и джахангушай» Ата-Малика Джувайни[2], а захват Дженда и Мангышлака хорезмшахом Атсызом отражен сразу в нескольких документальных свидетельствах — это анонимное персидское сочинение 1133 г. [Тимохин, 2022b, с. 371–382] и интересующее нас фатх-наме султана Санджара. Рассказ о содержании и частичный перевод первого из двух указанных документов был осуществлен автором и опубликован ранее [Тимохин, 2022c, с. 114–124; Тимохин, 2022b, с. 371–382], а здесь следует отметить лишь два важных момента. Во-первых, в анонимном персидском сочинении 1133 г. фиксируется только сам факт захвата Дженда и последующего сражения хорезмийцев с кочевыми тюркскими племенами, однако относительно захвата Мангышлака в этом источнике нет ни слова. «Хорезмшах с многочисленным войском [направился] в сторону границы с неверными, которые были многочисленны и знамениты, и, захватив Дженд, вглубь Туркестана [после этого] направился, пренебрегая опасностями [этого предприятия]. И с царем и предводителем, который среди неверных считался величайшим, [там] столкнулся и Всевышний Господь, милостивый и щедрый, даровал ему победу [над ним] и сделал так, что те неверные потерпели поражение и обратились в бегство, и многие из них были убиты» [Бартольд, 1898, s. 37]. Второй момент касается того, что оба упомянутых памятника входят в состав сборника документов и писем, который известен специалистам благодаря трудам все того же В. В. Бартольда под названием «Инша‘» [Бартольд, 1898, s. 23–47]. Ниже приводятся краткие сведения как о самом этом сборнике, так и о являющемся предметом данного исследования фатх-наме султана Санджара.

Об источнике

Работая над сведениями о кара-китаях в анонимном персидском сочинении 1133 г., автор уже имел случай подробно рассказать о таком замечательном памятнике домонгольской эпохи, каковым следует признать сборник документов и писем «Инша‘» [Тимохин, 2022b, с. 371–382], поэтому здесь даются лишь самые необходимые сведения о нем. Прежде всего следует отметить, что впервые об этом источнике сообщает уже В. Р. Розен в 1886 г. в рамках третьего тома «Научной коллекции Института восточных языков Министерства иностранных дел», где весьма подробно рассматривает проблему авторства этого сборника, равно как и его содержания [*Collections scientifiques*..., 1886, p. 146–159]. Как отмечает В. Р. Розен, большая часть документов, входящих в состав «Инша‘», «принадлежит перу катиба Мунтаджаб ад-Дина Беди بديع, возглавлявшего секретариат сельджукского султана Санджара ибн Малик-шаха (513–552 г. х[3].)» [*Collections scientifiques*..., 1886, p. 146], авторство других не было установлено, однако их можно датировать промежутком между 667 и 683 г. х[4]., а последняя дата, вероятно, может считаться и временем составления всего сборника [*Collections scientifiques*..., 1886, p. 146–159]. Что же касает-

[2] Версию этого персидского историка фактически пересказывает уже В. В. Бартольд [Бартольд, 1963, с. 388; Ср.: Ta’ríkh-i-Jahán-gushá..., 1916, s. 3–4]. — *Д. Т.*

[3] 1119–1157 г. — *Д. Т.*

[4] Между 1268/1269 и 1284/1285 г. — *Д. Т.*

ся жанровой принадлежности «Инша‘», то перед нами «сборник документов, грамот, формуляров грамот, писем и фрагментов писем» [*Collections scientifiques*…, 1886, p. 146], который должен был в какой-то мере служить образцом для чиновника и писца, как и другие памятники такого же рода, например, «ат-Тавассул ила ат-Тарассул» Баха ад-Дина Мухаммада ал-Багдади и ряда других авторов-составителей домонгольской эпохи. «…Образцы грамот, составленные Мунтаджаб ад-Дином Бади и его коллегой Рашид ад-Дином Ватватом — начальником канцелярии хорезмшаха Атсыза (а также Абу-л-Фазлом Байхаки), являются самыми ранними памятниками литературы, положившими начало новому направлению в персидской прозе — искусству *инша’*» [ал-Джувайни, 1985, с. 8].

По мнению исследователей, Мунтаджаб ад-Дина Беди является автором еще одного источника схожей жанровой принадлежности, а именно — «‘Атабат ал-катаба», который прекрасно известен исследователям благодаря трудам Г. М. Курпалидиса, на что также обращалось внимание в более раннем исследовании [Тимохин, 2022b, с. 371–382]. Впрочем, если особенности структуры и содержания «‘Атабат ал-катаба» хорошо известны ученым благодаря переводу Г. М. Курпалидиса, то текст «Инша‘» лишь частично был опубликован В. В. Бартольдом [Бартольд, 1898, с. 23–47], а переводов на русский язык входящих в него документов не было сделано до сих.

Интересующая нас часть «Инша‘», а именно фатх-наме султана Санджара, помещено составителем на листах 143б-145б рукописи; она обозначена В. В. Бартольдом как «Cod. Instit. Orient. Petrop. № 282», а З. М. Буниятов называет ее — «рукопись из собрания ЛО ИВАН С 816, л. 143б-145б» [Буниятов, 1986, с. 196, комм. 29][5]. Об этой части «Инша‘» В. Р. Розен сообщает немного: лишь упоминает о начальной строчке документа и о последней, не выдвигая никаких дополнительных предположений об авторстве или особенностях его содержания [*Collections scientifiques*…, 1886, p. 158]. Впрочем, при ближайшем рассмотрении мы видим, что в своем описании В. Р. Розен объединил два разных документа — собственно фатх-наме султана Санджара и предшествующее ему послание хорезмшаха Атсыза, которые вместе занимают листы 142б-145б рукописи [*Collections scientifiques*…, 1886, p. 158]. Ниже приведен полный перевод письма хорезмийского правителя и указанное фатх-наме, которые, очевидно, связаны друг с другом.

[5] В этом комментарии З. М. Буниятов приводит и заголовок рукописи, который в издании В. В. Бартольда специально не выделен и является первой строчкой данного документа: «Фатх-и Хорезм бар даст-и султан а‘зам шаханшах-и му‘аззам Санджар ибн Малик-шах» («Завоевание Хорезма рукою великого султана шаханшаха высокочтимого Санджара ибн Малик-шаха») [Буниятов, 1986, с. 196, комм. 29]. Уже в следующем комментарии тот же исследователь отсылает читателя к труду М. Кёймена, однако это сделано скорее для лучшего понимания исторического контекста, а не содержания самого источника [Буниятов, 1986, с. 197, комм. 30]. — Д. Т.

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

Перевод источника

Послание хорезмшаха Атсыза

От хорезмшаха Атсыза (اتسز) написано:

Великие дары и высокие чувства Владыки, да возвысится Его могущество, по отношению к нам не остались в прежнем состоянии, [причину] чего понять или представить ни одно творение не способно, посему мы не можем поставить ноги свои перед вершиной его державного трона. А бразды правления миром, а также защиту его обитателей мы взяли в свои руки, опираясь на нашу доблесть и милость. Так что в наше время, благодаря небесному благословению и божественному предопределению, каждый день — станет милостью, а понимающие и мудрые обязательно будут возносить благодарности за те дары, к которым мы стремимся, так что тьму угнетения с лица земли светом своей справедливости мы развеем и поместим мир в тень нашей безграничной милости. Мы будем теми, кто на века определяет благо для друзей и уничтожение для врагов, а наше собрание мы сделаем примером щедрости и чудом [для] людей. Так что — часть из них придет к нам, а другая — будет оставлена нами и будет возносить стенания. А весь мир сегодня видит в свитке нашей судьбы благословенные знаки небес, а в наших деяниях и местопребывании — небесные знаки и знамения!

А когда — как не в дни перемен и в дни испытаний — побежденный правитель мира Санджар (سنجر) должен обрести смирение? Ведь пока его сердце было с нами, знамя его державы и его успеха возвышалось над другими знаменами. Воистину: согласие сменилось раздором для него и для его окружения, которое по правую и левую руку от него. Его облик и сущность в отношении нас изменились, и мы были им отвергнуты, а старинные права наших предков были им попраны. Попав в водоворот судьбы, который до сих пор продолжается, мы не знаем — принесет ли ему пользу его раскаяние, поскольку его держава не получит такой помощи и поддержки, какую имела в нашем лице, а наша сила и наша мощь — это то, что не останется теперь скрытым от всего мира.

Сегодня, можно сказать, наши знамена достигли ворот[6], и оттуда, весьма вероятно, они будут отправлены в Нишапур (نيشابور). Знайте, что в Хорасане (خراسان) те, кто не пришел с покорностью и смирением, что они получат взамен?

Мы питаем добрые намерения и оказываем уважение жителям, воинам, шейхам, знати и всем людям Нишапура, желая, чтобы они остались в своих жилищах, и чтобы их город не был разрушен. И Господь должен помочь нашей державе! Мы послали ходжу раиса (خواجه رييس), чтобы он передал это повеление, и они прислали к нам шейхов и знатных людей, чтобы мы могли установить порядок. И в тот же час, когда они прочтут это повеление, пусть они начнут читать хутбу и чеканить монеты с нашим именем и [вывесят] наши знамена. Если же, как и в других местах, они

[6] Следующее слово в публикации персидского текста неразборчиво и без диакритики. — *Д. Т.*

поднимут бунт и что-то подобное — **Возвращайся к ним, а мы обязательно прибудем с войском, перед которым они не устоят, и изгоним их оттуда униженными и ничтожными**[7] **(см.: [Бартольд, 1963, с. 390–391])**[8]**.**

Фатх-наме султана Санджара

Завоевание Хорезма (خوارزم) рукою великого султана, шахиншаха высокочтимого Санджара ибн Малик-шаха, да будет милостив к нему Аллах! Опираясь на могущество нашей державы, да укрепит Аллах ее столпы, которое является следствием небесной поддержки и помощи и божественного благословения, поскольку наши усилия в отношении почитания Ислама и соблюдения шариата Избранника, Мир ему и благословение Аллаха, каждый день укреплялись. И [эти] усилия и деяния, в дополнение к справедливости и возвышению всего, что связано с истинной религией, и провозглашением шариата, более чем очевидны. **Но Аллах не допустит этого и завершит распространение Своего света, даже если это ненавистно неверующим**[9]. А от Аллаха, Пресвятого и Всевышнего, [нам были] постоянно дарованы милости, так что всех выражений благодарности за них было бы недостаточно, а их перечисление и упоминания превзошли бы все объемы страниц и книг!

Так случилось, что этот безумный правитель, сын хорезмшаха Мухаммада, при жизни был поражен Аллахом несчастьями и унижениями, вкусил горькие плоды несправедливости и неблагодарности, а также высокомерия и гордыни. Мысль о [присвоении] Хорезма и его земель, а также о [соответствующих для этого] действиях, возникла в его уме, а благодаря различным завоеваниям и способностям, которые он смог проявить благодаря щедростям нашей Державы, и [именно они] помогли ему найти путь к бунту, мятежу и нападению на приграничные районы областей Ислама, такие как Мангышлак (منقشلاغ) и Дженд (جند). В этих двух пограничных областях им была пролита невинная кровь гуззов (غزاة)[10] и защитников границ из числа мусульман, да упокоит их Аллах, а сделано это было так, что это не осталось незамеченным, поскольку он столько убил мусульман, что невозможно посчитать! Так что он дошел до того, что невозможно представить и сохранить рассудок, а все это было сделано без нашего приказа и нашим указаниям он позволил себе не повиновать-

[7] Коран, 27:37.

[8] В отличие от приведенного ниже фатх-наме, которое до этого не переводилось полностью на европейские языки, перевод данного послания хорезмийского правителя приводится в классическом исследовании З. М. Буниятова [Буниятов, 1986, с. 15–16], но здесь решено было дать собственный авторский вариант перевода этого источника. — *Д. Т.*

[9] Коран, 9:32.

[10] С учетом противопоставления этого слова в тексте выражению «защитникам границ из числа мусульман» весьма вероятно, что составитель фатх-наме в данном случае указывает на тюркское племенное объединение гуззов. — *Д. Т.*

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

ся. Таким образом, все те дела были на его совести, поскольку именно он те приграничные территории попытался захватить, и без нашего разрешения и согласия он привык проливать кровь мусульман и гуззов, и это стало явным неповиновением. А один из столпов государства (сановников, ارکان دولت) был им схвачен и казнен, а то был личный вакиль[11] его величества, который представлял там (в Хорезме. — *Д. Т.*) его интересы и имел большое значение. Он (Атсыз. — *Д. Т.*) также заключил большое количество людей в тюрьму и конфисковал их имущество, и мучил их всякого рода несправедливостью и грабежом. Им были захвачены и перекрыты все торговые пути в Хорасан (خراسان), а многочисленные караваны, груженные товарами, которые были отправлены из областей Рудбара (رودبار) и Джейхуна (جیحون), были разграблены: они открыто присваивали себе имущество мусульман и [других] наших подданных, и совершали отвратительные посягательства на гаремы. А наши победоносные знамена все еще покоились и находились без движения, пока не распространилась весть о его действиях. И хотя у него не было к тому стремлений, а у его жены и его приближенных не было желания узнать о том, что наши войска двигаются к ним, это вторжение и поход должны были быть когда-то предприняты! Но негодование и желание мести со стороны мусульман и гуззов, которые были поддержаны просьбой государственных чиновников и знатных вельмож: все они, из-за неблагодарности и бунта, которые он (Атсыз. — *Д. Т.*) демонстрировал, готовы были выступить в полной готовности, и было принято высочайшее решение. И потекли победоносные знамена от Балха до пределов Джейхуна вместе с войсками Ирака (عراق), и Систана (سیستان), и Хорасана, и Мазандарана (مازندران) и на этом пути останавливались в каждом месте, чтобы козни того правителя на деле привели к раскаянию других и послужили им уроком. А он (Атсыз. — *Д. Т.*) же, опираясь на соплеменников (قومی), и армию, и другие войска, которые были им собраны, встав перед крепостью Хазарасб (هزاراسب), которая является одной из самых неприступных и выдающихся его крепостей, сам себя загнал в ловушку: вокруг него возвышались стены, вырыты рвы, а вода была проведена в них так, что на протяжении нескольких фарсангов все было залито водой. Нечестивец, будучи поверженным, вознесся в гордыне и внезапно возомнил о себе, что будто бы способен действовать и противостоять победоносным знаменам. Он вообразил, будто у него самого есть войско, и что слуги победоносного (Санджара. — *Д. Т.*) не знают покоя и единства. **Аллах, да будет возвеличено Его Имя, говорит, и Его слово — истина! «И вас показал их глазам малочисленными, чтобы довести до конца дело, которое уже было свершившимся»**[12].

[Так было] до десятого числа [месяца] раби ал-аввал, когда по велению необходимости с перекрытых дорог вода сошла и повернула вспять, тогда и опустевшая дорога, и пустыня без промедления превратились в поле

[11] Должностное лицо, представляющее интересы султана в той или иной провинции. — *Д. Т.*

[12] Коран, 8:44. У В. В. Бартольда в комментариях ошибочно указан другой айат — 8:46 [Бартольд, 1898, с. 45, комм. 2]. — *Д. Т.*

битвы, а они вышли из своих укреплений. Однако не минул и час дня, как тот наместник покинул середину [войска] и оставил свое благополучие позади, а его сына привели к знаменам его величества и в тот же момент было принято решение о его казни, а голову его в качестве дара отправили в Мавераннахр (ماوراالنهر). Армия [противника] была весьма многочисленной, однако за один час была настолько разбита, что в итоге насчитали около десяти тысяч тюрок, некоторые из [этих] неверных, были сторонниками и помощниками заблудшего правителя: так было вместе с пленными и раненными, умерщвленными и брошенными. Поскольку победа приходит только от Могущественного и Мудрого Аллаха![13] Такая великая победа могла быть достигнута только благодаря Божественному промыслу и благословению царского величия, и хвала Аллаху, многократно благодарим Его за Его милости, и благословение лучшему из Его творений, Мухаммаду и его роду. И на месте этой великой победы и триумфа он (Санджар. — *Д. Т.*) пробыл одну неделю, так что все беглецы и потерпевшие поражение, которые были рассеяны в тех пределах на расстоянии тридцать–сорок фарсахов от города, явились к нему, чтобы быть подсчитаны и получить от него разрешение. И он даровал им всем прощение и пощаду, поскольку это соответствовало щедрости и доброму нраву миродержца, и были им оказаны благодеяния, милости и почести.

Поскольку эта победа была из числа великих побед, то таково было [мое] решение, что известие о такой победе было доведено до Его Величества в Ираке (عراق), до наших самых дорогих сыновей, да продлит Аллах их жизнь, до эмиров, полководцев и правителей в Ираке, Фарсе (فارس), Хузестане (خوزستان) и всех прилегающих к этим землям областях, да защитит их Аллах, — до всех, что стал известен и упоминается как столп государства и приближенный его величества.

Итак, амир асфахсалар (امیر اسفهسالار), превосходнейший, великий, благословленный и победоносный Фалак ад-Даула ва-д-Дин (فلک الدوله و الدین), чье нынешнее положение исполнено достоинства, уважения, привилегий и близости к тому, кто ярче солнца. Он в совершенстве владел всеми видами искусства, а также его верность, храбрость, мужество, совершенство разума и мудрость были за пределами всякого описания и преувеличения. А на правом фланге нашего войска, в авангарде и впереди того строя был брат Фалак ад-Даулы ва-д-Дина, который проявлял такую доблесть и храбрость, что все были поражены и более всего на противника он совершал стремительные наскоки, безжалостно поражая и повергая врагов, что превосходило все ожидания. Так что его выдающиеся подвиги и славные деяния в этой битве стали всем очевидны! И не видел я такого служения и самопожертвования, такой доброты и искренности, как от того брата, который никогда не будет забыт. Неизбежно те почести, которые мы недавно ему оказали, те великие дары и безмерные милости, останутся в истории его дней, сокровищнице его гордости и доблести, которая скоро будет принадлежать ему. Так что мы даровали ему величие и честь, которые

[13] Коран, 3:126. У В. В. Бартольда в комментариях ошибочно указан другой айат — 3:122 [Бартольд, 1898, с. 45, комм. 5]. — *Д. Т.*

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

были предвестниками славы и радостной вестью и для самого Фалак ад-Даулы ва-д-Дина. И та глубокая привязанность, с которой наше общество всегда будет относиться к услугам, общению и постоянному присутствию этого слуги, не изменится и мы никогда не считали и не будем считать допустимым его отсутствие перед нашим величеством в любое время.

В этой ситуации нами был отправлен брат Сури (سورى)[14], чтобы он сам распространил эту великую и благородную весть в том краю, где само начало этого дела и честь этого дела принадлежали этому брату Фалак ад-Даулы ва-д-Дина: нет сомнения, что то место и первенство, [которое он занимает] в известиях, а также величие и родство, которые связывают нас с [этим] братом, делает его особенным и приближенным к высшей службе [более], чем кто-либо другой. И в том краю, и среди тех дорогих нам людей, да сохранит их Бог, пусть он будет столь же уважаем, что и я. И со всех сторон да будут прилагаться усилия к заботе о нем, оказанию уважения, почету и чествованию его, а люди, чтобы пребывать в радости и продолжить традицию счастья, да будут служить [ему] с радостью и довольством! А само прибытие к ним Фалак ад-Даулы ва-д-Дина пусть они считают для себя величайшим и лучшим благом, и не имеют большей цели, чем служба ему, и не отступают от его довольства и указаний во всем, что он говорит и чего желает. Мы же проявляем к нему уважение и считаем его место своим местом и благодаря его посредничеству и посольству все свои нужды они будут доносить до нашего собрания, а их исполнение и удовлетворение будут считаться его заслугой. А благодарности, и жалобы они будут узнавать по следам нашего довольства или гнева, и от наших указов и повелений да не отступят, если будет угодно Всевышнему Аллаху! [Бартольд, 1898, с. 43–47, лл. 142б-145б].

Комментарии и выводы

Хотелось бы обратить внимание на тот факт, что оба представленных документа из состава «Инша‘» в издании В. В. Бартольда и в рукописи, если судить по указанным листам, размещены не в хронологическом порядке описываемых ими событий. Как уже отмечалось, фатх-наме султана Санджара было написано в связи с карательным походом на Хорезм 1138 г., в то время как письмо хорезмшаха Атсыза или приписываемое ему послание, что легко могло бы быть с учетом специфика жанра *инша‘*, описывает исторические реалии 1141 г. Согласно сведениям из памятников мусульманской историографии, хорезмийский правитель не предпринимал активных военных действий в пределах Хорасана до 1141 г. и не угрожал захватом Нишапура, как это видно из перевода послания. В то же время, после разгрома сельджукской армии в 1141 г. в Катаванском сражении карлуками и кара-китаями хорезмшах Атсыз действительно пользуется сложившимся в Хорасане «вакуумом власти» и пытается утвердиться в Нишапуре и других городах этого региона.

[14] Данное имя было отмечено и В. В. Бартольдом, однако и он не привел по этому поводу никакого объяснения, лишь указав «так в рукописи» [Бартольд, 1898, с. 46, комм. 3]. — *Д. Т.*

> Затем, в *шаввале* этого года[15], он (хорезмшах) направился в Нишапур. К нему вышла группа законоведов, ученых и подвижников веры, которые попросили его не делать с жителями Нишапура то, что он сделал с жителями Мерва. Он обещал им это, но распорядился разыскать имущество приближенных султана и захватил его. В начале месяца *зу-л-ка'да* он велел прекратить чтение проповедей на имя султана Синджара и читать их на свое имя. Когда проповедник опустил в проповеди упоминание султана Синджара и назвал хорезмшаха, люди подняли крик, возмутились, и дело чуть было не дошло до восстания. Беда могла нагрянуть вновь, если бы не удержали народ рассудительные и разумные люди, предвидя [суровое] наказание. Чтение проповедей было прекращено до начала *мухаррама* [пятьсот] тридцать седьмого года[16], а затем в проповедях вернулись к имени султана Синджара. После этого хорезмшах направил войско в округа Байхака. Его воины остановились там, ведя бои в течение пяти дней. Затем войско двинулось оттуда, разоряя города. Воины [хорезмшаха] творили в Хорасане ужасные дела. Султан воздерживался от сражений с хорезмшахом Атсызом из-за силы *хитаев* в Мавераннахре и их близости к нему, и хорезмшах захватил эти и другие города Хорасана [Ибн ал-Асир, 2006, с. 248–249; *Ibn-el-Athiri Chronicon*…, 1851, s. 58–59].

Если следовать этому сообщению Ибн ал-Асира, после захвата Нишапура хорезмшах Атсыз потребовал читать там хутбу на свое имя, что полностью соответствует тексту послания, который приведен выше, где хорезмийский правитель требует от жителей города — «…читать хутбу и чеканить монеты с нашим именем и [вывесят] наши знамена» [Бартольд, 1898, с. 44, л. 143б]. Впрочем, в самом тексте послания гораздо важнее отметить указание самого хорезмшаха на причину его самовольных действий, которая связана как с самим сельджукским правителем, так и с его окружением: «согласие сменилось раздором для него и для его окружения, которое по правую и левую руку от него. Его облик и сущность в отношении нас изменились, и мы были им отвергнуты, а старинные права наших предков были им попраны» [Бартольд, 1898, с. 44, л. 143б]. В приведенной цитате, с одной стороны, весьма любопытно указание на некие «старинные права» предков Атсыза с учетом того, что данный хорезмийский правитель всего лишь второй наместник из династии Ануштегинидов и вряд ли в таком случае его право на власть в Хорезме можно отнести к «старинным» [Тимохин, 2022а, с. 10–23]. Также показателен тот факт, что в послании не ставится в упрек и вообще не упоминается казнь сына Атсыза, которая была осуществлена по приказу Санджара в ходе карательного похода 1138 г.: при этом Ибн ал-Асир именно это убийство видит в качестве главной причины мести хорезмшаха сельджукскому султану, для чего первый использовал кара-китаев в том же 1141 г.

[15] 536 г.х. = 1141–1142 г. — *Д. Т.*

[16] 537 г.х. = 1142–1143 г. — *Д. Т.*

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

Причины этого следующие. Синджар убил сына хорезмшаха Атсыза ибн Мухаммада, как мы это рассказали раньше. Хорезмшах обратился с посланием к хитаям, которые находились в Мавераннахре, прельщая их той страной и представляя выгодным для них ее положение и подстрекая их напасть на царство султана Синджара. Они выступили с тремястами тысячами всадников, и Синджар выступил против них со своими войсками. Они встретились в Мавераннахре и сразились в ожесточенном бою. Синджар и его войска бежали, из них было убито сто тысяч человек, среди которых двенадцать тысяч носителей чалмы и четыре тысячи женщин, а жена Синджара попала в плен [Ибн ал-Асир, 2006, с. 241–242; *Ibn-el-Athiri Chronicon…*, 1851, s. 44–45].

В свою очередь, казнь сына хорезмийского правителя нашла свое отражение в тексте фатх-наме султана Санджара, что делает этот факт сравнительно доказанным, однако ни в одном из упомянутых источников не дается объяснения того, почему сельджукский правитель прибег к столь суровому наказанию по отношению к сыну мятежного наместника [Бартольд, 1898, с. 45, л. 144б; см. также: *Ta’ríkh-i-Jahán-gushá…*, 1916, s. 5]. Возвращаясь к интересующему нас источнику, отметим лишь те сюжеты, которые обошли вниманием предшествующие исследователи, начиная с В. В. Бартольда. Тут, прежде всего, бросается в глаза тот факт, что указанные в фатх-наме «самовольные» военные действия хорезмшаха Атсыза, а именно захват Мангышлака и Дженда, лишь отчасти подтверждаются данными синхронных источников. В фатх-наме четко указано, что хорезмшах Атсыз напал на «приграничные районы областей Ислама, такие как Мангышлак (منقشلاغ) и Дженд (جند). В этих двух пограничных областях им была пролита невинная кровь гази (غزاة) и защитников границ из числа мусульман, да упокоит их Аллах, а сделано это было так, что это не осталось незамеченным, поскольку он столько убил мусульман, что невозможно посчитать!» [Бартольд, 1898, с. 45, л. 144б]. В свою очередь, захват Дженда действительно упоминается в других документах из состава «Инша‘», в частности — в послании 1133 г. (см.: [Тимохин, 2022b, с. 371–382]), а вот поход хорезмийского правителя на Мангышлак с некоторыми оговорками реконструируется лишь на основании более поздних текстов [Тимохин, 2024, с. 53–67].

Другим любопытным моментом следует признать упоминание особо отличившихся в сражении с хорезмшахом приближенных султана Санджара: составитель фатх-наме большое внимание уделяет некоему Фалак ад-Дауле ва-д-Дину (فلک الدوله و الدين) и его брату, чьи действия на поле боя, по-видимому, обеспечили победу сельджукскому войску [Бартольд, 1898, с. 45, л. 144б]. К сожалению, в других памятниках мусульманской историографии при описании карательного похода 1138 г. военачальник с таким именем не упоминается, что опять же подчеркивает ценность сведений из состава этого фатх-наме [Ибн ал-Асир, 2006, с. 240; *Ibn-el-Athiri Chronicon…*, 1851, s. 44; *Ta’ríkh-i-Jahán-gushá…*, 1916, s. 3–4]. Еще одним важным сюжетом в этом источнике, который, хотя и был известен иссле-

> дователям, но, как представляется, недостаточно внимательно был ими рассмотрен, являются репрессии в отношении чиновников султана Санджара со стороны хорезмшаха Атсыза, что также стало одной из причин похода 1138 г. «А один из столпов государства (сановников ارکان دولت) был им схвачен и казнен, а то был личный вакиль его величества, который представлял там (в Хорезме. — *Д. Т.*) его интересы и имел большое значение. Он (Атсыз. — *Д. Т.*) также заключил большое количество людей в тюрьму и конфисковал их имущество, и мучил их всякого рода несправедливостью и грабежом» [Бартольд, 1898, с. 45, л. 144а].

Перед нами весьма четкое указание на то, что наместник Хорезма, или хорезмшах, был отнюдь не самостоятельной фигурой в системе регионального управления в эпоху Санджара. Наличие вакиля и иных чиновников сельджукского султана свидетельствует в пользу того, что управление этими землями, которое осуществлял Атсыз, все-таки контролировалось или ограничивалось центральной властью через указанных представителей бюрократического аппарата. Таким образом, хорезмшах в сельджукской системе управления выполнял административные, судебные и фискальные функции [Буниятов, 1986, с. 8], однако полностью контролировать регион ему мешали чиновники, которые, находясь в Хорезме, подчинялись напрямую сельджукскому султану, так что их казнь или заключение в тюрьму были вполне логичным шагом для наместника, желавшего сбросить зависимость от центральной власти. Безусловно, без данных, содержащихся в фатх-наме, было бы трудно обосновать подобное предположение, поскольку внутриполитическая история Хорезма в первой половине XII в. весьма слабо освещена в иных памятниках мусульманской историографии.

Таким образом, оба представленных в этой статье документа из состава «Инша‘» не только дополняют известные по другим источникам события внешнеполитической истории Хорезма, но и проясняют определенные стороны его внутриполитического развития. Карательный поход султана Санджара на Хорезм в 1138 г., согласно тексту фатх-наме, был обусловлен завоевательными походами хорезмшаха Атсыза, равно как и его карательными действиями, направленными против сельджукской администрации в пределах Хорезма, выстраиванием контроля над торговыми путями, что в тексте источника представлено как грабеж торговых караванов и путешественников [Бартольд, 1898, с. 45, л. 144а]. При этом отмеченная в фатх-наме казнь сына Атсыза по приказу султана Санджара была описана лишь в более поздних памятниках, однако в синхронных текстах, напротив, не упоминается. Так, в приведенном письме самого Атсыза хорезмшах не ставит в вину сельджукскому правителю эту казнь, а выделяет в качестве причины своего сепаратизма и захвата территорий после битвы на Катаванской равнине в 1141 г. сам факт охлаждения к нему султана Санджара и недоброжелательное отношение к нему придворных [Бартольд, 1898, с. 43, л. 142б-143а]. При этом стоит обратить внимание на указание в тексте фатх-наме, что среди тюркских воинов в составе хорезмийской армии «…некоторые из [этих] неверных, были сторонниками и помощниками заблудшего правителя…» [Бартольд, 1898, с. 45, л. 144б], что можно

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

было бы интерпретировать в пользу тюркского происхождения самого Атсыза. Впрочем, даже само по себе указание на то, что из десяти тысяч воинов хорезмийского войска большинство были тюрками [Бартольд, 1898, с. 45, л. 144б], может существенно скорректировать представление об истории взаимодействия между правителями Хорезма и кочевыми племенами восточного Дешт-и Кыпчака.

В последующих исследованиях, возможно, удастся обосновать идею более раннего инкорпорирования кочевников в состав хорезмийской военной и административной системы, чем исследователи считали ранее, учитывая сведения документов из состава «Инша‘», приведенных в этой статье.

Список литературы / References

1. Агаджанов С. Г. *Очерки истории огузов и туркмен Средней Азии IX–XIII вв.* Ашхабад: Ылым, 1969 [Agadzhanov S. G. *Essays on the history of the Oghuz and the Turkmens of Central Asia 9th–13th centuries.* Ashkhabad: Ylym, 1969 (in Russian)].
2. Ибн ал-Асир. *«Ал-Камил фи-т-тарих» «Полный свод по истории». Избранные отрывки*. Пер. П. Г. Булгакова, Ш. С. Камолиддина. Ташкент: Узбекистан, 2006 [Ibn al-Athir. *“Al-Kamil fi-t-Tarikh” “Full arch of history”. Selected passages*. Transl. by P. G. Bulgakova, Sh. S. Kamoliddina. Tashkent: Uzbekistan, 2006 (in Russian)].
3. Бартольд В. В. *Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Часть первая. Тексты.* СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1898 [Bartol’d V. V. *Turkestan during the Mongol invasion*. *Part one. Texts.* Saint Petersburg: Printing House of the Imperial Academy of Sciences, 1898 (in Arabic and Persian)].
4. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. *В:* Бартольд В. В. *Сочинения*. Т. I.: *Туркестан в эпоху монгольского нашествия*. М.: Наука, 1963 [Bartol’d V. V. Turkestan during the Mongol invasion. *In:* Bartol’d V. V. *Works.* Vol. I: *Turkestan during the Mongol invasion*. Moscow: Nauka, 1963 (in Russian)].
5. Бартольд В. В. Хорезмшах. *В:* Бартольд В. В. *Сочинения.* Т. 2 Ч. 2: *Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии*. М.: Наука, 1964. С. 535–537 [Bartold V. V. Khorezmshah. *In:* Bartold V. V. *Works.* Vol. 2 Part 2: *Works on selected problems of the history of Central Asia*. Moscow: Nauka, 1964, pp. 535–537 (in Russian)].
6. Буниятов З. М. *Государство Хорезмшахов-Анушегинидов 1097–1231 г.* М.: Наука, 1986 [Buniyatov Z. M. *The Khorezm state of Anushteginids 1097–1231.* Moscow: Nauka, 1986 (in Russian)].
7. ал-Джувайни Мунтаджаб ад-Дин Бади Атабек. *Ступени совершенствования катибов (атабат ал-катаба)*. Пер. Г. М. Курпалидис. М.: Наука, 1985 [al-Juwaini, Muntajab al-Din Badi Atabek. *The Stages of perfection of the Katibs (atabat al-kataba)*. Transl. by G. M. Kurpalidis. Moscow: Nauka, 1985 (in Russian)].
8. Тимохин Д. М. Обзор арабо-персидских источников XII века по истории Хорезма: особенности структуры и содержания. *Восток. Афро-азиатские общества: история и современность*. 2021. № 2. С. 45–56. [Timokhin D. M.

Review of Arab-Persian sources of the 12th century on the history of Khorezm: features of structure and content. *Vostok (Oriens).* 2021. No. 2, pp. 45–56 (in Russian)].
9. Тимохин Д. М. Ануш-тегин как эпоним Хорезмийской династии в мусульманских источниках. *Вестник института востоковедения РАН*. 2022a. № 3(21) С. 10–23 [Timokhin D. M. Anush-tegin as the eponym of the Khorezm dynasty in Muslim sources. *Bulletin of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences*. 2022a. № 3(21), pp. 10–23 (in Russian)].
10. Тимохин Д. М. Еще раз о кара-китаях в домонгольских мусульманских источниках на примере анонимного персидского сочинения 1133 г. *Монголоведение*. 2022b. Т. 14. № 2. С. 371–382 [Timokhin D. M. Once again about the Qara-Khitai in pre-Mongol Muslim sources on the example of an anonymous Persian work from 1133. *Mongol Studies*. 2022b. Vol. 14. No. 2, pp. 371–382 (in Russian)].
11. Тимохин Д. М. Мусульманские источники о связях Хорезма, Дешт-и Кыпчака и Поволжья в XII в. *Восток. Афро-азиатские общества: история и современность*. 2022c. № 4. С. 114–124 [Timokhin D. M. Muslim sources on the connections of Khorezm, Desht-i Kipchak and the Volga region in the 12th century. *Vostok (Oriens).* 2022c. No. 4, pp. 114–124 (in Russian)].
12. Тимохин Д. М. Кочевые тюркские племена Мангышлака в конце XI — первой половине XII в.: по сведениям мусульманской историографии домонгольского периода. *Ориенталистика*. 2024. Т. 7. № 1. С. 53–67 [Timokhin D. M. Nomadic Turkic tribes of Mangyshlak in the late 11th— first half of the 12th century: according to the Muslim historiography of the pre-Mongol period. *Orientalistica*. 2024. Vol. 7. No. 1, pp. 53–67 (in Russian)].
13. *Collections scientifiques de l'Institut des Langues Orientales du Ministère des Affaires Etrangères*. Vol. III: *Les manuscrits persans de l'Institut des langues orientales*. Décrits par le Baron Victor Rosen. Saint-Pétersbourg: Impr. de l'Académie impériale des sciences, 1886.
14. *Ibn-el-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscribitur*. Vol. 10. Annos H. 451–527. Ed. by C. J. Tornberg. Leiden and Uppsala: E. J. Brill, 1864 (in Arabic).
15. *Ibn-el-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscribitur*. Vol. 11. Annos H. 527–583. Ed. by C. J. Tornberg. Leiden and Uppsala: E. J. Brill, 1851 (in Arabic).
16. Juwaini. *The History of the World-conqueror*. Trad. J. A. Boyle. Manchester: Manchester University Press, 1997.
17. Kafesoğlu I. *Harezmşahlar devleti tarihi (485–617/1092–1229)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1956 (in Turkich).
18. *Ta'ríkh-i-Jahán-gushá of Álá'u d-Dín Áṭa Malik-i Juwayní* (composed in A.H. 658 = A.D. 1260). Ed. by Qazvīnī, Muḥammad. Leyden — London: E. J. Brill; Luzac & Co., 1916 (in Persian).
19. Timokhin D. M. Muslim Sources about the Turkic Governors of Khorezm: On the Example of Ikinchi ibn Kochkar and Anush-Tegin Garcha. *Vestnik of Saint Petersburg University*. Asian and African Studies. 2024. Vol. 16. Issue 4, pp. 694–706.

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

Информация об авторе

Тимохин Дмитрий Михайлович — 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 17.04.2026; одобрена рецензентами 21.05.2026; принята к публикации 28.05.2026; опубликована 01.10.2026.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Dmitry M. Timokhin — 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; horezm83@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-9093-5269.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 17.04.2026; approved after reviewing 21.05.2026; accepted for publication 28.05.2026; published 01.10.2026.

The author has read and approved the final manuscript.

HISTORY OF THE EAST
Universal History
ИСТОРИЯ ВОСТОКА
Всеобщая история

Original article History studies
УДК 94(520)"15"
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-456-472

The Oyamada House and the rise of the Daimyō of the Takeda Clan (Late 15th Century — the beginning of the 1530s)

Polkhov A. Sviatoslav

Institute of Oriental Studies, RAS, Moscow, Russia
cjr-ran@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0003-4705-7488

Abstract. Drawing on a range of historical sources, including documents, letters, legislative codes, and chronicles, this article examines the relations between Takeda Nobutora, a powerful sengoku daimyō of the Takeda clan, and the Oyamada, the hereditary lords of the Tsuru district in Kai Province, during the Sengoku ("Warring States") period. The study is of undeniable importance for understanding the nature and characteristics of late medieval "vassalage", the structure of the political elite (the military nobility), and the political dynamics of Japan in this era. The research yields the following main conclusions. At the turn of the 15th and 16th centuries, at the beginning of the Sengoku period, the Oyamada appear as virtually autonomous rulers pursuing an independent foreign policy. They intervened in the internecine struggle within the Takeda house on the side of Aburakawa Nobuyoshi, one of the contenders for supremacy. After their defeat, however, they were forced to make peace in 1510 with the victor, Takeda Nobutora. The period from 1510 to 1533 marks a new stage in the relationship between the two houses, during which the Oyamada gradually lost their former independence. By about the early 1530s, Nobutora had suppressed the rebellions of his relatives and the Kai samurai, consolidated Takeda authority over the province, and withstood military confrontation with the Imagawa and Hōjō clans. The Oyamada sided with Nobutora in his struggle against both internal and external threats. It was also in this period that the Tsuru district, which the Oyamada claimed as their own, was integrated into the tax system of the Takeda domain. The Oyamada thus gradually lost their "subjectivity" in foreign policy, and the construction of their residence in Kōfu, the political center of the Takeda domain, became a symbol of their definitive subordination to the Takeda.

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

© Polkhov S. A., 2026
© Orientalistica, 2026

Keywords: Oyamada house, Takeda house, kunishū, sengoku daimyo, Takeda Nobutora, Oyamada Yatarō, Oyamada Nobuari, Kai province, late medieval Japan

For citation: Polkhov S. A. The Oyamada House and the rise of the Daimyō of the Takeda Clan (Late 15th Century — the beginning of the 1530s). *Orientalistica*. 2026;9(3):456–472. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-456-472.

Научная статья Исторические науки
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-456-472

Дом Оямада и возвышение даймё клана Такэда (конец XV в. — начало 1530-х гг.)

Святослав Александрович Полхов

Института востоковедения РАН, г. Москва, Россия,
cjr-ran@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0003-4705-7488

Аннотация. Опираясь на широкий спектр исторических источников, включая документы, письма, законодательные кодексы и хроники, эта статья исследует отношения между Такэда Нобутора, могущественным даймё клана Такэда эпохи Сэнгоку, и Оямада, наследственными правителями района Цуру в провинции Каи, в период Сэнгоку («воюющих провинций»). Исследование имеет неоспоримое значение для понимания природы и особенностей позднесредневекового «вассалитета», структуры политической элиты (военной знати) и политической динамики Японии в эту эпоху. Исследование приводит к следующим основным выводам. На рубеже XV и XVI вв., в начале периода Сэнгоку, Оямада предстают как фактически автономные правители, проводящие независимую внешнюю политику. Они вмешались в междоусобную борьбу внутри дома Такэда на стороне Абуракава Нобуёси, одного из претендентов на верховную власть. Однако после поражения в 1510 году они были вынуждены заключить мир с победителем, Такэда Нобутора. Период с 1510 по 1533 г. знаменует собой новый этап в отношениях между двумя домами, в течение которого Оямада постепенно теряли свою прежнюю независимость. Примерно к началу 1530-х гг. Нобутора подавил восстания своих родственников и самураев Каи, укрепил власть Такэда над провинцией и выдержал военное противостояние с кланами Имагава и Ходзё. Оямада встали на сторону Нобутора в его борьбе как против внутренних, так и против внешних угроз. Именно в этот период район Цуру, который Оямада считали своим, был включен в налоговую систему княжества Такэда. Таким образом, Оямада постепенно утратили свою «субъектность» во внешней политике, а строительство их резиденции в Кофу, политическом центре княжества Такэда, стало символом их окончательного подчинения Такэда.

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

© Полхов С. А., 2026
© Ориенталистика, 2026

Ключевые слова: дом Оямада, дом Такэда, кунисю:, сэнгоку дайме:, Такэда Нобутора, Оямада Ятаро:, Оямада Нобуари, провинция Каи, позднесредневековая Япония

Для цитирования: Полхов С. А. Дом Оямада и возвышение даймё клана Такэда (конец XV в. — начало 1530-х гг.). *Ориенталистика*. 2026;9(3):456–472. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-456-472.

Introduction

In late medieval Japan, during the Sengoku period (1467–1573), the decline of central authority that accompanied the turmoil of the Ōnin-Bunmei years (1467–1477) made conflicts between military houses more frequent and raised them to a qualitatively new level in many regions. At the same time, coups, mutinies, and military clashes at the local level gave rise to political consolidation and to the de facto independent domains (*bunkoku* 分国) of the *sengoku daimyō*, some of which grew considerably in size (the territories of the Mōri, Takeda, Imagawa, and Hōjō, among others).

Since the 1990s, Japanese historiography has produced a vast amount of scholarly works regarding the formation and structure of *sengoku daimyō* power and on their vassal houses. These vassal bands were clearly heterogeneous: the origins and status of the various categories of retainers differed widely. They included the daimyō's relatives, hereditary vassals, samurai from neighbouring provinces who had recently submitted to him, *rōnin* taken into service from the domains of other warlords, and scions of humble families who built successful careers through their military or administrative talents. A special position among them was held by powerful magnates, the hereditary rulers of relatively large, compact territories within a given province. Nowadays historians are particularly interested in how the *sengoku daimyō* interacted with these powerful vassals, often called *kunishū* 国衆 or *sengoku ryōshū* 戦国領主.

The genesis and functioning of the political system of the domains during the Sengoku period were largely determined by the dynamics of relations between the daimyō and the *kunishū*. The degree and specific forms of the *kunishū*'s dependence on their suzerains, as well as the limits of their independence, varied from domain to domain. Studying these relations undoubtedly allows us to better understand the characteristic features of Japan's socio-political development in the Sengoku period.

In the Takeda domain, which by the end of the Sengoku period had become one of the largest and most powerful political entities in Japan, *kunishū* were present even in its core territory, Kai Province. The eminent Takeda 武田 house (the Kai Genji 甲斐源氏) traced its origins to Minamoto no Yoshimitsu (1045–1127), a son of the Heian-period warlord Minamoto no Yoriyoshi. Minamoto no Yoritomo, the founder of the Kamakura shogunate, was a close relative of the Takeda. In the first half of the twelfth century, Yoshimitsu's son and grandson settled in Kai Province [Nishikawa, 2021, pp. 6–7]. In the thirteenth and fourteenth centuries the Takeda split into numerous branches, whose members at various times received from the bakufu the posts of military governor (*shugo*) of Aki and Kai provinces.

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

Throughout the fifteenth century, the Takeda *shugo*'s authority over Kai was extremely fragile. In the Muromachi period, the Takeda *shugo* were drawn into the turbulent political rivalry between the shoguns and their kinsmen in Kamakura. Far from being absolute rulers of Kai Province, they had to rely on bakufu support and wage a continuous struggle against obstinate and powerful vassals, as well as against the Kai samurai (*kokujin*). With the onset of the Sengoku period after the turmoil of the Ōnin-Bunmei years (1467–1477), and amid the weakening of central authority, the Takeda daimyō could no longer count on the support of the Ashikaga shoguns as before. Besides the constant threat of rebellion by provincial samurai and by lords from the collateral lines of the Takeda house, new challenges emerged: powerful clans almost entirely independent of Kyoto (the Imagawa, the Hōjō, and others) began to consolidate their power in neighboring provinces, and these rulers readily intervened in Kai's internal strife.

The establishment of the Takeda as *sengoku daimyō* can be dated only to the reign of Takeda Nobutora 武田信虎 (1494–1574), the grandson of Takeda Nobumasa. Nobutora succeeded in suppressing repeated rebellions of the Kai samurai, repelling invasions by the armies of neighboring warlords, and unifying Kai under his rule around the early 1530s. His eldest son, Takeda Harunobu 武田晴信 (Shingen 信玄, 1521–1573), expelled him and seized power in 1541, and went on to expand the domain significantly. At the beginning of the reign of Harunobu's successor, Takeda Katsuyori, the domain comprised the provinces of Kai, Shinano (except for its northern part), and Suruga, parts of Tōtōmi and Mikawa, and the eastern part of Kōzuke; the eastern regions of Mino and part of Hida lay within its sphere of influence. In 1582, the Takeda domain was conquered by Oda Nobunaga and divided among his vassals.

In Sengoku-period sources, Kai Province 甲斐 (present-day Yamanashi Prefecture) was divided into three areas: (1) the central Kuninaka region 国中, the Kōfu Valley, crossed by the Fuefuki River; (2) Tsuru District (Tsuru-gun 都留郡), also known as the Gunnai region 郡内, the mountainous eastern part of Yamanashi; and (3) Kawauchi 河内, the area along the southern (lower) reaches of the Fuefuki River[1]. Around the turn of the fifteenth and sixteenth centuries, the Takeda, whom the Ashikaga shogunate had appointed military governors (*shugo*) of Kai in the Muromachi period, dominated the Kuninaka. Gunnai was ruled by the Oyamada and Kawauchi by the Anayama (a branch of the Takeda); both houses enjoyed virtually complete de facto autonomy.

Scholars have assessed the dynamics of the relationship between the Oyamada and the Takeda in the Muromachi period differently. Nakazawa Shinkichi argued that from the Nanbokuchō period onward the Oyamada were equal in status to the Takeda, at times feuding with the military governors of Kai and at times cooperating with them. The Oyamada later submitted to the Takeda but, under Takeda Harunobu and Katsuyori, retained the semi-independent status of district lords

[1] Gunnai district (Tsuru gun) is the territory of present-day Kita Tsuru district, and part of Minami Tsuru district, as well as the cities of Tsuru, Ōtsuki, Uenohara, and Fujiyoshida in Yamanashi prefecture. Kawauchi area was broadly included in the borders of Kuninaka. In the narrow sense, it is the basin of the Fujikawa River south of Ayuzawa (modern Kōsai settlement, Nakakoma District, Yamanashi prefecture).

[Nakazawa, 2011b, p. 82]. Oyamada Ryōzō, for his part, stressed that the Oyamada held supreme power in Tsuru District and ruled it much as a *shugo* would [Oyamada, 2011, p. 151].

According to Komine Yumi, the Oyamada's power was limited and delegated by the Takeda [Komine, 1981, p. 56]. Watanabe Ken'ichi emphasized that the two houses' power was fundamentally different in nature and that they were not connected by relations of equality: the Takeda daimyō firmly controlled the important prerogatives [Watanabe, 2011, p. 244]. Horiuchi Tōru argued that the Oyamada sought to assert their own territorial power but that their possessions were eventually incorporated into the military-political system of the Takeda domain, although their power can hardly be regarded as delegated by the Takeda [Horiuchi, 2011, p. 268–269]. Sasamoto Shōji pointed out that the Oyamada's rule over Gunnai, though considerably independent, was still exercised within the framework of the Takeda political system, and that the Oyamada, like the Takeda, sought to establish themselves as *sengoku daimyō* [Sasamoto, 1993, p. 122]. Shibatsuji Shunroku (1941–2022) noted that the Oyamada's rule over Gunnai was embedded in the domain system of the Takeda house, even though the Oyamada were recognized as having a certain independence; in general, the Takeda interfered even in minor matters of the Oyamada's administration of their lands [Shibatsuji, 1991, p. 209–210]. Yata Toshifumi, by contrast, saw the Oyamada and the Anayama as allies of the Takeda. In his view, the political order of Sengoku-period Kai was determined by a system of alliances among three *sengoku ryōshū* 戦国領主: the Takeda, the Oyamada, and the Anayama. The Oyamada and Anayama, he wrote, held prerogatives in foreign policy and displayed clear political independence [Yata, 2004, p. 260–263].

Finally, Kuroda Motoki described the Oyamada as *kunishū* 国衆, that is, lords who ruled their lands in a semi-independent manner during the Sengoku period, and likened them to the *fudai daimyō* of the Edo bakufu's political system [Kuroda, 2007, p. 51–52].

Marushima Kazuhiro, the author of pioneering works on the power structure of the Takeda daimyō and a leading scholar of the Oyamada, for his part believed that it was subordination to the Takeda that gave stability to the Oyamada's power over Gunnai District. Once the Takeda had concluded an alliance with the Imagawa and were subsequently reconciled with the Hōjō, the Oyamada domain was spared the threat of external attack, and the documentation issued by the heads of the Oyamada house increased accordingly. In the historian's view, the Oyamada's local political system developed precisely because of their subordination to the Takeda [Marushima, 2011, p. 48–49].

In general, although Japanese historiography has produced many works on the relationship between the Takeda daimyō and the Oyamada, some issues related to this topic remain controversial. This article focuses on the military and political history of relations between the Takeda and the Oyamada during the Sengoku period. It traces the process by which the semi-independent rulers of Tsuru District were transformed into vassals of the Takeda, in the context of the unification of Kai Province under Takeda Nobutora. The Oyamada's system of internal administration

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

in Tsuru District, and the Takeda's intervention in it, will be examined in subsequent publications.

The House of Oyamada in the 15th–16th Centuries

The Oyamada of Gunnai in the Sengoku period claimed descent from the Chichibu Taira, and their contemporaries, at least from the end of the fifteenth century, also regarded them as scions of that family [Shibatsuji, 1991, p. 211]. However, the lack of reliable sources makes it impossible to assert that the Oyamada of Tsuru District in Kai Province at the beginning of the fifteenth century were indeed descended from Arishige of the Chichibu Taira, who lived in the early Kamakura period. In other words, it cannot be said with certainty that the Oyamada of the early Kamakura period and the Oyamada of the Muromachi period were one and the same house [Higashiyotsuyanagi, 2011, p. 57; Marushima, 2011, p. 13-14].

In 1416, an internecine struggle broke out in eastern Japan between the Kamakura *kubō* Ashikaga Mochiuji and Uesugi Ujinori (Zenshū). The shogun Ashikaga Yoshimochi supported Mochiuji, and the rebellion was suppressed in 1417. Among the defeated supporters of Zenshū was Takeda Nobumitsu, *shugo* of Aki and Kai, who committed suicide on Mount Tokusa 十賊山 (Yamanashi District, Kai Province; present-day Kōshū). Nobumitsu's eldest son, Takeda Nobushige, became *shugo* of Kai in 1423. Nobumitsu's wife, Nobushige's mother, was the daughter of a certain Oyamada Yasaburō 小山田弥三郎 of the Taira [Ōzōshi, 2002, p. 841]. The *Kamakura Ōzōshi* thus makes clear that at the beginning of the fifteenth century the Oyamada of Kai claimed descent from the Taira. It is noteworthy that the *shugo* of the eminent Takeda warrior house considered it possible to form a marital alliance with them. Evidently, by the early fifteenth century the Oyamada held lands and a certain influence in Tsuru, although they were most likely not yet regarded as rulers of the entire district.

The Oyamada house was destroyed in 1582, during the conquest of the Takeda domain by the allied armies of Oda Nobunaga and Tokugawa Ieyasu; Oyamada Nobushige, the last head of the house, and his closest relatives were executed. This is probably why relatively few documents relating to the history of the Oyamada have survived. At the beginning of the twenty-first century, Japanese historians, drawing on the memorial registers (*kuyōchō* 供養帳) of the Indōin 引導院, a temple belonging to the monastery complex on Mount Kōya, established the names of the rulers of Tsuru District and the order in which they succeeded one another.

Recent studies have shown that during the Sengoku period Tsuru District was ruled by six lords of the Oyamada house:

1. Oyamada Nobunaga 小山田信長, posthumous name (partial) Kōun 耕雲 (dates unknown) [2];
2. Oyamada Yatarō 小山田弥大郎, posthumous name Gizan 義山 (?–1508, Eishō 5, 5th month, 12th day);
3. Oyamada Etchū no kami Nobuari 小山田越中守信有, posthumous name Ryōen 涼苑 (?–1541, Tenbun 10, 12th month, 2nd day);

[2] Here and further in parentheses, the years of life are indicated.

4. Oyamada Yasaburō Dewa no kami Nobuari 小山田弥三郎出羽守信有, posthumous name Keizan 契山 (?–1552, Tenbun 21, 1st month, 23rd day);
5. Oyamada Yasaburō Nobuari 小山田弥三郎信有, posthumous name Chōin 桃隠 (1540, Tenbun 9–1565, Eiroku 8, 8th month, 20th day?);
6. Oyamada Dewa no kami Nobushige 小山田出羽守信茂 (1540, Tenbun 9–1582, Tenshō 10, 3rd month) [Takeda, 2015, p. 225–234][3].
7. In Edo-period sources, however, Oyamada Yasaburō Nobuari (Chōin 桃隠) was mistakenly identified with Oyamada Nobushige. Until relatively recently, Japanese historians therefore knew of only five generations of heads of the Oyamada house, not six, since No. 5, Oyamada Yasaburō Nobuari, was omitted (see, for example, [Isogai, 1977, p. 64]). The headship passed both "vertically", from father to son (Oyamada Nobunaga to Oyamada Yatarō; Oyamada Yatarō to Oyamada Etchū no kami Nobuari; Oyamada Dewa no kami Nobuari to Oyamada Yasaburō Nobuari), and, probably, "horizontally", from brother to brother (Oyamada Etchū no kami Nobuari[4] to Oyamada Dewa no kami Nobuari; Oyamada Yasaburō Nobuari to Oyamada Nobushige) [Takeda, 2015, p. 225, 228–229, 231][5].

Oyamada House and the rise of Takeda Nobutora as *Sengoku Daimyō*

Documents issued by members of the Oyamada house, or addressed to them, that date from the fourteenth and fifteenth centuries have practically not survived. The exception is a charter bearing the personal signature (*kaō*) of Oyamada Nobunaga, dated the 24th day of the 9th month of Meiō 8 (1499), and addressed to the monastery of Kōgakuji 向嶽寺. The main estates of Kōgakuji lay in the Kuninaka region, which was under the authority of the Takeda *shugo*, but the monastery also held lands in the village of Tahara in Tsuru District. By this decree Nobunaga restored to the monastery those holdings, which it had lost in the recent "turmoil", the feud between Takeda Nobumasa and his son Nobutsuna 信縄 (?–1507). The document mentions that the monastery's former rights were restored after Nobumasa and Nobutsuna had reconciled [Takeda, I, No. 8, p. 6].

Information about the Oyamada appears in entries of various Kai chronicles dating from the sixteenth century. In an entry for Entoku 4 (1492), the compiler of

[3] Oyamada Nobushige used the titles Sahyōe no jō 左兵衛尉, Saemon no daibu 左衛門大夫, and Dewa no kami 出羽守 in his correspondence and documentation at various times.

[4] Isogai Masayoshi conceded that Etchū no kami could be the brother of Oyamada Yatarō [Isogai, 1977, p. 64].

[5] From the above list, it follows that the three Gunnai rulers had the same personal name — Nobuari. Marushima Kazuhiro offered the following logical explanation for this phenomenon: 1) the name Nobuari was adopted to assert the authority of the heir in the eyes of Oyamada's vassals and thereby prevent dangerous strife between different factions; 2) this name marked the headship in the house of Oyamada [Marushima, 2013, p. 133].

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

the *Katsuyama ki*[6] 勝山記 noted that "turmoil began" in Kai Province [Katsuyama ki, 2001, p. 220]. In that year Takeda Nobumasa, *shugo* of Kai, abdicated in favor of his eldest son, Takeda Nobutsuna. Nobutsuna's younger brother, Aburakawa (Takeda) Nobuyoshi 油川信恵 (?–1508), however, also laid claim to the headship of the Takeda house, and Nobumasa, though formally retired, sided with his youngest son. In 1498 father and eldest son were reconciled and the strife ended, with Nobutsuna remaining *shugo* of Kai. After Nobutsuna's death in 1507, he was succeeded by his eldest son, Takeda Nobutora (then known as Nobunao). Aburakawa Nobuyoshi, however, opposed his nephew, hoping to take his place as ruler of Kai. On the fourth day of the fifth month of Eishō 5 (1508), a decisive battle took place in the Kuninaka region of Kai. Forces loyal to Nobutora defeated the supporters of Nobuyoshi, who died along with his three sons and many of his warriors.

On the 5th day of the 12th month of the same year, another battle took place in the Kuninaka area, apparently the final episode of this internecine strife. Troops loyal to Takeda Nobutora prevailed over the army of the Tsuru district, which invaded Kuninaka. Among the fallen enemies of Nobutora, the *Katsuyama ki* mentions Oyamada Yatarō, the son of Oyamada Nobunaga and the second ruler of the Gunnai (Tsuru district) of the Sengoku period, as well as an "innumerable" number of his warriors. The chronicle also states that "lord Kudō" and Oyamada Heizō, probably vassals of Oyamada Yatarō, survived and "appeared" (*goshūsshi* 御出仕) in Nirayama in Izu province, that is, they expressed their willingness to serve Ise Moritoki 伊勢盛時 (Hōjō Sōun, founder of the powerful Hōjō clan, ?–1519) [Katsuyama ki, 2001, p. 224].

On the fifth day of the twelfth month of the same year, another battle took place in the Kuninaka region, evidently the final episode of this internecine strife. Troops loyal to Takeda Nobutora defeated the army of Tsuru District, which had invaded the Kuninaka. Among Nobutora's enemies who fell, the *Katsuyama ki* names Oyamada Yatarō, the son of Oyamada Nobunaga and the second ruler of Gunnai (Tsuru District) in the Sengoku period, together with an "innumerable" host of his warriors. The chronicle also states that "lord Kudō" and Oyamada Heizō, probably vassals of Yatarō, survived and "presented themselves" (*goshusshi* 御出仕) at Nirayama in Izu Province. In other words, they declared their readiness to serve Ise Moritoki 伊勢盛時 (Hōjō Sōun, founder of the powerful Hōjō house, ?–1519) [Katsuyama ki, 2001, p. 224].

The *Katsuyama ki* passage allows several important conclusions. First, in the power struggle between the young Takeda Nobutora and his uncle Aburakawa Nobuyoshi, the Oyamada house supported the latter. Family ties may have played a role: according to some later genealogies, the second wife of Takeda Nobumasa,

[6] *Katsuyama ki* (Records of Katsuyama, also *Myōhōji ki* 妙法寺記 — "Records of Myōhōji"), a medieval historical chronicle (originally untitled, both names were given in the Tokugawa period). Its first part contains records of various events, primarily related to the spread of Buddhism in Japan, beginning in ancient times. The second (main) part is a chronicle covering a period of nearly a century (1466–1563), compiled by monks of the Nichiren school of Jōzaiji Temple (in the area of Fujikawaguchiko, Yamanashi prefecture) and one of its subordinate monasteries. It is a valuable source on the history of Tsuru district and Kai province in the late Middle Ages [Yamanashi, 2001, p. 15–17].

who was the mother of Nobuyoshi and of his brother Iwade Tsunayoshi (Tsunamitsu), came from the Oyamada house (according to Hirayama Yū, she was a sister of Oyamada Nobunaga) [Oyamada, 1988, p. 52; Hirayama, 2019, p. 69][7].

Second, after the defeat and death of Nobuyoshi, his ally Oyamada Yatarō remained strong enough to continue the war and invade the Kuninaka. The Oyamada thus had considerable military resources with which to challenge Takeda Nobutora, *shugo* of Kai Province.

Third, the flight of a vassal and scion of the Oyamada house to Izu Province attests to close ties between the Oyamada and Hōjō Sōun. The Oyamada were evidently on good, possibly allied, terms with Sōun at the turn of the fifteenth and sixteenth centuries, which allowed them to pursue a foreign policy independent of the Takeda. The Oyamada were also connected by marriage with the Imagawa daimyō, who were themselves linked to the Hōjō by kinship and alliance. According to Edo-period genealogical records, Yatarō was married to a daughter of Kazurayama Tsunasada, the ruler of Suntō District in Suruga Province, which points to close ties with the Imagawa house (the Kazurayama were Imagawa vassals). Two sisters of Yatarō's wife were married, respectively, to Seno Kazuhide, a scion of a cadet branch of the Imagawa, and to Hōjō Ujitoki, the second son of Hōjō Sōun, who became heir to the head of the Bitchū Kazurayama house [Oyamada, 2011, p. 139]. If these later genealogical lists are reliable, Yatarō, who sided with Aburakawa Nobuyoshi, was related to both the Imagawa and the Hōjō and could well have counted on their help against Takeda Nobutora.

However, in this conflict the Oyamada took one side in a succession struggle within the Takeda house; they did not challenge Takeda supremacy in Kai as such. In the autumn of Eishō 6 (1509), the army of Takeda Nobutora invaded Tsuru District and burned the post town of Kawaguchi 河口宿 (present-day Fujikawaguchiko). In the twelfth month of the same year, two high-ranking vassals of the Oyamada were killed: Shimo no Kendan 下ノ険断 and Yoshida no Yōshoki 吉田ノ要書記 [Katsuyama ki, 2001, p. 224]. The source gives not personal names but the titles of offices in the administrative system of Tsuru District created by the Oyamada.

According to the chronicler, peace was concluded in 1510 between the Kuninaka and Tsuru District, that is, between Takeda Nobutora[8] and the head of the Oyamada house [Katsuyama ki, 2001, p. 224]. Apparently, soon afterward (possibly in the same year), the Takeda and Oyamada became related by marriage: a scion of the Oyamada house married Nobutora's younger sister. This marriage in effect ended the armed clash between the two houses.

The vicissitudes of turmoil and war in Kai at the beginning of the Sengoku period described above show that in the late fifteenth and early sixteenth centuries the Oyamada enjoyed considerable independence in foreign affairs and commanded an

[7] The genealogical list in question is the "Genealogy of the Oyamada House of Gunnai, Kai Province" (*Kōshū Gunnai Oyamada-ke keizu* 甲州郡内小山田家系図) from the personal library of the historian Oyamada Ryōzō. It seems that this historical source requires further verification.

[8] Which member of the Oyamada family became the husband of Takeda Nobutora's sister is not completely clear, but the event itself is confirmed by the genealogies of the Edo period.

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

army that was significant by the standards of the time. They joined one side in the internal feud of the Takeda house at their own discretion, and likewise chose of their own accord to establish kinship ties, in effect forming alliances, with the daimyō of neighboring lands who could be enemies of the Takeda. At the same time, the Oyamada nominally acknowledged themselves as vassals of the Takeda. For example, the name of Oyamada Nobunaga contains the character 信 (*nobu*), a "hereditary" character in the names of the Takeda *shugo* of Kai.

The reconciliation between Takeda Nobutora and Oyamada Etchū no kami in 1510 marked the beginning of a gradual increase in the Oyamada's dependence on the Takeda house. The rulers of Gunnai were obliged to take part in Nobutora's wars on his side. Thus, the Oyamada supported the *shugo* of Kai when Ōi Nobusato 大井信達 (?–?), a scion of a junior line of the Takeda house and an influential lord of Nishi District in Kai, rebelled against Nobutora.

In 1515 (17/10/Eishō 12) the army of Takeda Nobutora approached the fortress–residence of Nobusato. Despite the numerical advantage, it eventually withdrew, suffering serious losses. According to *Katsuyama ki*, Takeda warriors drove the horses into the swampy rice flood fields in the vicinity of the castle. Nobutora's forces probably moved at night and were poorly oriented. Twenty military commanders and one to two hundred warriors were killed, including Oyamada Yamato-no kami [Katsuyama ki, 2001, p. 224]. Ōi Nobusato was also supported by the *daimyō* Imagawa Ujichika, but this rebellion was soon pacified.

In 1515 (Eishō 12, 10th month, 17th day), the army of Takeda Nobutora approached the fortress-residence of Ōi Nobusato. Despite its numerical advantage, it eventually withdrew with heavy losses. According to the *Katsuyama ki*, the Takeda warriors drove their horses into the flooded, swampy rice fields near the castle. Nobutora's forces probably advanced at night and were poorly oriented. Twenty commanders and one to two hundred warriors were killed, among them Oyamada Yamato no kami [Katsuyama ki, 2001, p. 224]. Ōi Nobusato was also supported by the daimyō Imagawa Ujichika, but the rebellion was soon pacified.

The Oyamada were also actively involved in Takeda Nobutora's difficult campaigns against the Imagawa daimyō. According to the *Utsunoyama no ki* 宇津山記, Imagawa troops invaded Kai in 1515 and built a fortress at Katsuyama (present-day Kōfu), which became an outpost from which Imagawa warriors launched attacks on various parts of Kai Province [Utsunoyama no ki, 1930, p. 192; Ōdai ki, 2011, p. 187] [9].

In 1517, battles between Oyamada detachments and the Imagawa army were frequent. According to the *Katsuyama ki*, on the twenty-ninth day of the twelfth month of Eishō 13, Kobayashi Kunai no jō, a vassal of the Oyamada, marched

[9] *Ōdai ki* talks about the construction of a fortress in Katsuyama, and the *Utsunoyama no ki* tells about the stationing of a detachment of the Imagawa army in Katsuyama castle. *Utsunoyama no ki* ("Notes at Mount Utsunoyama") are diary and travel entries by the poet Sōchō (1448–1532), containing both his poems and references to various events. Sōchō lived in the Imagawa domain for a long time. *Ōdai ki* 王代記 is a medieval temple chronicle transmitted at Fugenji Monastery 普賢寺 at Ōimata Kubo Hachiman Shrine 大井俣窪八幡 (Yamanashi, Yamanashi prefecture), includes records of events from mythical antiquity ("age of the gods") to the early Tokugawa period, an important source on the history of Kai province.

against the Imagawa. In Tsuru District, local residents were forced to flee the ravages of war to the island of Unoshima in Lake Kawaguchi. At the end of Eishō 13, Imagawa forces captured Yoshida castle [Katsuyama ki, 2001, p. 226]. On the first day of the first month of Eishō 14 (early 1517), Kobayashi Owari nyūdō, another Oyamada commander, approached Arakura[10]. From the second day of the month his warriors fiercely assaulted Yoshida castle, where the Imagawa forces had entrenched themselves, and on the twelfth day of the same month the Imagawa army was obliged to abandon it [Katsuyama ki, 2001, p. 226].

Finally, the peace negotiations were crowned with success, and on the 2nd day of the 3rd month of the 14th year of Eishō (1517), Imagawa's troops left Katsuyama castle and returned to Suruga [Ōdai ki, 2001, p. 187; Utsunoyama no ki, 1930, p. 192]. In the 5th month of the 15th year of Eishō (1518), peace was restored between "Suruga" (Imagawa) on the one hand and "Kai province" (Takeda) and "Tsuru district" (Oyamada) on the other [Katsuyama ki, 2001, p. 226]. Thus, Oyamada Etchū no kami helped Takeda Nobutora repel Imagawa Ujichika's attack on Kai, and Tsuru district became the scene of fierce fighting. In this military campaign, the Oyamada acted as subordinate allies rather than vassals of Takeda. It is noteworthy that in the *Katsuyama ki* record on the conclusion of peace, "Tsuru district" is mentioned separately along with "Kai province" and "Suruga" as one of the contracting parties, and not as part of the Takeda domain. This is probably one of the pieces of evidence of the preservation of Oyamada's considerable external independence in 1518.

Finally, the peace negotiations succeeded, and on the second day of the third month of Eishō 14 (1517) the Imagawa troops left Katsuyama castle and returned to Suruga [Ōdai ki, 2011, p. 187; Utsunoyama no ki, 1930, p. 192]. In the fifth month of Eishō 15 (1518), peace was restored between "Suruga" (the Imagawa), on the one hand, and "Kai Province" (the Takeda) and "Tsuru District" (the Oyamada), on the other [Katsuyama ki, 2001, p. 226]. Thus, Oyamada Etchū no kami helped Takeda Nobutora repel Imagawa Ujichika's attack on Kai, and Tsuru District became the scene of fierce fighting. In this campaign the Oyamada acted as subordinate allies rather than as vassals of the Takeda. It is noteworthy that the *Katsuyama ki* entry on the conclusion of peace names "Tsuru District" separately, alongside "Kai Province" and "Suruga", as one of the contracting parties, rather than as part of the Takeda domain. This is probably one of the pieces of evidence that the Oyamada retained considerable independence in external affairs as late as 1518.

Meanwhile, the peace with the Imagawa proved unstable. In 1521 (Eishō 18, 2nd month, 27th or 28th day), Imagawa troops invaded the Kawauchi region of Kai from Suruga [Ōdai ki, 2001, p. 187; Enzan, 2001, p. 113][11]. Shortly before that, on the eighteenth day of the second month of the same year, Takeda Nobutora visited the house of Kobayashi Kunai no jō, one of the Oyamada's principal vassals, and the next day went to Nakatsumori, the residence of Oyamada Etchū no kami [Katsuyama ki, 2001, p. 228]. It is logical to assume that the purpose of these visits was to

[10] Present Fujiyoshida.

[11] *Enzan Kōgaku Zen'an Shōnendaiki* 塩山向嶽禅庵小年代記 ("Small Chronicle of the Zen Abode of Enzan Kōgaku") is a chronicle compiled in the Kōgakuji Monastery (Kōshū, Yamanashi prefecture) of the Rinzai Zen school, covering the period from 1376 to 1769.

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

strengthen relations with the Oyamada and, possibly, to discuss joint military plans against the Imagawa. Nobutora's personal visits to the residences of the Oyamada and Kobayashi suggest that Oyamada Etchū no kami was at that time rather an ally of the Takeda than a subordinate: the *shugo* of Kai could not count on his unconditional and automatic support, even if Etchū no kami formally recognized Nobutora's suzerainty. Nobutora had to negotiate to secure the help of the Oyamada house. In the same year, 1521, Nobutora won two major victories over the Imagawa army, at Iidagawara (Kōfu) and at Jōjōgawara [Kōyō nikki, 2001, p. 87; Ōdai ki, 2001, p. 187; Enzan, 2001, p. 113][12].

In 1528, Takeda Nobutora issued a *tokuseirei* 徳政令 (debt-relief decree), which eased the debt burden of the inhabitants of Kai: (1) loans contracted within three years before the date of the proclamation were annulled; (2) for debts of later date, the debtor was permitted to repay only the principal, without accrued interest [Katsuyama ki, 2001, p. 230]. The chronicler reports that in Daiei 8, the year the decree was promulgated, heavy rains fell on the sixteenth day of the fifth month, and on the seventeenth day a flood damaged the crops in both the irrigated rice fields and the dry fields [Katsuyama ki, 2001, p. 229]. The *tokuseirei* was evidently intended to mitigate the effects not only of these recent natural disasters but also of the internal turmoil and incessant wars with neighboring daimyō that had shaken Kai in the late fifteenth and early sixteenth centuries. According to the *Katsuyama ki*, Nobutora's edict, which the chronicle calls *gojōi* 御上意 (literally "supreme will"), applied to the whole of Kai, including the possessions of the Oyamada house. Its adoption further strengthened the Takeda house's dominance over Kai.

Nevertheless, the Oyamada house evidently still retained considerable independence in both external and internal affairs. In 1529 an event occurred that became one of the turning points in the relationship between the Takeda and the Oyamada. According to the *Katsuyama ki*, the roads from the Kuninaka were blocked that year, which means that Tsuru District was placed under a blockade imposed by Takeda Nobutora. The chronicle does not report the reasons for such harsh measures. On the twentieth day of the 6th month of Kyōroku 2 (1529), the mother of Oyamada Etchū no kami Nobuari went to Tōtōmi Province and met with her sister [Katsuyama ki, 2001, p. 230]. The sister was the wife of Sena Kazuhide, a high-ranking Imagawa vassal and a scion of a cadet branch of that house. The mother of the ruler of Tsuru District had evidently turned to her sister with a request for mediation to resolve the conflict between the Oyamada and the Takeda.

According to the *Katsuyama ki*, on the eighteenth day of the tenth month the mother of Dewa no kami returned to Kai. The chronicle describes how she was received in Tsuru. On the banks of the Fuji River, on her way to Nakatsumori, her son's residence, she was met by one hundred of the Oyamada's "close" retainers (*kinjūshū* 近習衆, probably identical to the *umamawari*, the "guards" of the *sengoku daimyō*), who wore swords with gilded scabbards at their belts. On the way to

[12] *Kōyō nikki* 甲陽日記 — "Kai's Diary", also known as *Kōhakusai ki* 高白斎記 ("Records of Kōhakusai"). The chronicle was probably written by Komai Kōhakusai (?–?), a vassal of the Takeda house who drafted the *Kōshū hatto-no shidai* law code. The *Kōhakusai ki* records the events from 1498 to 1553, it is one of the most important sources on the history of the Takeda family.

Nakatsumori she stopped in turn at the estates of the Oyamada's principal vassals: Kobayashi Izumi no kami, Kobayashi Owari no kami, and "lord Shinkurō of Kurami" [Katsuyama ki, 2001, p. 230]. The diplomatic mission of the mother of the head of the Oyamada house was probably a success. The chronicler reports that on the fifteenth day of the eleventh month of the same year the roads were reopened, and that on the same day a *munebetsusen* 棟別銭 tax was imposed on Tsuru District [Katsuyama ki, 2001, p. 230].

This incident was likely connected with Takeda Nobutora's intention to impose a "house" tax (*munebetsusen* 棟別銭) on Tsuru District. In 1522, seeking funds for the war effort, Nobutora had levied the *munebetsusen* on the Kuninaka region under his control, including the lands of temples and shrines [Enzan, 2001, p. 113]. It may be assumed that in 1529 he demanded that Oyamada Dewa no kami introduce the tax in Gunnai and, when the latter refused, blockaded the roads into the district.

The blockade was effective in two respects. On the one hand, it was an economic measure: the inhabitants of the mountainous Gunnai region could not fully supply themselves with food and other goods. On the other hand, it was surely no coincidence that the blockade began in the sixth month, when a stream of pilgrims made their way every year to Mount Fuji. On the approaches to the mountain in Tsuru District there were checkpoints controlled by the Oyamada, and the tolls collected there for passage to Fuji were an important source of revenue for the Oyamada treasury, which the closing of the roads from the Kuninaka cut off. The decline in the number of pilgrims also harmed the shrines of Gunnai (the Sengen shrines 浅間神社), where the deity of Fuji was worshipped, and "diminished" the sacred power of the *kami*, which was thought to "depend" on the faith and reverence of the people. All this forced the Oyamada to make concessions and to burden their lands with the *munebetsusen*. Most likely the funds collected were used for military purposes, although how they were distributed is entirely unclear.

Thus, the forced consent of Oyamada Etchū no kami Nobuari to the taxation of Tsuru District was an important milestone in the transformation of the Oyamada from de facto independent allies into vassals of the Takeda, and in the integration of Tsuru into the administrative system of the Takeda domain.

In 1533, Takeda Nobutora's residence in Kōfu burned down. In the same year Oyamada Etchū no kami built a mansion of seventy *tsubo* in Kōfu, the political center of the Takeda domain (*bunkoku*) [Katsuyama ki, 2001, p. 232]. This undoubtedly attests to the further integration of the Oyamada into the vassal system of the Takeda house. As is well known, in the Muromachi period the provincial military governors (*shugo*) maintained estates in Kyoto, the seat of the Ashikaga shoguns, their overlords. In the Tokugawa period, likewise, the daimyō who ruled the *han* 藩 domains invariably built residences in Edo. In both cases, keeping a mansion in the political center of the shogunate was a visible sign of subordination and vassalage.

It is unclear why Takeda Nobutora and his entourage chose not to exterminate the Oyamada but to content themselves with their subjugation in 1510. Perhaps they took into account the long-standing ties between the two houses, including ties of kinship, and the fact that the Oyamada, though embroiled in feuds within the Takeda house, had never challenged its supremacy in Kai. Moreover, the final elim-

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

ination of the Oyamada would have required a renewed commitment of forces at a time of political instability within Kai and in the face of formidable external adversaries, such as the Hōjō and the Imagawa. Later, as they expanded the boundaries of their domain, the Takeda lords alternated between physically eliminating recalcitrant lords in other lands and incorporating them, after "pacification", into their vassal band.

In sum, from about the end of the fifteenth century to the early 1530s the relationship between the Oyamada and the Takeda underwent a significant transformation. At the turn of the fifteenth and sixteenth centuries the Oyamada, while formally recognizing the suzerainty of the Takeda, were in practice able to conduct military and foreign policy independently of the *shugo* of Kai. After the military defeat and death of Oyamada Yatarō in 1508, peace was concluded between the Takeda and the Oyamada in 1510. Oyamada Etchū no kami Nobuari then consistently supported Takeda Nobutora, both during the internal turmoil in Kai and in the wars against the Imagawa and the Hōjō.

The Oyamada house was evidently weakened by Yatarō's death and the defeat of his army, and in 1509 it could not repel the invasion of Nobutora's army. The peace of 1510 therefore amounted in effect to the subjugation of the Oyamada, who apparently found it impossible to resist Nobutora's superior forces. At the same time, amid the political consolidation of the localities and the rise of the Imagawa and Hōjō domains, the Oyamada, who evidently did not aspire to the status of provincial rulers, had little choice but to ally themselves with one of the contending powers, and they "chose" the Takeda. An awareness of the harsh realities and fear for the survival of the house seem to have predetermined their long-term loyalty. No rebellion or betrayal of the Takeda by the Oyamada is recorded between the peace of 1510 and 1582, when Oyamada Nobushige refused to admit Takeda Katsuyori to Tsuru District, although he had recently promised him refuge at Iwadono castle.

The hereditary lords of Tsuru most likely saw considerable benefit in remaining loyal to the Takeda daimyō. Nobutora and his son Harunobu (and, for a time, Katsuyori) won victories, achieved external expansion, and provided Kai, Tsuru included, with a measure of security against enemy invasion. In return for obedience, the Oyamada received what amounted to a guarantee for their ancestral lands amid the incessant wars of the Sengoku period. Thus the Oyamada's loyalty to the Takeda was at once forced (for the sake of survival) and voluntary (for the sake of gain), and it was reinforced by long-standing ties between the two houses, reaching back at least to the early fifteenth century (recall Takeda Nobumitsu and his wife from the Oyamada house).

The period from 1510 to the late 1520s and early 1530s can be called transitional. As early as 1518 the Oyamada made peace with "Suruga" (the Imagawa) separately from the Takeda, and Nobutora, together with relatives and prominent vassals, visited the residences of the Oyamada (in 1521 and 1532), visits that the compiler of the *Katsuyama ki* thought worth recording. Thus, from about 1510 to the early 1530s the Oyamada did not lose all freedom of action in military and foreign affairs. The construction of their residence in Kōfu, however, marked the steady trend toward their becoming "senior hereditary vassals" (*fudai*) of the Takeda house.

References

1. Enzan kōgaku zen'an shōnendaiki. *Yamanashi ken shi*. *Shiryō hen* 6. Chūsei 3, Jō. *Kennai kiroku* [Small Chronicle of the Zen Abode of Enzan Kōgaku. *History of Yamanashi Prefecture. Historical sources.* Vol. 6: *Middle Ages*. Part 3–1. *Sources from the prefecture*]. Kōfu: Yamanashi nichinichi Shinbunsha, 2001, pp. 102–131 (in Japanese).
2. Higashiyotsuyanagi Fumiaki. Gunnai Oyamada-shi no metsubō. *Kai Oyamada-shi Ronshū. Sengoku daimyo to kunishū*. Vol. 5 [Higashiyotsuyanagi Fumiaki. The Fall of the Oyamada Clan of the Gunnai. *In:* Marushima Kazuhiro (ed.) *Oyamada clan from Kai — collection of articles. Sengoku daimyo and kunishū*]. Tokyō: Iwata Shōin, 2011, pp. 57–80 (in Japanese).
3. Hirayama Yū. *Takeda Nobutora. Kutsugaesareru akugyaku mudō setsu* [Hirayama Yū. *Takeda Nobutora. Refuted concept about cruel atrocities*]. Tokyō: Ebisu kōshō shuppan, 2019 (in Japanese).
4. Horiuchi Tooru. Takeda–shi no ryōgoku keisei to Oyamada–shi. *Kai Oyamada-shi Ronshū. Sengoku daimyo to kunishū.* Vol. 5 [Horiuchi Tooru. Formation of the principality of the Takeda clan and the Oyamada clan. *In:* Marushima Kazuhiro (ed.) *Oyamada clan from Kai — collection of articles. Sengoku daimyo and kunishū*]. Tokyō: Iwata Shōin, 2011, pp. 247–284 (in Japanese).
5. Isogai Masayoshi. *Teihon. Takeda Shingen* [Isogai Masayoshi. *Final Version: Takeda Shingen*]. Tokyō Shinjinbutsu Ōraisha, 1977 (in Japanese).
6. Kamakura Ōzōshi. *Yamanashi ken shi. Shiryō hen* 6. Chūsei 3, Ge. Kengai kiroku [Kamakura Ōzōshi. *History of Yamanashi Prefecture. Historical Sources*. Vol. 6: *Middle Ages*. Part 3–2. *Sources from outside the Prefecture*]. Kōfu: Yamanashi nichinichi Shinbunsha, 2002, pp. 840–850 (in Japanese).
7. Katsuyama ki. Yamanashi ken shi. Shiryō hen 6. Chūsei 3, Jō. Kennai kiroku [*History of Yamanashi Prefecture. Historical sources*. Vol. 6: *Middle Ages.* Part 3–1. *Sources from the prefecture*]. Kōfu: Yamanashi nichinichi Shinbunsha, 2001, pp. 195–244 (in Japanese).
8. Komine Yumi. Oyamada-shi no Gunnai shihai ni tsuite. *Komazawa shigaku* [Komine Yumi. On the dominance of the Oyamada clan over the Gunnai. *Komazawa. Historical Sciences*]. 1981. No. 28, pp. 41–66 (in Japanese).
9. Kōyō nikki. *Yamanashi ken shi. Shiryō hen* 6. Chūsei 3, *Jō. Kennai kiroku* [The Diary of Kai province. *History of Yamanashi Prefecture. Historical sources.* Vol. 6: *Middle Ages.* Part 3–1. *Sources from the prefecture*]. Kōfu: Yamanashi nichinichi Shinbunsha, 2001. pp. 83–101 (in Japanese).
10. Kuroda Motoki. *Sengoku ki ryōiki kenryoku to chiiki shakai* [Kuroda Motoki. *Territorial power of the Sengoku period and local society*]. Tokyō: Iwata Shōin, 2009 (in Japanese).
11. Marushima Kazuhiro. *Gunnai Oyamada-shi* [Marushima Kazuhiro. *The Oyamada clan of the Gunnai*]. Tokyō: Ebisu kōshō shuppan, 2013 (in Japanese).
12. Marushima Kazuhiro. Kai Oyamada–shi no keifu to seiji dōkō. *Kai Oyamada-shi Ronshū. Sengoku daimyo to kunishū.* Vol. 5. [Marushima Kazuhiro (ed.). *Oyamada clan from Kai — collection of articles. Sengoku daimyo and kunishū*]. Tokyō: Iwata Shōin, 2011, pp. 7–56 (in Japanese).

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

13. Nakazawa Shinkichi. Gunnai Oyamada-shi dankan. *Kai Oyamada-shi Ronshū. Sengoku daimyo to kunishū.* Vol. 5 [Nakazawa Shinkichi. Fragmentary pieces of information about the Oyamada clan. *In:* Marushima Kazuhiro (ed.). *Oyamada clan from Kai — collection of articles. Sengoku daimyo and kunishū*]. Tokyō: Iwata Shōin, 2011a, pp. 105–126. (in Japanese).
14. Nakazawa Shinkichi. Takeda Nobutora to Gunnai Oyamada-shi. *Kai Oyamada-shi Ronshū. Sengoku daimyo to kunishū.* Vol. 5 [Nakazawa Shinkichi. Takeda Nobutora and the Oyamada clan of the Gunnai. *In:* Marushima Kazuhiro (ed.). *Oyamada clan from Kai — collection of articles. Sengoku daimyo and kunishū*]. Tokyō: Iwata Shōin, 2011b, pp. 81–104 (in Japanese).
15. Nishikawa Kōhei. Sōron. Kai Genji no jitsuzō to kenkyū no kiseki. *In:* Nishikawa Kōhei (ed.). *Kai Genji ichizoku* [Nishikawa Kōhei. General Overview: The True Image of Kai Genji and the Trajectory of Previous Research. *In:* Nishikawa Kōhei (ed.). *Kai Genji's Clan*]. Shirizu Chūsei Kantō bushi no kenkyū. Vol. 32. Tokyō: Ebisu kōshō shuppan, 2021, pp. 6–45 (in Japanese).
16. Ōdai ki. *Yamanashi ken shi. Shiryō hen* 6. Chūsei 3, Jō. *Kennai kiroku* [Ōdai ki. *History of Yamanashi Prefecture. Historical sources*. Vol. 6: *Middle Ages.* Part 3–1. *Sources from the prefecture*]. Kōfu: Yamanashi nichinichi Shinbunsha, 2001, pp. 132–194 (in Japanese).
17. Oyamada Ryōzō. Gunnai Oyamada-shi no keifu. *Gunnai kenkyū* [Oyamada Ryōzō. Genealogy of the Oyamada clan of the Gunnai. *Gunnai kenkyū*]. 1988. No. 2, pp. 46–56 (in Japanese).
18. Oyamada Ryōzō. Gunnai Oyamada-shi. Takeda-shi to no kankei. *Kai Oyamada-shi Ronshū. Sengoku daimyo to kunishū.* Vol. 5 [Oyamada Ryōzō. Oyamada clan of the Gunnai. Relations with the Takeda clan. *In:* Marushima Kazuhiro (ed.). *Oyamada clan from Kai — collection of articles. Sengoku daimyo and kunishū*]. Tokyō: Iwata Shōin, 2011, pp. 131–158 (in Japanese).
19. Sasamoto Shōji. *Sengoku daimyō Takeda-shi no kenkyū* [Sasamoto Shōji. *Study of the sengoku daimyō of Takeda clan*]. Kyoto: Shibunkaku shuppan, 1993 (in Japanese).
20. Shibatsuji Shunroku. *Sengoku daimyō Takeda-shi ryō no shihai kōzō* [Shibatsuji Shunroku. *The Structure of the rule of sengoku daimyo of Takeda clan*]. Tokyo: Meicho shuppan, 1991 (in Japanese).
21. Shibatsuji Shunroku, Kuroda Motoki (ed.) *Sengoku ibun. Takeda-shi hen.* Vol. 1 [Shibatsuji Shunroku, Kuroda Motoki (ed.) *Documentary heritage of the Sengoku period. Takeda clan*]. Tokyō: Tōkyōdō shuppan, 2002 (in Japanese).
22. Shibatsuji Shunroku, Hirayama Yū, Kuroda Motoki, Marushima Kazuhiro et al. (eds) *Takeda-shi kashindan jinmei jiten* [Shibatsuji Shunroku, Hirayama Yū, Kuroda Motoki, Marushima Kazuhiro et al. (eds) *Dictionary of Names of Takeda Clan Vassals*]. Tokyō: Tōkyōdō shuppan, 2015 (in Japanese).
23. Tamekaze-shū. *Yamanashi ken shi. Shiryō hen* 6. Chūsei 3, *Ge. Kengai kiroku* [Tamekaze's Collection. *History of Yamanashi Prefecture. Historical Sources.* Vol. 6: *Middle Ages.* Part 3–2. *Sources from outside the prefecture*]. Kōfu: Yamanashi nichinichi Shinbunsha, 2002, pp. 862–870 (in Japanese).
24. Ueno Haruo. *Kai Takeda-shi. Sengoku shi sōsho* [Ueno Haruo. *The Takeda clan (Kai Province). Sengoku History Series*]. Tokyō: Shinjinbutsu ōraisha, 1972 (in Japanese).

25. Utsunoyama no ki. *Shinkō gunsho ruijū. Zatsubu.* Part 3 [Records at Mount Utsunoyama. *Newly corrected thematic collection of various books. Section "Miscellaneous"*]. Vol. 21. Tokyō: Naigai shōseki, 1930, pp. 189–195 (in Japanese).
26. Watanabe Ken'ichi. Sengoku daimyō Takeda–shi no kenryoku kōzō. Takeda-shi to Anayama-shi Oyamada-shi to no kankei. *In:* Marushima Kazuhiro (ed.) *Kai Oyamada-shi Ronshū. Sengoku daimyo to kunishū.* Vol. 5 [Watanabe Ken'ichi. The power structure of the sengoku daimyō of Takeda clan. Relations of the Takeda clan with the Anayama clan and the Oyamada clan. In: Marushima Kazuhiro (ed.) *Oyamada clan from Kai — collection of articles. Sengoku daimyo and kunishū*]. Tokyō: Iwata Shōin, 2011, pp. 227–246 (in Japanese).
27. *Yamanashi ken shi*. *Shiryō hen* 6. Chūsei 3, *Jō. Kennai kiroku* [*History of Yamanashi Prefecture. Historical sources.* Vol. 6: *Middle Ages.* Part 3–1. *Sources from the prefecture*]. Kōfu: Yamanashi nichinichi Shinbunsha, 2001 (in Japanese).
28. Yata Toshifumi. *Nihon Chūsei Sengoku-ki kenryoku kōzō no kenkyū* [Yata Toshifumi. *Study of the power structure of the Sengoku period of Medieval Japan*]. Tokyō: Hanawa Shōbō, 2004 (in Japanese).

Информация об авторе

Полхов Святослав Александрович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра японских исследований Института востоковедения РАН, г. Москва, Россия; cjr-ran@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0003-4705-7488.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 07.04.2026; одобрена рецензентами 30.05.2026; принята к публикации 01.06.2026; опубликована 01.10.2026.
Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Svyatoslav A. Polkhov — Ph. D. (Hist.), Senior Research Fellow, Centre for Japanese Studies, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; cjr-ran@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0003-4705-7488.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 07.04.2026; approved after reviewing 30.05.2026; accepted for publication 01.06.2026; published 01.10.2026.
The author has read and approved the final manuscript.

HISTORY OF THE EAST
Universal History
ИСТОРИЯ ВОСТОКА
Всеобщая история

Научная статья Исторические науки
УДК 39(676.1):271.22
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-473-493

Социокультурная традиция в эпоху модерна: пример старообрядцев Уганды

Дмитрий Михайлович Бондаренко
Институт востоковедения РАН, Москва, Россия
d.bondarenko@ivran.ru, https://orcid.org/0000-0003-2020-3553

Аннотация. Статья основана на полевых материалах. На примере православных старообрядцев Уганды рассматривается проблема преемственности и изменчивости социокультурной традиции в эпоху модерна. Показывается, что, с одной стороны, традиция не остается неизменной, в том числе потому, что она перерабатывает и вбирает в себя принесенные извне новшества. С другой стороны, она сохраняет неизменность в своих фундаментальных характеристиках. Не существует «несовременных» или «не до конца осовремененных» культур. Их современное многообразие образует «множественность модернов», и это многообразие обусловлено именно различиями в социокультурных традициях, предшествовавших модерну, и, следовательно, вариантах интериоризации ими внешних влияний, в первую очередь — влияния культур западного модерна. В частности, угандийские старообрядцы, желая оставаться людьми нашего времени, но отрицая постколониальный глобалистский вариант модерна, конструируют свой особый «традиционалистский модерн». При этом они сами оказываются порождением модерна как широкого феномена, одним из его неисчислимых воплощений в современном мире.

Ключевые слова: традиция, модерн, Уганда, старообрядчество, ритуал, религиозность, антиглобализм

Благодарности: За помощь в организации экспедиций и участие в сборе полевого материала автор благодарен о. Н. Е. Бобкову, В. Л. Кляусу и А. О. Лапушкиной.

Для цитирования: Бондаренко Д. М. Социокультурная традиция в эпоху модерна: пример старообрядцев Уганды. *Ориенталистика*. 2026;9(3):473–493. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-473-493.



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

© Бондаренко Д. М., 2026
© Ориенталистика, 2026

Original article History studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-473-493

Sociocultural Tradition in Modernity: The Case of Old Believers in Uganda

Dmitri M. Bondarenko

Institute of Oriental Studies Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, d.bondarenko@ivran.ru, https://orcid.org/0000-0003-2020-3553

Abstract. The article is based on fieldwork. Using the example of Orthodox Old Believers in Uganda, the problem of the continuity and variability of sociocultural tradition in modernity is examined. It is shown that, on the one hand, tradition does not remain unchanged, in particular because it processes and absorbs innovations brought from outside. On the other hand, it remains unchanged in its fundamental features. There are no "non-modern" or "not fully modernized" cultures. Their contemporary diversity constitutes a set of "multiple modernities," and this diversity is determined precisely by the differences in pre-modern sociocultural traditions and, consequently, by the ways in which they internalize external influences, primarily the influence of Western modern cultures. In particular, Ugandan Old Believers, wishing to remain people of our time but rejecting the post-colonial globalist version of modernity, construct a specific "traditionalist modernity" of their own. At the same time, they themselves turn out to be a product of modernity as a broad phenomenon, one of its countless incarnations in the contemporary world.

Keywords: tradition; modernity; Uganda; Old Believers; ritual; religiosity; anti-globalism

Acknowledgments: The author is grateful to Father N. E. Bobkov, V. L. Klyaus, and A. O. Lapushkina for their assistance in organizing expeditions and participating in collecting field data.

For citation: Bondarenko D. M. Sociocultural Tradition in Modernity: The Case of Old Believers in Uganda. *Orientalistica*. 2026;9(3):473–493. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-473-493.

Введение: от множественности социокультурных традиций к множественности модернов

По справедливому утверждению П. Скальника, «десятилетиями в африканистике (как и в востоковедении. — *Д. Б.*) противопоставлялись традиция и современность. Это было и оксиденталистской предвзятостью, и игнорированием способности традиций изменяться, модернизироваться, даже быть двигателями современности» [Skalník, 2011, p. 143]. Само постулирование «традиции» и «современности» как противостоящих друг другу «отсталой» незападной и «передовой» западной общественных моделей ныне выглядит

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

© Bondarenko D. M., 2026
© Ориенталистика, 2026

проявлением не научного, а политизированного колониалистского мышления, идущего из эпохи, когда в обосновании нуждалась колониалистская практика (см.: [Pels, 1997, p. 176–177]). Однако к нынешнему моменту анализ колониальных и постколониальных обществ как мира особых модернов, а не арены противоборства предшествовавшей модерну местной «традиции» с единственной возможной западной «современностью» (модерном), стал широко распространенным, может быть, даже господствующим, пусть и не абсолютно. «Больше не является удовлетворительным проводить жесткие различения между традицией и современностью и полагать, что первая всегда предшествует второй; они сосуществуют, и именно это их соприсутствие — то, что приводит к изменению и прогрессу» [Ellis, Ter Haar, 2004, p. 189].

По сути дела, «множественность модернов» [Eisenstadt, 2000; др.] и есть многообразие в полном смысле слова современных культур и цивилизаций, обусловленное именно различиями в их социокультурных традициях, существовавших до модерна, и, следовательно, в вариантах переработки и интеграции ими внешних влияний, в первую очередь — культур западного модерна, чье влияние к концу так называемой эпохи Великих географических открытий, т. е. к окончанию раннего Нового времени, стало глобальным. В сегодняшнем мире нет «несовременных» культур и цивилизационных общностей (культурных ареалов); просто все они современны по-своему [Robbins, 2001; Ellis, Ter Haar, 2004; Cooper, 2005, p. 142–149; Bhambra, 2007; Wickramasinghe, 2011, p. 34–37]. В частности, постколониальные общества — это общества, модернизированные особым образом [Prakash, 2002], точнее — множеством особых образов, а не «недомодернизированные». Обосновывая тезис о множественности модернов, Ш. Айзенштадт писал, что «наилучший способ понять современный мир, т. е. объяснить историю модерна, — это увидеть его как историю постоянного конструирования и реконструирования множественности культурных программ» [Eisenstadt, 2000, p. 2]. Автор полностью согласен с этим постулатом [Бондаренко, 2022, с. 40–42] и, как и Ш. Айзенштадт, убежден в том, что «модерн и вестернизация не идентичны друг другу» [Eisenstadt, 2000, p. 2] (см. также: [Schuerkens, 2003]). Здесь уместно процитировать еще одного классика обществознания второй половины XX — начала XXI в. — С. Хантингтона [Хантингтон, 2007, с. 110]: «…модернизация не обязательно означает вестернизацию. Не-западные общества могут модернизироваться и уже сделали это, не отказываясь от своих родных культур и не перенимая оптом все западные ценности, институты и практический опыт. При этом какие бы преграды на пути модернизации ни ставили не-западные общества, они бледнеют на фоне тех преград, которые воздвигаются перед вестернизацией… Модернизация, напротив, усиливает эти культуры и сокращает относительное влияние Запада. На фундаментальном уровне мир становится более современным и менее западным». По тому же поводу отечественный ученый З. И. Левин писал: «Восток желал модернизации, но на восточный лад, без вестернизации, к которой он психологически не был готов — и потому, что вестернизация враждебна традиционному обществу, и потому, что в массовом сознании она воспринималась как новое издание колониализма» [Левин, 2008, с. 83].

Каждую культуру отличает уникальная традиция; в определенном смысле, культурная традиция и есть культура в ее динамическом — социо-историческом — аспекте. Это не есть «традиция» в понимании тех, кто противопоставляет ее «современности». Культурная традиция не статична, ее изменчивость и преемственность отражают изменчивость и преемственность во времени в культуре и обществе. Вследствие саморазвития или перемен, спровоцированных внешним влиянием, культура может принимать новые формы во всех своих сферах, но эти формы сохраняют сущностную преемственность от предшествовавших им. Как писал М. Дж. Херсковиц, «поскольку принятие в расчет всех релевантных факторов — один из основополагающих принципов научного метода, должен в полной мере учитываться тот культурный фундамент, на котором произошли перемены, и место устоявшейся традиции в выработке ответов на инновацию» [Herskovits, 1962, p. 7].

Свой общетеоретический постулат о том, что каждая культура или культурный ареал базируется на особой социокультурной традиции, которая складывается очень долго, но, сложившись, остается неизменной в своих фундаментальных чертах несмотря ни на какие влияния, М. Дж. Херсковиц положил в основу концепции социокультурной истории субсахарской Африки [Herskovits, 1962]. Действительно, несмотря на все колоссальные перемены, произошедшие по ходу истории, включая ее колониальный и (не охваченный ушедшим из жизни в 1963 г. М. Дж. Херсковицем) постколониальный периоды, культуры Африки южнее Сахары и сегодня сохраняют свою идентичность, оставаясь именно африканскими культурами по сути. А это означает, что вне видимых новшеств они по-прежнему базируются на присущих им издавна основаниях (подробно см.: [Бондаренко, 1995; Бондаренко, 1997; Bondarenko, 2005; др.]).

Пример угандийских православных старообрядцев демонстрирует яркий случай одновременно динамики социокультурной традиции и ее сохранности, преемственности в фундаментальных чертах в современной Африке к югу от Сахары. Причем когда речь идет об Африке наших дней, учет религиозного фактора особенно значим, поскольку «субсахарская Африка — явно одно из самых религиозных мест в мире» [Lugo, Cooperman, 2010, p. 3] (см. также, например: [Martin, 2009; Lugo, Cooperman, 2010, p. 1, 20]). Как отмечают Б. ван ден Торен и У. Й. де Вит, «Африка дает примеры того, что современность не ведет автоматически к секуляризации» [Van den Toren, De Wit, 2015, p. 153] (см. также: [Holder, Sow, 2013; Harries, 2016]). Актуальность религиозного пласта сознания африканцев в наши дни — не просто следствие его «неискорененности» в колониальные и постколониальные времена. Она «…означает реакцию на западную модель модернизации (но не полный отказ от нее) … Это способ быть частью современного мира, и в то же время она знаменует стремление быть связанными с местными традициями» [Ellis, Ter Haar, 2004, p. 195] (см. также: [Nyamnjoh, 2000; Мосейко, 2001; Willis, 2013, p. 219–221]). Что же касается именно Уганды, то опыт исследования в ней православных старообрядцев в общем контексте религиозной и общественной жизни страны требует если не всецело согласиться с С. Пенначини, утверждающей, что в ней «религия продолжает быть решаю-

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

щим фактором человеческого существования» [Pennacini, 2019, p. 131], то уж бесспорно признать религиозный фактор одним из важнейших.

Православные старообрядцы Уганды: обретение «истинной веры»[1]

История старообрядчества в Уганде началась по историческим меркам недавно — в 1991 г. Тогда священник Александрийской православной церкви о. Иоаким Чиимба вышел из канонической Церкви и присоединился к греческому старообрядческому Синоду противостоящих. О существовании старообрядчества он знал с 1970-х гг., когда учился в Ленинградской духовной семинарии. Наделенный харизмой и даром убеждения, о. Иоаким энергично проповедовал, и вокруг него образовался круг последователей. Уже в 1991 г. он основал две старообрядческие общины — в бедном окраинном районе столицы страны Кампалы Мперерве, где тогда жил, и в деревне Накабаале, в которой вырос, примерно в 120 км к востоку от нее. Однако в 1998 г. его приход во имя свв. Иоакима и Анны присоединился к униатской Сирогреческой антиохийской православной католической церкви в Африке. Впрочем, всего год спустя о. Иоаким вступил в контакт с Бостонским синодом Святой православной церкви Северной Америки и в 2000 г. был принят в молитвенное общение с ней, став клириком Православной церкви в Африке/Уганде. Тем не менее в 2004 г. о. Иоаким вернулся в Синод противостоящих и пробыл в нем до 2007 г., когда присоединился к Истинно-православной церкви Америки.

Наконец в 2012 г. о. Иоаким обратился с письмом к Митрополиту Московскому и всея Руси, предстоятелю Русской православной старообрядческой церкви (РПСЦ) Корнилию, в котором заявил о своем желании присоединиться к этой Церкви. РПСЦ — не единственная старообрядческая Церковь в России, но можно предположить, что о. Иоаким обратился именно к ее главе потому, что она крупнейшая по числу адептов, самая известная среди старообрядческих Церквей, и информация о ней наиболее доступна. Кроме того, далеко не все старообрядческие согласия признают священство, тогда как РПСЦ признает, и это наверняка было важно для священника о. Иоакима. Его прошение было удовлетворено: по решению Совета митрополии он был приглашен в Москву и 22 мая 2013 г. рукоположен в сан священника Русской православной старообрядческой церкви. По возвращении в Уганду о. Иоаким приложил усилия для расширения своей паствы и организации ее жизни в соответствии со старообрядческими традициями, в чем ему оказывала духовную и — довольно скромную, но постоянную — финансовую поддержку Московская митрополия. Однако 9 января 2015 г. о. Иоаким Чиимба скончался в возрасте 66 лет от неожиданно проявившейся неизлечимой болезни.

[1] Этот раздел написан на основе полевых материалов, собранных научным коллективом под руководством автора данной статьи в ходе полевых исследований в Уганде в 2017–2019 гг. и уже использовавшихся им в более ранних публикациях, в частности: [Бондаренко, 2018a; Бондаренко, 2018b]. Об экспедиции российских антропологов в Уганду см.: [Бондаренко, Лапушкина, 2017a; Бондаренко, Лапушкина, 2017б; Бондаренко, Туторский, 2020].

Новый священник, о. Иоаким Валусимби, до перехода под влиянием о. Иоакима Чиимбы в старообрядчество сначала католик, а затем — священник Александрийской православной церкви, был возведен в сан в Москве 20 сентября 2015 г. В конце 2023 г. также в Москве в сан были возведены еще несколько угандийских старообрядцев. Московская митрополия РПСЦ продолжает поддерживать единоверцев в Уганде, несмотря на ограниченность своих финансовых возможностей. Важнейшее значение для укрепления связей российских и угандийских единоверцев имел визит в Уганду главы РПСЦ митрополита Корнилия в июле 2024 г. Вскоре после него, в конце того же года, на Освященном соборе РПСЦ было принято решение об учреждении в Уганде архиерейской кафедры (об истории старообрядчества в Уганде подробнее см.: [Бобков, 2017; Бондаренко, 2018; Бочков, 2025]).

Сегодня в Уганде живет несколько сотен старообрядцев в четырех населенных пунктах — столице страны Кампале (в основном — в районе Мперерве) и трех деревнях (Капеке, Кисоджо и Накабаале), находящихся на большом расстоянии и от Кампалы (до 130 км), и друг от друга (до 250 км). Причем ни в одном из этих селений старообрядцы не составляют даже значимого меньшинства жителей. Поэтому круг общения старообрядцев образуют в основном люди иных вероисповеданий. Они часто преобладают даже среди родственников старообрядцев, включая близких.

Поскольку старообрядчество появилось в Уганде недавно, большинство старообрядцев в ней не были рождены в этой вере, но осознанно перешли в нее из других вероисповеданий — протестантизма различных деноминаций (главным образом англиканства), католицизма, православия Александрийского патриархата или ислама, — посчитав, что «прежние обряды были неправильными» [интервью 9][2]. Смена религии — явление для Африки ни в коей мере не исключительное и не новое. Однако почему эти люди решили пойти на такой шаг? Что оказалось для них настолько притягательным в старообрядчестве по сравнению с их предшествующим религиозным опытом? Почему они считают свою новую веру лучше старой? Некоторые наши информанты говорили, что, переходя в новую веру, они надеялись на бóльшую поддержку со стороны старообрядческой Церкви в земной жизни (например, в получении бесплатной медицинской помощи или финансировании обучения детей). Однако для абсолютного большинства среди них главные причины смены вероисповедания лежали в плоскости духовной: по словам многих собеседников, они осознали, что именно старообрядчество есть «истинная религия» [Бондаренко, 2018а, с. 176].

Но почему они так решили? И что такое в их понимании «истинная религия»? Главным доводом всех проповедников, когда они убеждали людей следовать за ними, было именно утверждение, что старообрядчество — это истинная вера, а любая другая вера (не только исламская или «языческая», но и христианская — греко-православная, католическая, англиканская и т. д.) — ложная. Как они это аргументировали? Как рассказывал старооб-

[2] Пронумерованный перечень интервью, взятых автором у жителей Уганды во время полевой работы в 2017 и 2018 гг. и цитируемых или упоминаемых в данной статье, см. в ее конце в качестве Приложения.

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

рядческим иерархам в Москве о. Иоаким Чиимба, прося принять его приход в лоно РПСЦ, он и его последователи отказались от молитвенного и литургического общения с Александрийским патриархатом из-за его перехода на «новый» (григорианский) календарь со «старого» (юлианского) и участия в экуменическом движении — деяний, РПСЦ категорически осуждаемых [*Заседание…*, 2013; *Христиане…*, 2013; Гусев, 2015, с. 2; Бобков, 2017, с. 30]. Однако буквально единицы из наших информантов упоминали вопрос о календаре, и едва ли многие из них знают само слово «экуменизм». Объяснение же, почему старообрядчество — истинная вера, которое о. Иоаким Чиимба давал, убеждая людей принять его, по их воспоминаниям, заключалось в том, что старообрядцы строго соблюдают древнейший комплекс христианских обрядов во всей его полноте и неизменности. Согласно такой логике, это означало, что старообрядцы практикуют наиболее правильный способ прославления Бога и обращения к Нему. Как сказала пожилая женщина, «я сменила религию, потому что узнала, что эта религия соблюдает самый древний, первоначальный канон поклонения Богу» [интервью 4]. Сорокалетний мужчина же сообщил: «Я перешел в старообрядчество, когда узнал, что это старейшая христианская религия. Поэтому и перешел: то, что эта религия — старейшая из христианских, важно потому, что она осталась неизменной с древнейших времен» [интервью 47]. Характерны и слова пожилого мужчины: «Я стал старообрядцем около 15 лет назад. Я был католиком, но мне сказали, что православие — это изначальная религия, из которой вышли все другие христианские религии, и поэтому я перешел в старообрядчество» [интервью 48]. Сам о. Иоаким Валусимби, по его словам, перешел из греко-православных в старообрядцы именно тогда, когда о. Иоаким Чиимба объяснил ему, что «русское православие ближе к первоначальному христианству, чем греческое» [интервью 8].

Именно древность и, как утверждалось, следовательно, сохранение неизмененным изначального ритуала представлялись новообращенным признаками и залогом правильного исповедования веры — ее истинности. Ритуал ценен для наших респондентов вне своей семантики — как таковой. Более того, красочность и пышность православного ритуала сами по себе оказывали психологическое воздействие на потенциальных новообращенных: многие из них, особенно протестанты, были впечатлены им и сделали вывод, что православные «сильнее верят в Бога» [интервью 18, 43]. Когда нашим собеседникам задавался вопрос о главных отличительных чертах старообрядчества, они говорили о различиях между ним и их прежними вероисповеданиями не в догматике, а в ритуалах. Чаще всего, конечно, упоминалось двуперстное крестное знамение. Например: «О. Иоаким Чиимба верил, что англикане молятся недостаточно часто и крестятся неправильно. Я и сам думал об этом, о. Иоаким же подтвердил, что это так и есть» [интервью 33]. Даже о. Иоаким Валусимби ответил так: «Христианство — истинная религия, но католики и прочие (не-старообрядцы. — *Д. Б.*) молятся неправильно: когда крестятся, они складывают пальцы не так, как надо» [интервью 8]. Лишь считанные респонденты могли объяснить семантику этого ритуального действия. Некоторые респонденты к двуперстному крестному знамению

добавляли крещение троекратным погружением в воду (а не окроплением, как в западных Церквях), старый календарь, количество ежедневных служб, одеяние священников, убранство алтарей, обязанность женщин покрывать головы в церкви, своеобразие свадебного обряда и т. п., т. е. внешние, символические отличия без знания и мысли о том, какие особенные аспекты старообрядческой догматики они визуализируют.

Что же касается догматических различий между старообрядчеством и другими христианскими деноминациями, то очень немногие (причем, что характерно, среди не только старообрядцев, но и других христиан, с которыми мы общались как в Уганде, так и в других странах Африки) могли сказать что-то именно о догматических, а не ритуальных различиях между ветвями христианства. Большинство же респондентов прямо признавались, что не имеют о догматических расхождениях никакого понятия, а некоторые даже уверяли, что их вообще нет. По словам одного из респондентов, бывшего англиканина, он стал православным старообрядцем, просто поддавшись влиянию о. Иоакима Чиимбы, и он «и сегодня по-прежнему не чувствует разницы между англиканским и православным христианством, еще не понял отличия православия от англиканства» [интервью 36]. Для этих людей истинная религия — в первую очередь не истинное вероучение, а «правильный» комплекс обрядов и ритуалов. В этом отношении характерный пример угандийского старообрядца являл собой Алекс Чакка, создатель одной из четырех старообрядческих общин — в деревне Кисоджо. Крещеный в католической вере, он стал старообрядцем в 1999 г., потому что, по его словам, осознал, что старообрядчество — это «правильный способ вознесения молитвы». Алекс пояснил: «Некоторые практики православной Церкви, которых нет в католической, я посчитал присущими истинной религии. Двуперстие, крещение не окроплением, а троекратным погружением в воду — это то, что должно быть в истинной религии: я читал обо всем этом в Библии. Старообрядцы практикуют религию так, как описано в Библии». Он также рассказал, что, когда убеждал людей переходить в старообрядчество, объяснял им именно это: в частности, что истинно правильный способ крещения — троекратным погружением, потому что так оно описано в Библии. Более того, Алекс заявил: «Я не знаю разницы между христианами и не-христианами: я никогда не посещал места поклонения не-христиан» [интервью 23].

Таким образом, угандийские старообрядцы не знают о догматических расхождениях между их, «истинной», и другими религиями и не задумываются о них. По-настоящему им важен ритуал. Тот, кто совершает правильный комплекс ритуалов, исповедует и практикует истинную религию. Вера же в то, что твоя религия — истинная, дает надежду на перемены к лучшему. Только 15,4% из 122 опрошенных старообрядцев назвали свое финансовое положение «очень хорошим» или «хорошим», но 96,6% ответили «да» на вопрос: «Верите ли Вы, что Бог дарует богатство и здоровье тем, в ком сильна вера?» В интервью, например, один из информантов прямо сказал: «Когда я стал старообрядцем, моя жизнь изменилась к лучшему: я перестал болеть» [интервью 35]. Тем не менее, как подчеркивалось выше, прагматические, земные мотивы веры — далеко не единственные и не самые важные для

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

угандийских старообрядцев. Еще в большей степени это касается дававшихся информантами этических и социальных объяснений значения религии в их жизни («Религия помогла мне понять, что хорошо, а что — нет. Она изменила мою жизнь: у меня нет дурных привычек, мой образ жизни скромен», или: «Христианство предохраняет от греха», «Благодаря религии у меня в душе царит мир», и т. п., с одной стороны, и «Религия важна, потому что Церковь устанавливает крепкую дружбу между людьми и оказывает большую помощь», «Религия сотворила нечто невероятное в моей жизни — она дала мне хороших друзей и позволяет жить счастливо», «Религия объединяет меня с другими людьми и направляет в жизни — это очень важно» и т. д. — с другой [интервью 5, 15, 31, 32, 36, 37, 50]).

Прежде всего для этих людей «быть христианином значит верить в загробную жизнь» [интервью 25, 27, 33, 36, 43]. Хорошая же загробная жизнь достижима только, если исповедуется истинная религия. Как объяснила одна из немногих образованных старообрядок, «религия дает нам надежду на вечную жизнь — жизнь после смерти — и веру в то, что мы созданы для какой-то цели. Вот почему мы должны быть ответственными за то, как живем — за нашу жизнь как христиан: испрашивать прощения, молиться, читать Библию и следовать заповедям» [интервью 10]. Многие респонденты, описывая, что значит для них вера, употребляли слово «надежда».

Итак, для того, чтобы иметь лучшую жизнь сейчас и по-настоящему хорошую жизнь в загробном мире, не может быть ничего важнее, чем практиковать истинную религию, понимаемую как строгое соблюдение ритуалов. Считающийся самым древним, первоначальным и неизменным способ совершения ритуалов осознается как единственно правильный. Именно единственно правильный способ совершения ритуалов отличает истинную религию. И только истинная религия есть религия эффективная, т. е. могущая обеспечить благополучие в этом и том мире. Большинство опрошенных сменили вероисповедание, потому что поверили: именно старообрядцы наиболее полно и предельно точно соблюдают изначальные христианские обряды.

Ритуал для угандийских старообрядцев — больше, чем неотъемлемая часть религии. В известном смысле для них он и есть сама религия и даже сама жизнь, так как их образ жизни диктуется религией, понимаемой прежде всего именно как ритуал. Ритуал безоговорочно более существенен для этих людей, чем догматическая доктрина или «чистая» вера в Бога как не подкрепляемая ритуальными актами убежденность в Его существовании и всемогуществе. Такое восприятие очень характерно не только для наших респондентов, но вообще для африканцев [Brenner, 1989], и объяснение этому видится в следующем: автохтонные африканские религии не доктринальны, т. е. — в противоположность «религиям Книги», они не имеют теологии и комплекса ясно сформулированных, не подвергающихся верующими сомнению и не требующих для них доказательств догматов. Они основаны на перерастающем в убежденность ощущении эффективности ритуального действия. Последователи таких религий верят именно в это — в эффективность ритуала. А чтобы оставаться эффективным, ритуал не должен изменяться после того, как его одобрили высшие силы. Если ритуал перестанет соблюдаться

строго в изначальном виде, он утратит эффективность. Более того: за искажение одобренного ими способа поклонения и обращения к ним высшие силы могут наслать на людей кары и бедствия.

Вера в эффективность ритуала выражает фундаментальные черты архаического мышления: синкретизм рационального и иррационального и игнорирование причинно-следственных связей между явлениями. В частности, люди верят, что могут добиваться рациональной цели (например, гарантировать обильный урожай) иррациональным путем — совершив соответствующий желанной цели ритуал; при этом они не задаются вопросом о том, как, допустим, совершение жертвоприношений может стать причиной необходимого посевам дождя. Вера в эффективность ритуала для достижения практических целей также отражает очень важную черту картины мира людей архаических культур: в ней нет «этого света» — «дольнего» земного мира, и «того света» — радикально отличающегося от него «горнего» трансцендентного мира. Мир един, целен и населен людьми и духами их предков. Посредством ритуала люди испрашивают у предков всяческие блага. С течением времени люди становятся предками, а предки возвращаются в человеческий облик, вселяясь в тела новорожденных.

В автохтонных африканских культурах культ предков лежит в основе системы верований, а следовательно — также мировоззрения и картины мира людей (см., например: [Fortes, 1965; Бондаренко, 1996; Grinker et al., 2010, p. 283–322]). Еще в начале XX в. выдающийся исследователь африканских культур П. А. Тэлбот подчеркивал, что «не может надеяться оценить мысли и чувства черного человека тот, кто не сознает, что для него мертвые — не мертвые, но живые с полным обладанием всеми своими способностями, включая память, и наделенные бóльшими дарованиями и возможностями, чем когда они были на земле» [Talbot, 1926, p. 298]. Культ предков требует постоянного поддержания правильных отношений с ними, поскольку люди верят, что в зависимости от того, как потомки к ним относятся, предки могут вознаградить их всеми мыслимыми благами, но могут и уничтожить мир, некогда ими же и созданный. Поэтому те модели поведения в любой сфере жизни, которые предполагают точное следование заветам предков и доказали свою безопасность с точки зрения реакции предков на них, т. е. модели, которым следуют из поколения в поколение, заведомо предпочитаются любым ранее не опробованным. Новизна как таковая видится чем-то рискованным и, следовательно, нежелательным, ведь реакция предков на новшество непредсказуема, и лучше не рисковать ее проверять. Этой логикой определяется характер автохтонных культур субсахарской Африки — «постфигуративный» в терминологии М. Мид [Мид, 1983, с. 322–361], или «холодный», по К. Леви-Строссу [Леви-Стросс, 1994]. Главная черта таких культур — именно то, что в них каждое новое поколение ориентируется на опыт предыдущих, идеал «постфигуративных», или «холодных», культур — постоянное «простое воспроизводство» самих себя в движущемся по кругу времени. В этом контексте важным оказывается не только неизменяемый ритуал сам по себе: вся человеческая жизнь превращается в цепь ритуализированных поведенческих актов.

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

Несомненно, подобное мировидение резонирует со старообрядческим восприятием ритуала, при котором он «не просто… особый способ поклонения, но… целый образ жизни» [Button, 2015, p. 2]. Но как такое может быть? С одной стороны, христианство принципиально отличается от архаических религий: это типичная религия Книги — доктринальная, догматическая и теологическая, основанная на вере в истинность Слова, а не на непосредственной эффективности ритуала. Христианство утверждает, что мир четко разделен на «этот» и «тот», и что подлинные ценности трансцендентны — они торжествуют в «том мире», ассоциируемом с загробной жизнью. С другой стороны, африканские культуры претерпели важные изменения с момента прихода в соприкосновение с арабами и европейцами (пусть на территории современной Уганды это и произошло позже, чем в большинстве других регионов континента, — только в середине XVIII и второй половине XIX в. соответственно).

Следует отметить, что русские старообрядцы никогда не соглашались с обвинениями «новостильников» в подмене сущности веры ритуалом — в «ошибочном принятии ритуала за сущность» религии [Cherniavsky, 1966, p. 2]. Они неизменно утверждали, что, изменив обряд, патриарх Никон и его последователи исказили православную веру. Именно это на самом деле всегда было наиболее важно для них. Они настаивают на соблюдении древнейших обрядов, потому что считают их выражением истинной веры, — можно сказать, истинной религиозной — христианской — догматики [Chistyakov, n. d.]. И это то, что угандийские старообрядцы (вероятно, за исключением покойного о. Иоакима Чиимбы и еще буквально нескольких человек) не различают в своих душах и умах: неразрывность веры и ритуала, когда ритуал — средство сделать веру действенной, выражая ее правильным способом, и эффективность ритуала как такового, когда ритуальный акт превращается в своего рода невербализованную веру. Во втором случае фактически нет необходимости в доктрине (вероучении) для обращения к высшей силе — Богу, а Книга (Библия) важна в первую очередь как источник знания о том, как совершать обряды (возносить молитву) изначальным и, следовательно, правильным, а потому эффективным способом.

Для понимания явления угандийского старообрядчества важно четко зафиксировать, что именно восприятие ритуала как основы и сути религии, а не отрицание экуменизма, показывает преемственность взглядов его адептов от аутентичного африканского мировидения. Отрицание же экуменизма, наоборот, не укладывается в его парадигму: лежащий в основе африканского мировидения культ предков не предполагает убежденности в существовании одного единственного истинного вероисповедания. Жителям каждой деревни, членам любого племени и т. п. покровительствуют именно их предки. Духи наших предков не более реальны, истинны или действенны, чем духи предков соседей. Просто наши предки влияют на наши жизни, а их предки — на их жизни. То есть отрицание экуменизма — это проявление неаутентичных, принесенных монотеизмом аспектов сознания африканцев. Ритуалистическое же восприятие христианства указывает как раз на то, что взгляды угандийских последователей старообрядчества сохраняют основ-

ные элементы исконного африканского мировоззрения. Таким образом, континуитет и разрыв с аутентичной африканской ментальностью совмещаются в сознании угандийских старообрядцев.

Ритуалистичность же ментальности в контексте африканских культур может быть объяснена подчеркнутой выше фундаментальной исторической ролью культа предков не только в системе верований, но и в определении мировидения и способа поведения людей. «Независимо от того, насколько ритуал расширяет или сужает возможности человека в каком-либо практическом смысле, он всегда предлагает предельную связность космоса, в котором человек занимает особое место. Этот космос переживается как цепочка состояний или порядок существования, который надежно помещает человека в поле действия и в соответствии с конечными целями всех действий» [Bell, 1992, p. 141]. В автохтонных африканских культурах поведение людей было ритуализированным, потому что в их мировидении, сформированном культом предков, домены людей и высших сил не были отделены друг от друга. Жизнь виделась непрерывным процессом взаимодействия с предками. В христианстве или исламе молитва — акт односторонний: Бог не обязан отвечать на нее и тем более удовлетворять просьбу молящегося — воздаяние свершается, но за гранью этого мира. Духи предков же вознаграждают и наказывают здесь и сейчас, люди всецело зависят от их отношения. Чтобы умилостивить предков, недостаточно точно выполнять религиозные обряды — необходимо постоянно вести себя так, чтобы не прогневить их. То есть в аутентичных африканских культурах ритуализированное поведение является способом постоянного общения с духами предков. Каждое действие эффективно само по себе, и его эффективность прямо пропорциональна тому, насколько правильно оно ритуализировано.

Исторически религии определяли мировосприятие и способы поведения людей. Однако религии могут изменяться (или даже вытесняться агностицизмом и атеизмом), тогда как сложившиеся на их основе культурные традиции еще очень долго остаются по своей сути прежними. Наши респонденты унаследовали ритуализм и восприняли христианство в этом контексте. Поиск «истинной религии» как «правильного» ритуала привел их к старообрядчеству. Они действительно христиане. Унаследованный от дохристианской африканской культуры ритуализм не мешает им верить в единого Бога, в Исуса[3] Христа как Сына Божьего и Спасителя и в загробную жизнь в идеальном мире горнем, принципиально отличном от мира дольнего, т. е. иметь трансцендентное мировидение. Только путь к христианскому спасению души они видят непосредственно в ритуале. Этот акцент на ритуальном аспекте религии исторически присущ африканцам, но он типичен для обыденного сознания в любой культуре. Угандийские старообрядцы не в большей мере «ритуалисты», чем «образцовые» христиане европейского средневековья и чем многие неискушенные в теологии современные верующие в странах и регионах, традиционно относимых к христианскому миру.

[3] У старообрядцев принято написание «Исус», а не «Иисус».

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

Заключение: «традиционалистский модерн» «духовных антиглобалистов»

Анализ феномена угандийских старообрядцев, сколь бы малочисленны они ни были, может способствовать более ясному пониманию вопроса о фундаментальной сохранности и в то же время динамичности африканской социокультурной традиции, в частности, в связи с важным явлением современной религиозности в субсахарской Африке.

Многие исследователи обоснованно утверждают, что в наши дни подлинная христианская религиозность проявляется в основном за пределами исторического христианского мира, что центр христианства переместился на глобальный Юг, включая Африку южнее Сахары (см., например: [Jenkins, 2002; 2006; Sanneh, 2003; Akinade, 2010; Ogbonnaya, 2017]). История старообрядцев в Уганде открывает еще один новый лик христианства на африканском континенте — не только, возможно, самый неожиданный и недавно появившийся, но и наиболее консервативный, в частности, в противоположность очень широко распространившемуся и продолжающему распространяться, в том числе в Уганде, обновленческому пятидесятничеству. Пример угандийских старообрядцев показывает, как постколониальная религиозность людей, ищущих свое место в современном (модерном) мире, может приобретать четкую антиглобалистскую направленность. Этот антиглобализм не имеет ничего общего с мировыми экономикой и политикой: большинство угандийских старообрядцев — малообразованные люди, крестьяне и представители городских низов, несведущие в вопросах международных и транснациональных отношений. Их антиглобализм — своего рода духовный антиглобализм.

Некоторые наши респонденты противопоставляли старообрядческую Церковь евангелическим пятидесятническим Церквям, которые резко осуждали: «В этой Церкви ты можешь найти первоначальное учение, первоначальное послание Бога — не как у коммерциализированных евангелических проповедников»; «Пятидесятнические Церкви привлекают людей песнопениями, тем, как они представляют себя, но они не следуют первоначальной христианской традиции, так что все, что они делают, бессмысленно» [интервью 1, 10, 57]. Однако, как бы это ни показалось парадоксальным, старообрядческий антиглобализм и пятидесятническое обновленчество имеют одни и те же корни и основу. Они являют разные лики духовного поворота, происходящего в Африке южнее Сахары в наши дни [Bondarenko, 2019, p. 151–153]. И старообрядчество, и пятидесятничество — реакции на попытки осуществления модернизации по западному образцу, результаты поиска наилучшей современной формы для облечения в нее духовности как имманентного религиозного чувства безотносительно к конкретному вероисповеданию, представляющей собой имманентный элемент аутентичной социокультурной традиции субсахарской Африки, системы ценностей населяющих ее народов (см., например: [Mbiti, n. d., p. 9; Kanu, 2010, p. 152, 157–158; Olasunkanmi, 2015, p. 9]).

Это чувство не сводится к просто вере в «сверхъестественное». Оно означает прежде всего следование образу жизни, основанному на ощущении постоянного присутствия в мире высших сил. Также, казалось бы, неожидан-

но сближает столь непохожие друг на друга вероисповедания, как старообрядчество и пятидесятничество, то, что в них обоих актуализируются недогматические стороны христианства. Однако эти стороны различны. Тогда как пятидесятничество, наряду с другими формами харизматического христианства, апеллирует к эмоциональной стороне, старообрядцы концентрируются на ритуальной. О центральном месте духовности/религиозности в африканских культурах свидетельствует, помимо прочего, то, что она проявляется очень ярко, когда африканцы оказываются в неродной культурной среде, — в диаспоре: «После семьи религия является, пожалуй, самым важным элементом, который мигранты воспроизводят в принимающей стране, и это относится в равной мере к африканцам и мусульманам, и христианам» [Kane, Leedy, 2013, p. 13]. В то же время в самой современной Африке социальные, экономические, политические перемены столь стремительны и драматичны, что те, кто не покидает ее, также вынуждены активно искать новые способы поддержания и выражения своей идентичности.

Вера в аутентичные для Африки анимистические культы в целом подорвана (хотя они и далеки от полного исчезновения, уживаясь с христианством и исламом, чаще всего в формах синкретизма и бирелигиозности, а с недавних пор — и в виде быстро распространяющегося по всему миру неоязычества [Бондаренко, 2022, p. 84–85]). Но в наше время дело не в широте и формах распространения культа предков, а в том, что уже за столетия до прихода колонизаторов он лег в основу автохтонных культур. Только малая часть наших информантов верит в духов предков, и почти все собеседники осуждают односельчан, совершающих анимистические обряды [Бондаренко, 2018а, с. 182–183; Bondarenko, Tutorskiy, 2020, p. 9]. Однако они унаследовали ритуализм и восприняли христианство в контексте автохтонной социокультурной традиции. Поиск «истинной религии» как «правильного» ритуала и привел их в старообрядчество.

Вследствие сохранения в Тропической Африке основ автохтонной социокультурной традиции принятие народами этого региона христианства или ислама не породило революционных изменений в их культурах (как это имело место в эпоху распространения христианства в Европе и в период утверждения ислама на Ближнем Востоке). Именно связанное с культом предков мировидение легло в основу и определяет по сей день, даже вне автохтонного религиозного контекста и вне религиозного контекста вообще, характер африканской социокультурной традиции [Бондаренко, 1996; Бондаренко, 2014, с. 15–17]. Точно так же, как сколь бы атеизированными ни становились современные культуры Европы, они все равно в своей основе напрямую восходят к христианству, являются результатом трансформаций христианских культур на сегодняшний день.

Вера в единого Бога укоренилась в душах большинства африканцев. Однако, несмотря на столь серьезные изменения, в частности, христианство, утвердившееся в субсахарской Африке в основном в уже далекий колониальный период, не подорвало и не трансформировало кардинально первоосновы исторически глубоко доколониальной африканской социокультурной традиции, но оказалось интегрированным, интериоризирован-

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

ным ею, как и прочие проявления внешних влияний на африканские культуры. Христианство (как и пришедший в субсахарскую Африку еще гораздо раньше ислам) воспринимается современными африканцами как традиционная для Африки религия, как часть африканской религиозной и — шире — социокультурной традиции. Однако формы поклонения Ему, утвердившиеся уже немало поколений назад и ныне воспринимаемые самими африканцами (в том числе нашими угандийскими респондентами) как традиционные, — католицизм, англиканство и т. д., если вести речь о христианстве, сегодня у многих не вызывают духовного и эмоционального подъема. Большинство тех, кто не удовлетворен (даже не вполне осознанно) ставшими традиционными для Африки христианскими деноминациями, переходит в подчеркнуто обновленческие пятидесятнические церкви, но некоторые, как угандийские старообрядцы, обращаются к консервативной «изначальной», «неискаженной» вере (о некоторых других подобных примерах в Африке, а также Латинской Америке см.: [Premawardhana, 2018; Carpenedo, 2017]).

Анализ феномена угандийских старообрядцев может внести вклад в понимание сути африканского варианта модерна (или одного из его африканских вариантов). За переходом некоторых угандийцев в старообрядчество стоит их стремление не уйти от современности, но, оставаясь людьми XXI века, найти свой путь в мире модерна, создать его собственный вариант. Обращаясь к старообрядчеству, они стараются найти духовный путь к общественно приемлемому и психологически комфортному положению в социокультурной среде современной Африки и всего глобального мира. Пытаясь избавиться от последствий колониализма, постколониальности и глобализации, они видят в католицизме, англиканстве, пятидесятничестве, исламе часть наследия, от которого они желают отказаться. Но эти люди не обратились и к традиционным африканским верованиям. Они уже глубоко воспринимают свою культурную традицию как христианскую, однако ищут ее «истинную», «первоначальную» форму, и для них «старообрядчество — это прежде всего традиция» [интервью 59]. Отрицая постколониальный глобалистский вариант модерна и принимая старообрядчество как фундамент его собственной альтернативной версии, конструируя свой особый «традиционалистский модерн» — строго христианский, но не постколониальный и глобалистский, эти угандийцы в социокультурном отношении сами оказываются порождением модерна как широкого феномена, одним из его бесчисленных примечательных воплощений в сегодняшнем мире.

Приложение

Цитируемые и упоминаемые интервью

Мперерве (бедный окраинный район столицы Уганды Кампалы)
15.06.2017

Интервью 1: мужчина, 50 лет, ганда, бухгалтер, казначей прихода.
Интервью 4: женщина, 63 года, ганда, санитарка, ныне на пенсии.
Интервью 5: мужчина, 25 лет, ганда, безработный.
Интервью 8: мужчина, 41 год, ганда, священник РПСЦ.

Интервью 9: мужчина, 29 лет, ганда, учитель.
Интервью 10: женщина, 55 лет, ганда, учительница.
21.10.2018
Интервью 57: женщина, 31 год, ганда, санитарка.
Интервью 59: женщина, 21 год, ганда, учительница.
Накабаале (деревня примерно в 120 км к востоку от Кампалы)
18.06.2017
Интервью 15: мужчина, 84 года, сога, крестьянин.
Интервью 18: женщина, 50 лет, сога, крестьянка.
18.10.2018
Интервью 35: мужчина, 90 лет, сога, крестьянин.
Интервью 36: мужчина, 85 лет, сога, крестьянин.
Интервью 37: мужчина, 61 год, сога, крестьянин, дьяк.
Кисоджо (деревня примерно в 130 км к западу от Кампалы)
22.06.2017
Интервью 23: мужчина, 48 лет, ганда, крестьянин, катехизатор.
Интервью 25: мужчина, 55 лет, ганда, крестьянин.
Интервью 27: мужчина, 58 лет, ньянколе, крестьянин.
Интервью 31: женщина, 32 года, ганда, крестьянка.
19.10.2018
Интервью 43: мужчина, 50 лет, ньянколе, крестьянин.
Капеке (деревня примерно в 70 км к северу от Кампалы)
23.06.2017
Интервью 32: мужчина, 40 лет, ганда, крестьянин.
Интервью 33: мужчина, 52 года, ганда, крестьянин.
20.10.2018
Интервью 47: мужчина, 40 лет, ганда, крестьянин.
Интервью 48: мужчина, 66 лет, рунди, крестьянин.
Интервью 50: женщина, 52 года, руанда, крестьянка.

Список литературы / References

1. Бобков Н., о. Старообрядчество в Уганде. Первые шаги. *Традиционная культура*. 2017. № 2. С. 28–34 [Bobkov N., Fr. Old Believers in Uganda: First Steps. *Traditional Culture*. 2017. No. 2, pp. 28–34 (in Russian)].
2. Бондаренко Д. М. Доколониальная Тропическая Африка: межцивилизационное взаимодействие и социокультурная эволюция. *Африка: культура и общество (исторический аспект)*. Отв. ред. И. В. Следзевский, Д. М. Бондаренко, Ю. М. Ильин, В. А. Попов. М.: Институт Африки РАН, 1995. С. 27–40 [Bondarenko D. M. Pre-colonial Tropical Africa: Intercivilizational Interaction and Sociocultural Evolution. *Africa: Culture and Society (Historical Aspect).* Ed. by I. V. Sledzevski, D. M. Bondarenko, Y. M. Ilyin, V. A. Popov. Moscow: Institute for African Studies Press, 1995, pp. 27–40 (in Russian)].
3. Бондаренко Д. М. Культ предков как центральный элемент традиционных религиозно-мифологических систем Тропической Африки. *Африка: общества, культуры, языки (проблемы теории и методологии)*. Отв. ред. И. В. Следзевский, Д.М. Бондаренко. М.: Институт Африки РАН, 1996.

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

С. 81–95 [Bondarenko D. M. Ancestor Cult as the Central Element of Traditional Religious-and-Mythological Systems of Tropical Africa. *Africa: Societies, Cultures, Languages (Problems of Theory and Methodology).* Ed. by I. V. Sledzevski, D. M. Bondarenko. Moscow: Institute for African Studies Press, 1996, pp. 81–95 (in Russian)].

4. Бондаренко Д. М. *Теория цивилизаций и динамика исторического процесса в доколониальной Тропической Африке.* М.: Институт Африки РАН, 1997 [Bondarenko D. M. *The Theory of Civilizations and the Dynamics of Historical Process in Pre-colonial Tropical Africa.* Moscow: Institute for African Studies Press, 1997 (in Russian)].
5. Бондаренко Д. М. Общинность: первооснова историко-культурной и социально-политической традиции субсахарской Африки. *Восток (Oriens)*. 2014. № 2. С. 10–22 [Bondarenko D. M. Communality: A Foundation of Sub-Saharan African Historical, Cultural, and Socio-political Tradition. *Vostok (Oriens)*. 2014. No. 2, pp. 10–22 (in Russian)].
6. Бондаренко Д. М. Из России с верой: появление старообрядчества в Уганде как отражение культурных процессов в современной Африке. *Сибирские исторические исследования*. 2018a. № 1. С. 167–199 [Bondarenko D. M. From Russia with Faith: The Appearance of Orthodox Old Believers in Uganda as a Manifestation of Cultural Processes in Contemporary Africa. *Siberian Historical Research.* 2018a. No. 1, pp. 167–199 (in Russian)].
7. Бондаренко Д. М. Увидеть в капле море: старообрядцы Уганды как отражение культурных процессов в современной Африке. *Антропология Африки: новые объекты исследования.* Отв. ред. О. И. Кавыкин. М.: Институт Африки РАН, 2018b. С. 12–34 [Bondarenko D. M. To See the Ocean in a Drop: Ugandan Old Believers as a Reflection of Cultural Processes in Contemporary Africa. *The Anthropology of Africa: New Research Subjects*. Ed. by O. I. Kavykin. Moscow: Institute for African Studies Press, 2018b, pp. 12–34 (in Russian)].
8. Бондаренко Д. М. *Постколониальные нации в историко-культурном контексте*. М.: Издательский дом ЯСК, 2022 [Bondarenko D. M. *Post-colonial Nations in Historical and Cultural Context.* Moscow: LRC Publishing House, 2022 (in Russian)].
9. Бондаренко Д. М., Лапушкина А. О. У старообрядцев в Уганде. *Азия и Африка сегодня*. 2017a. № 11. С. 51–52 [Bondarenko D. M., Lapushkina A. O. Among Old Believers in Uganda. *Asia and Africa Today.* 2017a. No. 11, pp. 51–52 (in Russian)].
10. Бондаренко Д. М., Лапушкина А. О. Экспедиция в Республику Уганда. *Традиционная культура*. 2017b. № 3. С. 179–191 [Bondarenko D. M., Lapushkina A. O. Expedition to the Republic of Uganda. *Traditional Culture.* 2017b. No. 3, pp. 179–191 (in Russian)].
11. Бондаренко Д. М., Туторский А. В. Православные Уганды: социокультурные процессы в африканских христианских общинах. *Вестник РФФИ. Гуманитарные и общественные науки*. 2020. № 1. С. 124–134 [Bondarenko D. M., Tutorskiy A. V. Orthodox of Uganda: Sociocultural Processes in African Christian Communities. *Herald of the Russian Foundation for Basic Research. Humanities and Social Sciences.* 2020. No. 1, pp. 124–134 (in Russian)].

12. Бочков П. В. История общины Русской православной старообрядческой церкви в Уганде и учреждения в Африке первой старообрядческой архиерейской кафедры. *Старообрядчество*. 2025. Т. 3. № 1. С. 60–86 [Bochkov P. V. History of the Community of the Russian Orthodox Old Believer Church in Uganda and the Establishment of the First Old Believer Episcopal See in Africa. *Old Believer.* 2025. Vol. 3. No. 1, pp. 60–86 (in Russian)].
13. Гусев М. Община — новая, вера — старая. Христиане Уганды решили стать старообрядцами. *Община*. 2015. № 3. С. 2–3 [Gusev M. The Community is New, the Belief is Old. Ugandan Christians Have Decided to Become Old Believers. *Community.* 2015. No. 3, pp. 2–3 (in Russian)].
14. *Заседание Совета митрополии. 2013* [*Meeting of the Metropolitanate Council 2013* (in Russian)]. — Электронный ресурс: URL: http://rpsc.ru/news/novosti-mitropolii/zasedanie-soveta-mitropolii-mai/ (дата обращения: 28.04.2026).
15. Леви-Стросс К. *Первобытное мышление*. М.: Республика, 1994 [Lévi-Strauss C. *The Savage Mind*. Moscow: Republic, 1994 (in Russian)].
16. Левин З. И. Общественная мысль на Востоке во второй половине XX в. *История Востока.* Т. 6: *Восток в новейший период (1945–2000 гг.)*. Отв. ред. В. Я. Белокреницкий, В. В. Наумкин. М.: Восточная литература, 2008. С. 81–91 [Levin Z. I. Public Thought in the East in the Second Half of the 20th Century. *A History of the East.* Vol. 6: *The East in the Contemporary Period (1945–2000).* Ed. by V. Y. Belokrenitskiy, V. V. Naumkin. Moscow: Vostochnaya literatura, 2008, pp. 81–91 (in Russian)].
17. Мид М. *Культура и мир детства.* М.: Наука, 1983 [Mead M. *Culture and the World of Childhood.* Moscow: Science, 1983 (in Russian)].
18. Мосейко А. Н. Кризис идентичности: мифологизация процесса (Россия и Африка — сравнительный анализ). *Человек, этнос, культура в ситуациях общественных переломов*. Отв. ред. Д. М. Бондаренко. М.: Институт Африки РАН, 2001. С. 30–48 [Moseiko A. N. Identity Crisis: Mythologization of the Process (Russia and Africa, A Comparative Analysis). *The Person, Ethnic Group, Culture in the Situations of Social Breakthroughs*. Ed. by D. M. Bondarenko. Moscow: Institute for African Studies Press, 2001, pp. 30–48 (in Russian)].
19. Хантингтон С. *Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка*. М.: АСТ, 1997 [Huntington S. P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order.* Moscow: AST, 1997 (in Russian)].
20. *Христиане Уганды станут старообрядцами*. 2013 [*Ugandan Christians will Become Old Believers*. 2013 (in Russian)]. — Электронный ресурс: URL: http://ruvera.ru/news/hristiane_ugandy_stanut_staroobryadcami (дата обращения: 28.04.2026).
21. Akinade A. E. (ed.). *A New Day: Essays on World Christianity in Honor of Lamin Sanneh.* New York: Lang, 2010.
22. Bell C. *Ritual Theory, Ritual Practice.* New York — Oxford: Oxford University Press, 1992.
23. Bhambra G. K. Sociology and Postcolonialism: Another “Missing” Revolution? *Sociology*. 2007. Vol. 41. No. 5, pp. 871–884.

24. Bondarenko D. M. Globalization vs. Dialogue of Civilizations: Implications for Africa. *African Studies in Russia. Yearbook 2001*. Ed. by A. M. Vasiliev. Moscow: Institute for African Studies Press, 2005, pp. 51–59.
25. Bondarenko D. M. In Search of the True Faith: The Appearance of Orthodox Old Believers in Uganda and Spiritual Anti-globalism in Contemporary Africa. *Exchange. Journal of Contemporary Christianities in Context.* 2019. Vol. 48. No. 2, pp. 127–155.
26. Bondarenko D. M., Tutorskiy A. V. Conversion to Orthodox Christianity in Uganda: A Hundred Years of Spiritual Encounter with Modernity, 1919–2019. *Religions*. 2020. Vol. 11. No. 5(223), pp. 1–18.
27. Brenner L. "Religious" Discourses in and about Africa. *Discourse and Its Disguises: The Interpretation of African Oral Texts*. Ed. by K. Barber, P. F. de Moraes Fraias. Birmingham: Birmingham University Press, 1989, pp. 87–108.
28. Button R. W. *The Theology of Ritual and the Russian Old Rite: "The Art of Christian Living".* MA thesis. Exeter: University of Exeter, 2015.
29. Carpenedo M. Collective Memory in the Making of Religious Change: The Case of "Emerging Jews" Followers of Jesus. *Religion*. 2017. Vol. 48. No. 1, pp. 83–104.
30. Cherniavsky M. The Old Believers and the New Religion. *Slavic Review*[4]. 1966. Vol. 25. No. 1, pp. 1–39.
31. Chistyakov G. Who Are the Old Believers? What do Old Believers Believe and Where do They Come from? A Historical Reference. n. d. — Electronic resource: URL: http://ruvera.ru/old_believers (accessed: 28.04.2026).
32. Cooper F. *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*. Berkeley: University of California[5] Press, 2005.
33. Eisenstadt S. N. Multiple Modernities. *Daedalus*. 2000. Vol. 129. No. 1, pp. 1–29.
34. Ellis S., Ter Haar G. *Worlds of Power: Religious Thought and Political Practice in Africa.* London: Hurst & Company, 2004.
35. Fortes M. Some Reflections on Ancestor Worship in Africa. *African Systems of Thought: Studies Presented and Discussed at the Third International African Seminar in Salisbury, December, 1960*. Ed. by M. Fortes, G. Dieterlen. London etc.: Oxford University Press, 1965, pp. 122–142.
36. Grinker R. R., Lubkemann S. C., Steiner C. B. (eds). *Perspectives on Africa: A Reader in Culture, History, and Representation.* Malden — Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.
37. Harries J. *New Foundations for Appreciating Africa: Beyond Religious and Secular Deceptions.* Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2016.
38. Herskovits M. J. *The Human Factor in Changing Africa*. New York: Knopf, 1962.
39. Holder G., Sow M. (eds). *L'Afrique des laïcités. État, religion et poivoirs au sud du Sahara.* Bamako: Les Éditions Tombouctou, 2013.
40. Jenkins P. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity.* New York: Oxford University Press, 2002.

[4] Журнал *Slavic Review* издается Ассоциацией славянских, восточноевропейских и евразийских исследований (ASEEES), признанной в Российской Федерации нежелательной организацией.

[5] University of California Berkeley (Университет Калифорнии в Беркли) признан в России нежелательной организацией.

41. Jenkins P. *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South.* New York: Oxford University Press, 2006.
42. Kane A., Leedy T. H. African Patterns of Migration in a Global Era: New Perspectives. *African Migrations: Patterns and Perspectives*. Ed. by A. Kane, T. H. Leedy. Bloomington — Indianapolis: Indiana University Press, 2013, pp. 1–16.
43. Kanu M. A. The Indispensability of the Basic Social Values in African Tradition: A Philosophical Appraisal. *Ogirisi: A New Journal of African Studies.* 2010.No. 7, pp. 149–161.
44. Lugo L., Cooperman A. (eds). *Tolerance and Tension: Islam and Christianity in Sub-Saharan Africa.* Washington: Pew Forum on Religion & Public Life, 2010. — Electronic resource: URL: http://www.voltairenet.org/IMG/pdf/Islam_and_Christianity.pdf (accessed: 28.04.2026).
45. Martin D. The Relevance of the European Model of Secularization in Latin America and Africa. *Secularization and World Religions*. Ed. by K. Wiegandt, H. Joas. Liverpool: Liverpool University Press, 2009, pp. 278–295.
46. Mbiti J. *General Manifestations of African Religiosity*. *Paper presented at the First Meeting of the Standing Committee on the Contributions of Africa to the Religious Heritage of the World.* n. d. — Electronic resource: URL: https://ru.scribd.com/document/33739700/General-Manifestations-of-African-Religiosity (accessed: 31.08.2017).
47. Nyamnjoh F. B. "For Many are Called but Few are Chosen": Globalisation and Popular Disenchantment in Africa. *African Sociological Review*. 2000. Vol. 4. No. 2, pp. 1–45.
48. Ogbonnaya J. *African Perspectives on Culture and World Christianity.* Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2017.
49. Olasunkanmi A. A Philosophical Appraisal of Basic Cultural Values in African Tradition. *International Journal of Politics and Good Governance*. 2015. Vol. 6. No. 2. pp. 1–12.
50. Pels P. The Anthropology of Colonialism: Culture, History, and the Emergence of Western Governmentality. *Annual Review of Anthropology*. 1997. Vol. 26, pp. 163–183.
51. Pennacini C. Religion, History and Society in the Great Lakes Region. *The Omnipresent Past. Historical Anthropology of Africa and African Diaspora*. Ed. by D. M. Bondarenko, M. L. Butovskaya. Moscow: LRC Publishing House, 2019, pp. 115–133.
52. Prakash G. Civil Society, Community, and the Nation in Colonial India. *Etnográfica*. 2002. Vol. 6. No. 1, pp. 27–39.
53. Premawardhana D. *Faith in Flux: Pentecostalism and Mobility in Rural Mozambique.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018.
54. Robbins J. God is Nothing but Talk: Modernity, Language, and Prayer in a Papua New Guinea Society. *American Anthropologist.* 2001. Vol. 103. No. 4, pp. 901–912.
55. Sanneh L. *Whose Religion Is Christianity?: The Gospel beyond the West*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.
56. Schuerkens U. The Sociological Anthropological Study of and Globalization and Localization. *Current Sociology.* 2003. Vol. 51. No. 3–4, pp. 209–222.

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

57. Skalník P. In Place of Conclusion: The Power of the Powerless in Africa. *Africa: Power and Powerlessness.* Ed. by H. Horáková, P. Nugent, P. Skalník. Berlin: LIT, 2011, pp. 141–146.
58. Talbot P. A. *The Peoples of Southern Nigeria. A Sketch of Their History, Ethnology and Languages.* Vol. 2. London: Oxford University Press, 1926.
59. Van den Toren B., De Wit W. J. Secularization and Discipleship in Africa: Conclusions and Recommendations. *Cairo Journal of Theology*. 2015. Vol. 2, pp. 152–160.
60. Wickramasinghe N. Colonial Governmentality: Critical Notes from a Perspective of South Asian Studies. *Comparativ: Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung*. 2011. Vol. 21. No. 1, pp. 32–40.
61. Willis J. Chieftaincy. *The Oxford Handbook of Modern African History*. Ed. by J. Parker, R. Reid. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 208–223.

Информация об авторе

Бондаренко Дмитрий Михайлович — доктор исторических наук, член-корреспондент РАН, профессор, заместитель директора по научной работе Института востоковедения РАН, Москва, Россия; d.bondarenko@ivran.ru, https://orcid.org/0000-0003-2020-3553.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 01.05.2026; одобрена рецензентами 21.05.2026; принята к публикации 27.05.2026; опубликована 01.10.2026.
Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Dmitri M. Bondarenko — Dr. Habil. (History), Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Professor, Deputy Director for Research at the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; d.bondarenko@ivran.ru, https://orcid.org/0000-0003-2020-3553.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 01.05.2026; approved after reviewing 21.05.2026; accepted for publication 27.05.2026; published 01.10.2026.
The author has read and approved the final manuscript.

Научная статья Исторические науки
УДК 397+94.(57)+811.512
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-494-515

К истории формирования этнического состава тубаларов: опыт анализа этнонимов. Часть 1

Баир Зориктоевич Нанзатов[1a], Владимир Владимирович Тишин[1b]

[1] *Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ, Россия*
[a] *nanzatov@yandex.ru, https:/orcid.org/0000-0001-8012-2515*
[b] *tihij-511@mail.ru; https:/orcid.org/0000-0001-7344-0996*

Аннотация. Работа представляет собой опыт анализа этнонимической номенклатуры южно-сибирского тюркского народа тубаларов, отраженной в названиях подразделений народа — сёоков (тюрк. *сөөк*, букв. «кость»). Авторами рассмотрены доступные сведения письменных источников и проанализирована история фиксации подразделений тубаларов полевыми исследователями, выявлены разночтения, объяснены расхождения и противоречия в записях, отразившихся в последующем в обобщающих и справочных изданиях. В отдельных подразделах рассмотрены собственно этимологии этнонимов. На основе обобщения и анализа различных вариантов записей разными исследователями одних и тех же этнических названий и с привлечением данных о закономерностях развития фонетики южно-сибирских тюркских языков для каждого из рассмотренных этнонимов предложена реконструкция фонетического облика и объяснена его трансформация в последующем. Результаты исследования позволяют отвергнуть ряд существовавших ранее этимологий и отождествлений, принятых в научной и справочной литературе, а, следовательно, и ряд исторических интерпретаций относительно происхождения тех или иных этнонимов.

Ключевые слова: тюркские народы, тубалары, этноним, этногенез, этимология, этническое картирование, расселение, тюркские языки, монгольские языки

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

© Нанзатов Б. З., Тишин В. В., 2026
© Ориенталистика, 2026

Благодарности: Работа выполнена в рамках государственного задания (проект «Археологические культуры и этнические общности в динамике социокультурных процессов Внутренней Азии» № 126020616724-3).

Для цитирования: Нанзатов Б. З., Тишин В. В. К истории формирования этнического состава тубаларов: опыт анализа этнонимов. Часть 1. *Ориенталистика*. 2026;9(3):494–515. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-494-515.

Original article History studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-494-515

Towards the history of the formation of the ethnic composition of the Tubalars: an attempt to analyze ethnonyms. Part 1

Bair Z. Nanzatov[1a], Vladimir V. Tishin[1b]

[1] *Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Russia*
[a] *nanzatov@yandex.ru, https:/orcid.org/0000-0001-8012-2515*
[b] *tihij-511@mail.ru, https:/orcid.org/0000-0001-7344-0996*

Abstract. The paper is an attempt to analyze the ethnonymic nomenclature of the South Siberian Turkic people Tuba or Tubalar, reflected in the names of the subdivisions of the people, so-called *seoks* or *sõk* in Turkic, literally 'bone'. In the paper they were analyzed the available data from written sources and reviewed the history of recording the subdivisions of Tuba made by field researchers, identified and explained the misreaings and contradictions in the early records were subsequently reflected both in academic publications and reference-books. In separate sections of the article, they are considered the etymologies of the ethnonyms. Based on the generalization and analysis of made by different researchers various forms of spelling of the same ethnic names and taking into account the historical phonetics of the South Siberian Turkic languages, there is also proposed a reconstruction of the phonetic appearance for each of the ethnonyms and analyzed its subsequent transformation. The results of the study allows to reject a number of previously existing etymologies and identifications accepted in recent literature, and, consequently, a number of historical interpretations regarding the origin of certain ethnonyms.

Keywords: Turkic peoples, Tubalars, ethnonym, ethnogenesis, etymology, ethnic mapping, settlement, Turkic languages, Mongolic languages

Acknowledgments: The work was carried out within the framework of the state assignment (project "Archaeological Cultures and Ethnic Communities in Sociocultural Dynamics of Inner Asia, № 126020616724-3).

For citation: Nanzatov B. Z., Tishin V. V. Towards the history of the formation of the ethnic composition of the Tubalars: an attempt to analyze ethnonyms. Part 1. *Ori-*

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

© Nanzatov B. Z., Tishin V. V., 2026
© Ориенталистика, 2026

entalistica. 2026;9(3):494–515. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-494-515 (in Russian).

Введение

Тюркский народ тубалары, как они именуются в русифицированной форме, собственно *тубалар* (*tuba* + аффикс множ. ч. *+lAr*), в ранней этнографической литературе известны как «черневые татары», что является калькой с самоназвания *йыш кижи ~ дьыш кижи* (< **jiš kiši*), которое можно истолковать как «люди горного леса» или «люди, населяющие горный лес». Имя *туба* являлось названием, которое использовали в их отношении алтайцы (алтай кижи) [Radloff, 1884, S. 213; Радлов, 1989, с. 93; Потапов, 1972, с. 52; Екеев, 2012, с. 195]. В русскоязычных документах и литературе «черневыми татарами» или «черневыми инородцами» по характеру занимаемой местности именовались также кумандинцы, чалканцы и шорцы [Вербицкий, 1893, с. 7–8, 206; Радлов, 1989, с. 93, 594, примеч. 56 (С. И. Вайнштейн); Ярхо, 1947, с. 15; Екеев, 2012, с. 57].

Название *туба*, которое было постепенно принято в качестве самоидентифицирующего самими тубаларами, в XX в. отмечено у них еще в формах *тува*, *тума* [*Ойротско-русский словарь*, 1947, с. 218; Баскаков, 1966, с. 157–158], вторичное возникновение которых может быть объяснено на основе фонетики их языка [Баскаков, 1966, с. 18–19]. Ю. Клапрот считал, что этот этноним восходит к названию р. Туба, притока Енисея [Klaproth, 1823, S. 228]. Как В. В. Радлов, так и затем Н. Ф. Катанов связывали это имя с народом, известным по названию *ду-бо* 都波, 都播 в китайских источниках с VII в. Н. Ф. Катанов, отмечая наличие такого самоназвания у черневых татар (тубаларов), карагасов (тофаларов) и урянхайцев (тувинцев) и также у подразделения (*сөөк* «кость») качинцев, считал их осколками одного народа, жившего по р. Туба (Убса) [Катанов, 1891, с. 8]. С этим не согласен, например, Л. П. Потапов, напротив, считающий *туба* древним этнонимом, впоследствии перенесенным на название реки [Потапов, 1957, с. 97–98, 105]. М. И. Боргояков также считает, что название племени было перенесено на название реки, исходно именовавшейся Убса, и приводит ряд параллелей для таких случаев, хотя и не меньшее число обратных примеров [Боргояков, 1973, с. 142–143].

Собственно это название людей фигурирует в русскоязычных документах с начала XVII в., будучи контекстуально привязанным к населению как раз долины р. Туба (Убса): в 1608 г. упоминаются «тубинцы», в 1610 г. они же названы «туба», с 1638 г. в ясачных реестрах Красноярского уезда стабильно появляется «Тубинская землица» [Потапов, 1957, с. 94–95; Долгих, 1960, с. 264].

Здесь обсуждение развития фонетических вариантов и их соотношения, восходящих в итоге к форме **tupa*, включая использование среди тувинцев, тофаларов и других родственных им по языку групп саянских тюрков, не входит в наши задачи (обсуждение см.: [Schönig, 2006, S. 225–227; Ragagnin, 2011, p. 20–21, 58]). Следует лишь отметить, что ничто не противоречит тому, чтобы в случае с тубаларами искать происхождение их части с севера, с территории бывшей Тубинской землицы Красноярского уезда: в среде хакасов существовала пословица-дразнилка в отношении носителей имени *тубалар*,

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

идентичная таковой, которая записана среди тюрков Северного Алтая в отношении тубаларов [Бутанаев, 1993, с. 241; Бутанаев, 1994, с. 9; Баскаков, 1966, с. 33]. По этнографическим данным, тубалары не ощущали никакой близости с тувинцами, хотя среди тех и других бытуют схожие предания о ссоре двух разошедшихся братьев: у тубаларов это мотив отъезда на р. Хемчик одного из них, от которого произошла группа, носившая имя *туба-сойон* в отличие от «настоящих» сойонов (*чын-сойон*) [Потапов, 1969а, с. 71–72][1].

Родоплеменной состав тубаларов известен не ранее второй половины XIX в., подробнее и точнее — ближе к рубежу следующего столетия. Сведения, зафиксированные разными исследователями и в разное время, расходятся [Radloff, 1882, S. XXVII–XXVIII; Radloff, 1884, S. 214; Радлов, 1989, с. 93; Швецов, 1900, с. 93–94, 98, [прилож.] 104–113, [прилож. VI] табл. IX–X; Потапов, 1935, с. 10–12; Потапов, 1969б, с. 47–49; Потапов, 1972, с. 52–53; Токарев, 1936, с. 19; Ярхо, 1947, с. 13, табл. 3; *Ойротско-русский словарь*, 1947, с. 215–218; Баскаков, 1965, с. 8–9; Тадыев, 1964, с. 6; Шатинова, 1981, с. 36; Екеев, 2012, с. 67, 195–202; *Тюркские народы Сибири*, 2006, с. 494–497]. Результаты изучения ранней истории тубаларов суммированы Л. И. Шерстовой [Славнин, Шерстова, 2008, с. 55–93], сделавшей чрезвычайно ценные комментарии и наблюдения в отношении противоречивых сведений источников и заключений предыдущих исследователей.

Опираясь на перечисленные работы и дополнительно привлекая сравнительный материал и данные исторической лингвистики, мы попытаемся скорректировать некоторые представления о формировании родоплеменного состава тубаларов[2].

История и методы исследования

В разных работах, отличавшихся специализацией авторов и их целеполаганием при сборе материала, расходятся как состав подразделений тубаларов, так и запись одних и тех же именований[3]. Если первое обстоятельство объясняется хронологическими различиями и локальными особенностями восприятия идентичностей информантами, то на трансформацию фонетических форм оказали влияние как «народные» этимологии, так и формы,

[1] По свидетельству Л. П. Потапова, «тубалары называют тувинцев (преимущественно обитателей верховьев левых притоков Хемчика) чанагашами, т. е. по бытовому признаку» — «лыжниками» [Потапов, 1969а, с. 69]. В более ранней работе Л. П. Потапова, напротив, дважды сказано, что так называют как раз тубаларов сойоны, то есть тувинцы [Потапов, 1935, с. 10, 37]. Ср. шор. *чанагаш* «нарты» [Дыренкова, 1941, с. 95, 18]; в тувинском языке отмечено слово-омоним *чанагаш* «голый, обнаженный по пояс» [*Тувинско-русский словарь*, 1955, с. 494]. Об этом слове см.: [Рассадин, 1969, с. 134].

[2] Из-за объемов исследования авторы были вынуждены технически разбить изложение на две части, неэквивалентные по структуре: в текущий момент публикуется лишь первая часть, содержащая общее введение к исследованию. Общее заключение с обобщением всех результатов будет приведено во второй части.

[3] Здесь следует оговориться, что далее при пересказе сведений или косвенном цитировании конкретных работ мы целиком следуем за их авторами, сохраняя вариативность в написании названий сёоков с заглавной или строчной литеры.

используемые российской администрацией: в разных записях разнятся не только рядность, но и долготы и степень подъема гласных.

В. В. Радлов заметил относительно тубаларов: «Они уже не раз смешивались с алтайцами и телеутами, так что язык их очень близок к алтайскому» [Радлов, 1989, с. 93; Radloff, 1884, S. 213]. Л. П. Потапов отмечает смешанный характер состава тубаларов [Потапов, 1969б, с. 53]. Н. А. Баскаков утверждает, что для других тюрков Алтая,— «алтай-кижи, телеутов, теленгитов, кумандинцев и чалканцев — тубалары считаются чужаками-пришельцами, воспринявшими свой язык у кумандинцев»; существует пословица-дразнилка, где они представлены как не имеющие корней [Баскаков, 1965, с. 9].

Географическим положением тубаларов, проживающих «на стыке многих языков и диалектов», объясняются фонетические особенности их устного языка, в том числе неразличение в потоке речи звонких и глухих согласных и чередование начальных *j-* ~ *d'-* ~ *t'-* ~ *n'-* и *j-* ~ *d'-* ~ *t'-* ~ *k'-* ~ *g'-* [Баскаков, 1966, с. 15–16], которое влечет различные ассимилятивные процессы. Более того, как отмечает исследователь, «[в] современном разговорном языке, как в южных, так и в северных диалектах, наблюдается тенденция превращения долгих гласных в нормальные» [Баскаков, 1966, с. 13].

Названия, которые потом можно найти у подразделений тубаларов, «костей» (*сёӧк*; в русскоязычной адаптации — *сёок*) и их внутренних ответвлений (по условному выражению С. П. Швецова, «подсеоки» [Швецов, 1900, с. 106]), и соотнести с ними, последовательно отмечаются в русскоязычных документах начиная с XVII в.

В 1625 г. в документах упоминается о походе за ясаком отряда из Кузнецкого острога «в Кумнаши и Тирхеши»; в 1626 г. следует упоминание Кузеневской и Юсской волостей [Славнин, Шерстова, 2008, с. 55–56]. В отписке кузнецкого воеводы 1627 г. «о покорении новых землиц» упоминаются именования Чигатцы (или Чигатци), Ибери (или Абери), Тогусы (или Тогусцы), а также «новая Боланская…» и «новая Баланская землица», располагающиеся от Кузнецка в четырех неделях лыжного хода [*Русская историческая библиотека*, 1884, стб. 474–476; Миллер, 1941, с. 568; Потапов, 1972, с. 53]. По сведениям Б. О. Долгих, в ясачных ведомостях с 1629 г. упоминаются Кузенская, Комнашская (Комляшская, Комляжская, Комлячская), Тиргешская (Кергешская) и Южская (Юсская, Юсленская) волости, соответствующие позже зафиксированным тубаларским родам *Кӱзӧн*, *Кӧмнӧш* (мягкорядная форма Б. О. Долгих дана по В. В. Радлову, см. ниже), *Тиргэш*, *Йӱс*. Кроме них, фигурируют Шанжинская (Шанжилская) волость, соответствующая, по мнению исследователя, подразделению *Шанмы-йӱс* (или *Санмай*) рода *Йӱс*; Баланская волость — подразделению *Палан* рода *Кӧмнӧш*; название *Тогос*, упоминаемое в 1631 г. как Тогосская волость — подразделению *Тогус* рода *Тиргэш*; Тогулская волость — роду *Тогул* [Долгих, 1960, с. 103–104, табл. 34, с. 112; Потапов, 1969б, с. 107; Потапов, 1972, с. 53].

Общая картина ко второй половине XIX в. получается такова, что существовали пять возглавляемых зайсанами административных единиц, «волостей», названия которых увязываются с названиями сёоков *қоңдош* (*қомдош*), *кӱзӧн*, *йӱс*, *тиргеш* и *тогул* (*йалаң*). Поэтому В. В. Радлов в начале 60-х гг. XIX в.

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

записал каждое из них как «племя» (Stämme), включив в их состав остальные подразделения как «роды» (Geschlecht) (см.: [Потапов, 1935, с. 10; Потапов, 1969б, с. 47]).

По сведениям миссионера В. И. Вербицкого, относящимся к концу 60-х гг. XIX в., черневые татары в Бийском округе состояли в семи волостях [Вербицкий, 1893, с. 8], в перечне которых им были учтены еще Нижне-Кумандинская и Верхне-Кумандинская волости [Потапов, 1969б, с. 57] (по поводу двух Кумандинских волостей см.: [Потапов, 1969б, с. 63]).

В работе С. П. Швецова, возглавлявшего статистико-экономическую экспедицию по изучению населения Горного Алтая в 1897 г., в составе Черневого района отмечены 22 наименования подразделений (*сөөк*) [Швецов, 1900, с. 93–94, 98, [прилож. VI] 104–113, табл. IX–X]. Реестр требует комментариев: в частности отсутствует именование *тиргеш*, а 13 из упомянутых подразделений, как в итоге заключает Л. П. Потапов, не относятся собственно к тубаларам [Потапов, 1935, с. 10–11; Потапов, 1969б, с. 47–48]. Подразделения *тиргеш* нет у А. И. Ярхо, данные которого собраны к 1927 г. [Ярхо, 1947, с. 11, табл. 3], но есть у Н. А. Баскакова, работавшего с середины последующего десятилетия [Баскаков, 1965, с. 8–9]. Высказывалось предположение, что Н. А. Баскаков в своей классификации подразделений тубаларов следовал за В. В. Радловым [*Тюркские народы Сибири*, 2006, с. 497], в то же время записи из уст некоторых информантов иногда говорят о включении в состав «отдела» *тиргеш* групп *дьивер*, *тогус*, *чагат*, *саңмай* [Баскаков, 1965, с. 17–18, 31, 43], хотя иногда какие-то из них упоминаются как самостоятельные сёоки [Баскаков, 1965, с. 21].

Приложение к «Ойротско-русскому словарю», одним из составителей и редактором которого был Н. А. Баскаков ранее, содержит сводку названий подразделений у разных групп алтайских тюрков, почерпнутых из различных источников, при этом указание на наличие некоторых этнонимов среди каких-то из них не всегда может быть подтверждено этнографической литературой [*Ойротско-русский словарь*, 1947, с. 215–218]. Статья П. Е. Тадыева на основе предшествующей литературы, в том числе данного словаря, выделяет у тубаларов целых 56 (!)«родов» [Тадыев, 1964, с. 6], но не учитывает ни хронологии их фиксации, ни различий в формах написания названий, ни происхождения отдельных групп, ни их позиций в структуре социальной организации (ср. критику: [Потапов, 1969б, с. 6]).

Таким образом, кроме пяти сёоков, составивших к середине XIX в. административные подразделения, остальные в научной литературе фигурируют иногда как составные части внутри каких-то из этих пяти: *тогус*, *тибер* и *чыгат* — в составе *тиргеш*, *йаарық* в составе *қомдош*, в отношении *саңмай* есть разные варианты.

При оценке данных В. В. Радлова обычно за основу берется его книга «Из Сибири…», первое издание которой на немецком языке вышло в 1884 г. Однако те же сведения содержатся в этнографическом введении опубликованной двумя годами ранее работе «Сравнительная грамматика северных тюркских языков» [Radloff, 1882, S. XXVII]. При сравнении текстов обеих работ можно убедиться в наличии в разных местах некоторых отличий как

в плане исправления формулировок, так и в отношении написания этнонимов. Отдельные случаи могут быть объяснены дополнениями и исправлениями самого автора, другие — типографскими оплошностями.

Так, например, В. В. Радлов в первой из упомянутых работ называет в составе «племени» *Tirgäsch* подразделения *Togus*, *Jobur*, *Tschygal* [Radloff, 1882, S. XXVII], а в книге «Из Сибири…» написание *Jobur Tschygal* дано без запятой [Radloff, 1884, S. 213], что вызвало к жизни уточнение Л. П. Потапова о том, что тут следует видеть *Ябыр* и *Чигат* [Потапов, 1969б, с. 47, примеч. 52]. Иными словами, здесь у В. В. Радлова изначально предполагается три этнонима, а не два. Однако при этом в обеих работах последовательно сохраняется написание одного из них как *Tschygal*, которое пытались объяснить опиской или опечаткой [Потапов, 1969б, с. 47, примеч. 52; *Тюркские народы Сибири*, 2006, с. 495, 496, табл. 1, примеч. 1]. Зато в работе В. В. Радлова «Этнографический обзор тюркских племен Южной Сибири и Джунгарии», представляющей собой изданный в качестве отдельной работы перевод упомянутого введения, так же дано не два, а три этнонима, при этом *Tschygal* передано как *чиганъ* [Радлов, 1887, с. 7–8], но в более позднем переводе сохраняется *чжыгал* [Радлов, 1929, с. 10]. Зато *Könmösch* в первом переводе дважды дано как *Комнотъ* [Радлов, 1887, с. 7–8]. Это явная опечатка, вызванная, очевидно, путаницей при наборе форм письменных кириллических литер ‹ш› и ‹т›, что можно доказать на основе двоякой передачи названия *Tirgäsch* на двух разных страницах — *тиргэ**т**ъ* и *тиргэ**ш**ъ* [Радлов, 1887, с. 7–8].

Это же касается написания названия у В. В. Радлова пятой черневой волости или «племени» *Torgul* [Radloff, 1882, S. XXVII; Radloff, 1884, S. 213], являющегося, скорее всего, следствием его собственной ошибки, потому что такая же форма дана им для названия одноименного подразделения у телеутов [Radloff, 1882, S. XXVIII, XXX; Radloff, 1884, S. 214]. Вероятно, это исходная описка *Torgul* вместо **Tongul*, потому что потом сам В. В. Радлов в своем знаменитом «Опыте словаря…» приводит с пометкой “Shor.”, то есть «шорское», слово *Тоӈул* («одно из инородческих племен, живущее на р. Чумыше»), сопровождая это значение цитатой из пословицы-дразнилки, обыгрывающей слово *тоӈ* «мерзлый» [Радлов, 1905, ч. 1, стб. 1172]. Этот материал почерпнут, видимо, из словаря В. И. Вербицкого, у которого значится как кондомское *Тоӈул*, *Тогул* «одно из инородческих поколений, оседло живущее при р. Чумыше» [Вербицкий, 1884, с. 362], с той же самой дразнилкой; аналогичная ей приведена Г. Н. Потаниным, упоминающим «кость» *Тонгул* «в улусе Керлегешском на р. Чумыше» [Потанин, 1883, с. 938, № 13]. Однако эта оплошность проникла в словарь Н. А. Баскакова, где мы тоже найдем название *торгул* [*Ойротско-русский словарь*, 1947, с. 217], и опосредованно в другую литературу [Тадыев, 1964, с. 6], а также повлекла за собой наносные интерпретации в историографии [Екеев, 2012, с. 80].

При сравнении сведений В. В. Радлова и С. П. Швецова, который дает статистику расселения по административным волостям [Швецов, 1900, с. 98], не выявляется больших расхождений и противоречий, на которые пытался указать Л. П. Потапов, противопоставляя им данные своего полевого материала (табл. 1).

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

Таблица 1

Сравнение данных о составе черневых волостей В. В. Радлова (1861 г.) и С. П. Швецова (1897 г.)

Tabl. 1

Comparison of data on the composition of the *chernevye* volosts by V. V. Radlov (1861) and S. P. Shvetsov (1897)

Волости	Подразделения по В. В. Радлову	Подразделения по С. П. Швецову
Кузенская	Kösön Tschädibäsch	Кузен (57%) Тептерек (Кештымнер) (31,4%) *Тангды (5,6%)[4] Юуты (3,7%) Юртас (2,3%) Педебыш (1% и менее) Мундус (1% и менее) Юсь (1% и менее)
Тиргешская или Кергежская	Togus Jobyr Tschygal (sic!)	Могол (44,6%) Чагат (32,1%) Тибер (20,6%) Санмай (1,6%) Саргылар[5] (менее 1%) Тогус (менее 1%) Кергиль (менее 1%)
Комляжская	Könmösch Jalan Tōn Tschygal (sic!) Palan	Комдош (с разделением на две группы) (60,1%) Ярык (23,9%) Чагат (9,1%) Ялан (5,6%) Байлагас (менее 1%) Соен (менее 1%) Тастар (менее 1%) Утты-Сары (Палан) (менее 1%)[6]

[4] В тексте работы С. П. Швецова, видимо, по оплошности написано здесь «Модор» [Швецов, 1900, с. 98], поскольку в таблице в приложении к той же работе в Кузенской волости этот сёок не указан, зато указана численность отмеченных в следующем столбце «Тангды», которая соотносится с приведенным процентом [Швецов, 1900, [прилож. V] с. 12, 13, табл.]. См. также: [Швецов, 1900, с. 93–94].

[5] Варианты: *Салгылар* [Швецов, 1900, с. 94], *Сарылар* [Швецов, 1900, [прилож. V] с. 18, табл.].

[6] Фигурирующая в списках численности переписи 1897 г. у самого С. П. Швецова немногочисленная группа «Утты-Сары (Теть-Сары, Палан)» [Швецов, 1900, с. 94] оказалась не привязанной к подсчетам, но она значится в Комляжской волости в составе трех человек [Швецов, 1900, [прилож.] с. 14, 15, прилож. V].

Окончание табл. 1

Волости	Подразделения по В. В. Радлову	Подразделения по С. П. Швецову
Южская	Jüs Schor	Юсь (90%) Чор (Шор) (7,5%) Ярык (1%) Мундус (0,9%)
Тогульская[7]	–	Тогус (тогул) (62,7%) Четыбер (9,8%) Тонжан (Тонжуан, Тонгжон) (7,8%) неизв. сёоки (19,6%)

Сопоставление сведений о подразделениях, которые представили В. В. Радлов (1861 г.), Л. П. Потапов (со второй половины 20-х до начала 30-х гг. XX в.), Н. А. Баскаков (с середины 30-х до начала 50-х гг. XX в.) и С. Б. Сарбашева (1999 г.), представлено в виде таблицы в работе Д. А. Функа [*Тюркские народы Сибири*, 2006, с. 495–496, табл. 1]. Совершенно естественно, что к концу XX в. исследователи имели отличные от их предшественников сведения о родоплеменном составе тубаларов: не были обнаружены некоторые подразделения, были записаны некоторые незарегистрированные ранее [*Тюркские народы Сибири*, 2006, с. 497].

Л. П. Потапов является, пожалуй, единственным из исследователей, который специально обращался к изучению формирования родоплеменной структуры тубаларов [Потапов, 1935, с. 10–12; Потапов, 1969б, с. 47–49].

Разбирая сведения В. В. Радлова и С. П. Швецова, а также привлекая этнографический материал и исторические известия, он пришел к возможности отсеять из списков предшественников те группы, которые, по его мнению, не являлись принадлежащими к тубаларам, но были учтены ими в списках, поскольку составляли население волостей как административно-фискальных единиц. Л. П. Шерстова, обсуждая реконструкцию Л. П. Потапова, отмечает, что он при этом никак не комментирует ни наличие самого многочисленного сёока *монгол* в Кергежской волости у С. П. Швецова, ни его отсутствие в собственных записях [Славнин, Шерстова, 2008, с. 69, 70].

В итоге Л. П. Потапов выделил у тубаларов девять сёоков [Потапов, 1972, с. 52–53]. Такое же число у Н. В. Екеева [Екеев 2012, с. 67]. Различия состоят в том, что Л. П. Потапов включает в этот список название *тиргеш* или *кергеш* (которое было зарегистрировано им самим, но не было найдено потом С. Б. Сарбашевой), чего не делает Н. В. Екеев, однако включивший в список сёок *чор* (*шор*). Касательно последнего исследователи отмечают, что эта

[7] Тогульская волость дана в таблицах С. П. Швецова не вместе с черневыми: мы производим собственный подсчет по данным, приведенным в соответствующих разделах [Швецов, 1900, [прилож. V] с. 8, 14, 20, 23, табл.].

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

группа связана собственно с шорцами и является пришлой из Кузнецкого уезда в относительно позднее время [Швецов, 1900, с. 104; Ярхо, 1947, с. 13, табл. 3, примеч. 2; Потапов, 1935, с. 10; Потапов, 1969б, с. 47].

Таким образом, ниже мы рассмотрим сёоки тубаларов, исключая из их состава другие группы населения, которые были зарегистрированы в переписи 1897 г., но ранее были идентифицированы как пришлые. В данной статье мы исключим из рассмотрения такие группы, как *Монгол* (несмотря на верное замечание Л. В. Шерстовой), *Чор* или *Шор*, *Танды* или *Тангды*, *Юртас* или *Тюртас*, *Мундус*, *Кергиль*, *Соён*, *Байлагас*, *Салгылар* (вар. *Салгылар*, *Сарылар*), *Тонжан*, которые в большем числе известны у других групп саяно-алтайского населения.

В ходе исследования была специально подготовлена карта, отражающая административно-родовой состав тубаларов на 1897 г. В основу карту легли материалы С. П. Швецова [Швецов, 1900], содержащие сведения о распространении сёоков в Черневом районе Бийского уезда (см. рис. 1).

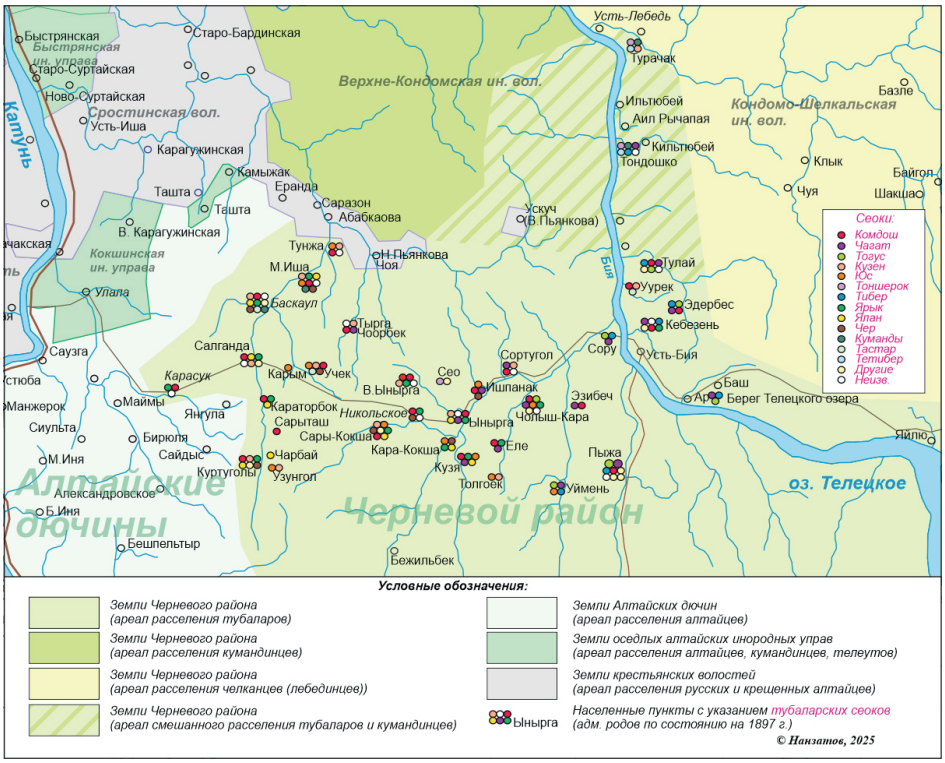


Рис. 1. Расселение сёоков тубаларов по данным переписи населения 1897 г.
Fig. 1. Settlement patterns of Tubalar “seoks” according to 1897 census data

Рассмотрение ниже подразделений тубаларов производится по административным волостям в порядке уменьшения численности населения.

1. Комляжская волость

Қомдош. В. В. Радлов дает мягкорядную форму *Kömnösch* [Radloff, 1882, S. XXVII; Radloff, 1884, S. 213][8]. В. И. Вербицкий дает *Комдош* «одно из инородческих поколений, кочующих по рр. Бии и Сары-Копше» [Вербицкий, 1884, с. 141], затем эти сведения были заимствованы с словарь В. В. Радлова, который отмечает как лебединское (sic!) *Комдаш* «татарский род, живущий на р. Бии и Сары-Копше» [Радлов, 1899, ч. 1, стб. 672]. С. П. Швецов дает форму *Комдош* (*Кондош*) [Швецов, 1900, с. 93], А. И. Ярхо — *комн*(*д*)*ош* [Ярхо, 1947, с. 13, табл. 3], Л. П. Потапов — «koŋdoş или по другому произношению komnoş, komdoş» [Потапов, 1935, с. 11]; в словаре Н. А. Баскакова формы *қомдош*, *қомнош*, *қомдогош*, *қоңдогош* отмечены у тубаларов и алтайцев (алтай кижи) [*Ойротско-русский словарь*, 1947, с. 216]. Словом *комнош* всех тубаларов именуют кумандинцы [Сатлаев, 1974, с. 23].

Это самая многочисленная группа среди тубаларов, распространенная только в Комляжской волости.

При первом упоминании в 1625 г. в русскоязычных документах значатся падежные формы «в Кумнаши», «в Кумнашех» [Славнин, Шерстова, 2008, с. 55]; в 1629 г. впервые упомянута «Комляшская волость» [Миллер, 1941, с. 370; Потапов, 1969, с. 107; Славнин, Шерстова, 2008, с. 55]. Все формы еще не отражают лабиализации гласных непервых слогов. В русском переводе письма джунгарского хунтайджи Галдана Цэрэна императрице Елизавете Петровне 1742 г. это название упоминается как *Хондош* [*Русско-джунгарские отношения…*, 2006, с. 83].

«Народная» этимология связывает название сёока с именованием р. Кобдо (туб. *Комду*) в Монголии [Екеев, 2012, с. 198, 199]. Предлагалось сопоставление этнонима с куманд. *qomdu* “vary, undulating” [Bese, 1988, p. 30]. К. Шёниг, не настаивая и оставляя в стороне объяснение природы конечного *-š*, допускал сложную трактовку названия **Qoŋdoγoš* ~ **Qomdoγoš* как лабилализованной формы *Qabqanas*: **QabqanaC* > **QamqanaC* [*–b-* > *-m-*] > **QamnaγaC* [метатеза под влиянием *-m-*]> **QamdaγaC* [диссимиляция *-mn-* > *-md-*], при этом лабиализацию можно объяснить с формы с *-m-* [Schönig, 2006, S. 223, Anm. 26].

Формы *қомдогош*, *қоңдогош* являются нестаженными вариантами, в формах *қомдош*, *қомнош* не отражена вторичная долгота. Из «коротких» форм более ранней является **qomdoš* (> **qomnoš*). В языке тубаларов в позиции после *-m-* и *-ŋ-* следует ассимиляция *-d-* > *-n-*, для позиции после *-ŋ-* отмечено соответствующее преобразование *-l-* > **-d-* > *-n-* [Баскаков, 1966, с. 20, 30]. Вариант этнонима **qoŋnoš* (< **qoŋdoš*) не зафиксирован. Это косвенно подтверждает первичность *-m-*, а не *-ŋ-*. Название волости в русскоязычной документации *Комляшская*, возможно, отражает развитие **-l-* > *-d-* после назального согласного [*Сравнительно-историческая грамматика…*, 1984, с. 351]; краткий и как будто мягкий гласный второго слога в русскоязычной записи

[8] Такое же название дано В. В. Радловым для подразделения у кузнецких телеутов [Radloff, 1882, S. XXVIII; Radloff, 1884, S. 213], но, как уточнил Л. П. Потапов, речь идет о Кумышской (не Комношской) волости [Потапов, 1969б, с. 135].

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

может отражать преобразование интервокального -γ- > -*j*- [Баскаков, 1966, с. 24, 28], чтобы потом дать долгий гласный.

Ближайшими формальными основами для сопоставления могут быть омонимичные: (1) карах.— уйг., кыпч., коман. *qom* ‘волна’ [Clauson, 1972, p. 625], алт. *ком* id. [Радлов, 1899, ч. 1, стб. 667], ср. выше у Л. Бэшэ; (2) карах.— уйг. *qom* «вьючное седло на верблюда», коман. «верблюжье седло, вьючное седло» [Clauson, 1972, p. 625], *ком* алт. «вьючное седло», тел. «подстилка под вьючное седло» [Радлов, 1899, ч. 1, стб. 667].

Этноним восходит к **qom+lA*γ, где аффикс *+lA-* является образующим глаголы от именных основ, аффикса -(*X*)*g* образует отглагольные имена результата действия, либо здесь составной из них аффикс *+lAg* (см.: [Erdal, 1991, p. 108–109]); ср. казахское *комда-* (< *ком-ла-*)«наложить “ком” (см. [2]ком [выше]) на горбы верблюда, приготовить верблюда в навьючиванию» [Радлов, 1899, ч. 1, стб. 671]. Концовка слова может быть интерпретирована как уменьшительный аффикс *+*(*A*)*š* [< **+*(*X*)*č*] (см.: [Баскаков, 1966, с. 35]). В целом же нельзя исключать, что этноним просто восходит к личному имени какого-то предводителя группы людей.

Ко временам джунгарского владычества предания относят образование других подразделений [Потапов, 1935, с. 11–12]. Существующие «народные» трактовки названий вызывают оправданный скептицизм [Славнин, Шерстова, 2008, с. 77].

С. П. Швецов говорит о двух разветвлениях сёока, идущих от двух братьев: *Кандагас-Комдош* или *Кадагас-Комдош* и *Коберчи-Комдош* или *Кондош-Кабарчи* [Швецов, 1900, с. 98, 105][9]; он же застал существование «народных» этимологий [Швецов, 1900, с. 105].

Для первого регистрируются формы *katugas koŋdoş* [Потапов, 1935, с. 11, 12], *ходывас-комнош* [Ярхо, 1947, с. 13, табл. 3], *Қатудас-Қомдош* [*Ойротско-русский словарь*, 1947, с. 216], *Каду Аас-Комнош* [Баскаков, 1965, с. 9, 18, 121], *Катувас-Комнош* [Баскаков, 1965, с. 21, 125], *кадыбас* [Шатинова, 1981, с. 36; Екеев, 2012, с. 198–199], которые обыгрываются в «народном» сознании как возникшие вследствие словосложения *катугас* «с жестким, твердым ртом» [Потапов, 1935, с. 11, 12], «молчаливые» [Потапов, 1969б, с. 49], «с крутым нравом» (*кату сагышту*) [Екеев, 2012, с. 198], хотя Н. В. Екеев почему-то толкует *кадыбас* как «кузнецы» [Екеев, 2012, с. 69, 82]. Можно действительно сопоставить с др.— тюрк. *qatïq* “something mixed into something else”, “seasoning condiment”, с разными оттенками значения, зафиксированными в карах.— уйг., кыпч., чаг. [Clauson, 1972, p. 598]. Возможно допустить также образование от **Qatun*, тогда это скорее топоним — *Катунь*. Концовка слова может быть объяснена в связи с монгольским произношением: аффикс родительного числа *+Ai +* аффикс множественности *+s*: **qatuŋ+As* «жители [долины] Катуни» > **qatuγas*.

[9] По данным Л. П. Потапова, из этих двух подразделений происходили зайсаны Комляжской волости: *катугас конгдош* потеряли этот пост, когда представители *кобучри конгдош* подкупили российскую администрацию [Потапов, 1933, с. 51; Потапов, 1953, с. 190].

Название *kөbyrçi koŋdoş* [Потапов, 1935, с. 11, 12], *коберчи-комнош* [Ярхо, 1947, с. 13, табл. 3], *Көбӱрчи-Комнош* [Баскаков, 1965, с. 9], *кӧмӱрчи* (*көбӱрчи*) [Екеев, 2012, с. 198] — обыгрывается в преданиях как «угольщики» [Потапов, 1935, с. 11, 12, 106; Потапов, 1953, с. 252; Потапов, 1969, с. 49; Екеев, 2012, с. 69, 82, 198], намекая на производное от др.— тюрк. *kömür* «уголь» [Clauson, 1972, p. 723].

Название *kiis pөryk koŋdoş* [Потапов, 1935, с. 11, 12], *Кийис-Бӧрӱк-Комнош* [Баскаков, 1965, с. 9], *Кийис-Бӧрӱк-Қомдош* [*Ойротско-русский словарь*, 1947, с. 216], *кийис-бӧрӱк* [Екеев, 2012, с. 198] с трактовкой «Комнош в войлочных шапках» [Баскаков, 1966, с. 177], «носящие кошемные шапки» [Потапов, 1969б, с. 49] действительно может быть интерпретировано как форма от др.— тюрк. **kiδiz börük* «войлочная шапка».

А. И. Ярхо перечисляет тут еще *чагат-комнош* [Ярхо, 1947, с. 13, табл. 3]; это не противоречит упоминанию подразделения *Tschygal* (sic!) в составе *қомнош* у В. В. Радлова и группы *чагат* в Комляжской волости в переписи 1897 г. Это название будет рассмотрено ниже.

С. А. Токарев говорит о делении собственно сёока *Комдош* на *Кара-Комдош*, *Тас-Комдош*, *Балам-Комдош* [Токарев, 1936, с. 19].

Таким образом, записано подразделение *Palan* [Radloff, 1882, S. XXVII; Radloff, 1884, S. 184], *palan koŋdoş* [Потапов, 1935, с. 11], *Балам-Комдош* [Токарев, 1936, с. 19], *Балан-Қомдош* [*Ойротско-русский словарь*, 1947, с. 215], *Палан-Комнош* [Баскаков, 1965, с. 69] и др. Н. А. Баскаков отдельно зафиксировал *Палан* «название рода» и *Палан-Комнош* «название подразделения рода» [Баскаков, 1966, с. 143].

Название было сопоставлено с Баланской волостью, упоминаемой в русскоязычных документах со второй четверти XVII в. Она уже в 1681 г. учтена в ясачных реестрах вместе с Комляшской [Долгих, 1960, с. 117, табл. 35]. Г. Н. Потанин фиксирует название *Палан* на р. Ине (вместе с *Чапты* и *Тонгок*) [Потанин, 1883, с. 2]. Н. А. Баскаковым записана отдельная дразнилка для них [Баскаков, 1965, с. 21]. Это, вероятно, доказывает, что в еще недавнем (для того момента) прошлом этноним маркировал самостоятельный более высокий уровень идентичности, чем подразделение одного из сёоков.

«Народное» объяснение — «калинщики», то есть «собиратели ягод калины» в связи с алт. *палан* «калина» [Потапов, 1935, с. 12, 80; Потапов, 1953, с. 252; Потапов, 1969б, с. 49]. Предлагалась трактовка формы *палаҥ* (рус. *палан*) как «лось» [Екеев, 2012, с. 198, 202, примеч. *], но для тюрк. *bulan* id. делабиализованных форм не регистрируется (кроме чувашского языка, где свои законы фонетики) [Clauson, 1972, p. 343]. Возможно, здесь какое-то более старое слово из другого языка, а само название восходит к топониму. Например, река *Балан* отмечена в бассейне Кана и Бирюсы в XVIII в. [Потапов, 1957, с. 252] или река *Баланзас* (об элементах *sas*, *säs* в названиях рек см.: [Radloff, 1884, S. 188–189]; ср. инб. *šeš* “Fluss”, *chä-sês* “grosser Fluss”, арин. *šat* “Fluss” [Klaproth, 1823, S. 167, 173]).

В переписи 1897 г. как отдельная группа учтены немногочисленные *Утты-Сары* (*Теть-Сары*, *Палан*) [Швецов, 1900, с. 94]. По данным переписи, в графе «Усты-Сары» отмечается присутствие этой группы в Комляжской

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

волости и многочисленность в V дючине [Швецов, 1900, [прилож. V] с. 15, табл.], у алтайцев фиксируется название *Уеты-Сары* [Швецов, 1900, [прилож. VI] с. 64, табл. IV, с. 71, табл. VI]. Словарь Н. А. Баскакова дает *Уштыы-Сары* у тубаларов [*Ойротско-русский словарь*, 1947, с. 218], *Дьети-Сары* у алтайцев [*Ойротско-русский словарь*, 1947, с. 216]. Л. П. Потапов, принимая вариант *Дьети-сары*, сопоставил его с именем *джесары*, *десары*, *есары* русскоязычных источников XVII в. [Потапов, 1969б, с. 34][10]. Представляется, что при всей заманчивости такого отождествления не следует уравнивать русский маркер множ. числа *-ы* и конечный открытый гласный в алтайском этнониме, который вполне объясняется как тюрк. **jeti sarï*, букв. «семь желтых» или «семь *сары*». Совершенно иной вопрос состоит в том, что именно обозначает это название и почему в переписи дано отождествление **jeti sarï* и **balan*.

Внутри этого подразделения *palan koŋdoş*, согласно Л. П. Потапову, есть ветви, названия которых тоже не остались без «народной» этимологии: *kөgys palan koŋdoş* «громкоголосые кондоши» и *tastar koŋdoş* «плешивые кондоши» [Потапов, 1935, с. 11].

Первое из них есть, видимо, то же, что *палан (көсь)-комнош* у А. И. Ярхо [Ярхо, 1947, с. 13, табл. 3]. Трактова *kögüs* как «громкоголосые» или «горластые» [Потапов, 1935, с. 11; Потапов, 1969б, с. 49] является основанной на словосложении (ср. выше про *katugas koŋdoş*). Можно предположить сопоставление с письм.— монг. *köke* «голубой» и видеть здесь форму множ. числа с аффиксом *+s: kökes* > тюрк. **kökös* > **kögös* (> **kōs*, ср. у А. И. Ярхо выше).

Группа *мастар* зарегистрирована в переписи 1897 г. отдельно [Швецов, 1900, с. 94, 98]. Группа *мас қомдош* вполне локализована современными исследователями в улусах по р. Катунь: Айлу, Анос и Пешпельтир [Екеев, 2012, с. 198; *Тюркские народы Сибири*, 2006, с. 496, табл. 1, примеч. 3].

Название *мас* или в форме множ. числа *мастар*, вероятно, восходит к форме **taz* (> *tas* с характерным оглушением); ср. у ач-кыштымов в составе телеутов *törtas* (< **tört taz*) [Екеев, 2012, с. 81] (ср.: [Schönig, 2006, S. 237]). Считается, что название *tas* упомянуто уже в «Тайной истории монголов» (§ 239) среди перечня племен, покоренных Джучи, сыном Чингисхана [Schönig, 2006, S. 212; Потапов, 1953, с. 159]. Этноним в разных формах довольно широко распространен в степной Евразии (о формах этнонима *таз*, *мас*, *таздар*, *маслар* и т. п. (см.: [Лезина, Суперанская, 1994, с. 360–361, 366, 367]; в Южной Сибири см. также: [Schönig, 2006, p. 230–231]). В данном случае сопоставляется с сёоком кумандинцев [Потапов, 1935, с. 10–11; Славнин, Шерстова, 2008, с. 77–78][11], который восходит к группе, пришедшей на р. Бию с верховьев р. Кии [Потапов, 1969б, с. 48, 61, 109–110], где Тастарская область

[10] В более ранней работе Л. П. Потапов говорит, что это, вероятно, *езеры* и Исарский улус — название группы качинцев: р. Кача на их языке будет Изир-су, а качинцы, по словам Г. Ф. Миллера, именуют себя *ызыр-кичи* «люди, живущие на реке Ызыр» [Потапов, 1957, с. 13, 32, 83–84] (ср.: [Долгих, 1960, с. 230]).

[11] В. В. Радловым отмечена у кумандинцев группа *Tatar* (sic!) отмечен [Radloff, 1882, S. XXVII] или *Tastar* [Radloff, 1884, S. 212], также у других исследователей [Вербицкий, 1884, с. 338; Швецов, 1900, с. 96; Ярхо, 1947, с. 13; Баскаков, 1972, с. 6, 7]. Л. П. Потапов отмечает *tastar* на р. Кондоме [Потапов, 1935, с. 13].

известна с 1661 г. и фигурирует в ясачных ведомостях 1672 г. [Долгих, 1960, с. 96, табл. 32, с. 97, 100]. Собственно тюрк. *taz* означает “bald”, что может применяться как в отношении характеристики внешности людей, так и домашних животных или местности [Clauson, 1972, p. 570]. Отметим еще соответствующий топоним: есть р. Большой Таз или просто Таз [Вербицкий, 1893, с. 127], приток Тельбеса, поэтому объяснение этнонима в данном случае, несмотря на озвученные параллели, может быть иным.

Йаарық. Н. А. Баскаковым отмечены формы у тубаларов и алтайцев (алтай кижи) *Дьаарық*, *Дьагырық*, *Дьарық*, *Яарық*, *Ягрық*, *Ярыг* [*Ойротско-русский словарь*, 1947, с. 216, 218]; у тубаларов — *Йагрык*, *Йаврук* [Баскаков, 1965, с. 9]; А. И. Ярхо пишет *йаорых* [Ярхо, 1947, с. 13, табл. 3]. Согласно данным С. П. Швецова, опросы среди тубаларов и алтайцев показывают, что эти кажущиеся одноименными сёоки у тех и других имеют различное происхождение и не связаны друг с другом [Швецов, 1900, с. 106][12].

Эта группа отмечена только в Комляжской волости.

По данным Л. П. Потапова, этот сёок среди тубаларов считается пришлым: «по их словам, часть рода sьgьnсs jarғьk переселилась с Чулышмана в Комляжскую волость, и уже там образовались kara jarғьk» [Потапов, 1935, с. 11]. Тубалары еще в 20-е — 30-е гг. XX в. определяли его как часть *төөлөс*ов, живших по р. Чулышман. Браки между ярыками и *төөлөс*ами запрещены [Потапов, 1969б, с. 30]. Более того, этот сёок у табаларов не имел на занимаемой им территории родовых охотничьих угодий и родовой горы почитания: его людьми использовались охотничьи угодья и почиталась гора сёока *қомдош* [Потапов, 1969б, с. 30]. По материалам Н. В. Екеева, браки между *қомдош* и *йаарық* запрещены [Екеев, 2012, с. 197].

Л. П. Потапов приводит название подразделения *джарык* у кыргызов в качестве параллели, которая должна косвенно доказывать историческую связь его и сёока тубаларов и их связь с *мундус*ами и *төөлөс*ами, отсылая к периоду общей истории на территории Алтая [Потапов, 1969б, с. 30]. Племя кыргызов, однако, называется *жарыке* [Абрамзон, 1990, с. 63], имея, соответственно, иное объяснение. Это противоречит версии Л. П. Потапова.

Впоследствии Л. П. Потапов идет дальше и пытается увязать эти названия с внешне сходными именами в хотано-сакском документе (свиток 925 г. А. Шталь-Гольйтейна) и огузским племенем *čaruq* у Маḥмӯда ал-Кāшғарӣ [Потапов, 1972, с. 53]. Трудности для таких соответствий исходят из наличия вторичных долгот в тубаларском этнониме и фиксации полной формы с нестянувшимся -γ-. Вероятным представляется сопоставление с названием племени جعراق *<u>*дж*</u>.ғрāқ (вокализация не ясна), упомянутым Байхаḳӣ относительно начала 30-х гг. XI в. рядом с Хорезмом [Golden, 2015, p. 534].

Можно предложить и иное сопоставление: фонетическая форма слова др.-тюрк. *jaγï* «враждебный, враг» (кырг. *жоо* в этнонимах и др.) и название *арық*, широко известное в Средней Азии в разных вариантах самостоятельно

[12] Л. П. Потапов, не отождествляя названия *ябыр* и *тибер* (об этом см. во второй части статьи), почему-то считает, что в переписи 1897 г. вместо сёока *ябыр* ошибочно написан *ярык* [Потапов, 1969б, с. 39–40, 47, примеч. 52, с. 48].

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

и как компонент составных этнонимов (см.: [Лезина, Суперанская, 1994, с. 87–88]).

Выделяются подразделения сёока: *Кара-Ярык*, *Сыгынчи-Ярык* [Швецов, 1900, с. 105]; *кара-йаорых*, *сыганчи-йаорых* [Ярхо, 1947, с. 13, табл. 3]; *sьдьпсь jarьk* (охотник за маралами), *kara jarьk* (черные *jarьk*) [Потапов, 1935, с. 11]; *Сыгынчы-Ярык* «ярыки охотники за маралами» и *Кара-Ярык*, букв. «черные», т. е. «обычные ярыки» [Потапов, 1969б, с. 30]; *Қара-Дьягырық* или *Қара-Дьярық*, *Сары-Дьягырық* или *Қара-Дьярық*, *Согончы-Дьягырық* или *Сыгынчы-Дьярык* [*Ойротско-русский словарь*, 1947, с. 216, 217]; *Кара-Йагрык*, *Сары-Йагрык*, *Согончы-Йагрык* [Баскаков, 1965, с. 9]. Л. П. Потапов говорит о разделении сёока на две группы уже в составе Комляжской волости, что логично указывает на функцию маркера *qara*, букв. «черный», для обозначения вторичной группы.

Этнонимическая номенклатура населения других четырех волостей будет рассмотрена во второй части работы.

Сокращение названий языков и диалектов

алт. — алтайский
арин. — аринский
др.-тюрк. — древнетюркский
инб. — язык инбацких остяков
карах.-уйг. — караханидско-уйгурский
коман. — команский
куманд. — кумандинский
кыпч. — кыпчакский
кырг. — кыргызский
письм.-монг. — письменно-монгольский
рус. — русский
тел. — телеутский
туб. — тубаларский
тюрк. — тюркские языки (в целом)
чаг. — чагатайский
шор. — шорский

Список литературы / References

1. Абрамзон С. М. *Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи.* Фрунзе: Кыргызстан, 1990 [Abramzon S. M. *Kirghiz and their ethnogenetic and historical-cultural connections.* Frunze: Kyrgyzstan, 1990 (in Russian)].
2. Баскаков Н. А. *Диалект черневых татар (туба-кижи): Грамматический очерк и словарь.* М.: Наука, 1965 [Baskakov N. A. *Dialect of the Chern Tatars (Tuba-Kizhi): A grammatical survey and Dictionary.* Moscow: Nauka, 1965 (in Russian)].
3. Баскаков Н. А. *Диалект черневых татар (туба-кижи): Тексты и переводы.* М.: Наука, 1966 [Baskakov N. A. *Dialect of the Chern Tatars (Tuba-Kizhi): Texts and Translations.* Moscow: Nauka, 1966 (in Russian)].

4. Баскаков Н. А. *Диалект кумандинцев (кумандыкижи): грамматический очерк, тексты, переводы и словарь.* М.: Наука, 1972 [Baskakov N. A. *Dialect of the Kumandins (Qumandy-Kizhi): A grammatical survey, texts, translations and a Dictionary*. Moscow: Nauka, 1972 (in Russian)].
5. Боргояков М. И. О происхождении названия Сора. *Ученые записки Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории.* Абакан, 1973. Вып. XVIII. С. 142–144 [Borgoyakov M. I. On the origin of the name Sora. *Scientific notes of the Khakass Research Institute of Language, Literature and History.* Abakan, 1973. Vol. 18, pp. 142–144 (in Russian)].
6. Бутанаев В. Я. Происхождение и расселение хакасских сеоков. *Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии.* Отв. ред. Б. Р. Зориктуев. Новосибирск: Наука, 1993. С. 235–263 [Butanaev V. Ya. An Origin and settlement of the Khakas söök s. *Ethnic history of the peoples of Southern Siberia and Inner Asia.* Ed. B. R. Zoriktuev. Novosibirsk: Nauka, 1993, pp. 235–263 (in Russian)].
7. Бутанаев В. Я. *Происхождение хакасских родов и фамилий = Хоорай сөөктері паза пічікке кірчең өбекелері.* Абакан: [б. и.], 1994 [Butanaev V. Ya. *An Origin of Khakass clans and surnames.* Abakan, 1994 (in Russian)].
8. [Вербицкий В. И.] *Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка.* Сост. протиерей В. Вербицкий. Казань: Изд. Правосл. Миссионерского Об-ва; Типогр. В. М. Ключникова, 1884 [*Dictionary of the Altai and Aladag dialects of the Turkic language.* Comp. by V. Verbitsky. Kazan: Publishing House of the Orthodox Missionary Society; Printing House of V. M. Klyuchnikov, 1884 (in Russian)].
9. [Вербицкий В. И.] *Алтайские инородцы: Сборник этнографических статей и исследований алтайского миссионера, протоиерея В. И. Вербицкого.* М.: Т-во скоропечатни А. А. Левенсон, 1893 [[Verbitsky V. I.] *Inorodcy of Altai: Collection of Ethnographic Articles and Research by the Altai Missionary, Archpriest V. I. Verbitsky.* Moscow: A. A. Levenson Printing Company, 1893 (in Russian)].
10. Долгих Б. О. *Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке.* М.: АН СССР, 1960 [Dolgikh B. O. *Clan and tribal composition of the peoples of Siberia in the 17th century.* Moscow: USSR Academy of Sciences Publ., 1960 (in Russian)].
11. Дыренкова Н. П. *Грамматика шорского языка.* М. — Л.: АН СССР, 1941 [Dyrenkova N. P. *A Grammar of the Shor language.* Moscow — Leningrad: USSR Academy of Sciences Publ., 1941 (in Russian)].
12. Екеев Н. В. *Проблемы этнической истории алтайцев (исследование и материалы).* Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография, 2012 [Ekeev N. V. *Problems of the ethnic history of the Altaians (research and materials).* Gorno-Altaisk: Gorno-Altaisk Publ., 2012 (in Russian)].
13. Катанов Н. Ф. *Поездка к карагасам в 1890 году.* СПб.: паровая скоропеч. П. О. Яблонского, 1891 [Katanov N. F. *A trip to the Karagas in 1890.* St. Petersburg: P. O. Yablonsky Printing Company, 1891 (in Russian)].
14. Лезина И. Н., Суперанская А. В. *Ономастика: словарь-справочник тюркских родоплеменных названий:* в 2 ч. Ч. 1–2. М.: Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, 1994 [Lezina I. N., Superanskaya A. V.

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

Onomastics: dictionary-reference book of Turkic tribal names: in 2 vol. Vol. 1–2. Moscow: N. N. Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, 1994 (in Russian)].

15. Миллер Г. Ф. *История Сибири.* В 2 т. Т. 2. М. — Л.: АН СССР, 1941 [Müller G. F. *History of Siberia.* In 2 vols. Vol. 2. Moscow — Leningrad: USSR Academy of Sciences publ., 1941 (in Russian)].
16. *Ойротско-русский словарь: ок. 10 000 слов. С приложением грамматического очерка ойротского языка.* Сост. Н. А. Баскаков, Т. М. Тощакова; под общ. ред. Н. А. Баскакова. М.: ОГИЗ, 1947 [Oirot-Russian dictionary. With an appendix of a grammatical outline of the Oirot language. Comp. by N. A. Baskakov, T. M. Toshchakova. Moscow: OGIZ, 1947 (in Russian)].
17. Потанин Г. Н. *Очерки Северо-Западной Монголии. Результаты путешествия, исполненнаго в 1876–1877 годах по поручению Императорскаго Русскаго географическаго общества.* Вып. IV: *Материалы этнографические.* СПб.: Типогр. В. Киршбаума, 1883 [Potanin G. N. *Essays on Northwestern Mongolia. Results of the journey, carried out in 1876–1877 on behalf of the Imperial Russian Geographical Society.* Issue 4: *Ethnographic materials.* St. Petersburg: V. Kirshbaum Publ., 1883 (in Russian)].
18. Потапов Л. П. *Очерк истории Ойротии: алтайцы в период русской колонизации.* Новосибирск: ОГИЗ, 1933 [Potapov L. P. *Essay on the history of Oirotia: Altaians during the period of Russian colonization.* Novosibirsk: OGIZ, 1933 (in Russian)].
19. Потапов Л. П. *Разложение родового строя у племен Северного Алтая. I. Материальное производство.* М. — Л.: Гос. соц.-экон. изд-во, 1935 [Potapov L. P. *Disintegration of the clan system among the tribes of Northern Altai. I. Material production.* Moscow — Leningrad: State Social-Economic Publishing House, 1935 (in Russian)].
20. Потапов Л. П. *Очерки по истории алтайцев.* М.; Л.: Наука, 1953 [Potapov L. P. *Essays on the history of the Altaians.* Moscow; Leningrad: Nauka, 1953 (in Russian)].
21. Потапов Л. П. *Происхождение и формирование хакасской народности.* Абакан: Хакасское книжное издательство, 1957 [Potapov L. P. Origin and formation of the Khakass nation. Abakan: Khakass book publishing house, 1957 (in Russian)].
22. Потапов Л. П. *Очерки народного быта тувинцев.* М.: Наука, 1969a [Potapov L. P. *Essays on the folk life of Tuvinians.* Moscow: Nauka, 1969a (in Russian)].
23. Потапов Л. П. *Этнический состав и происхождение алтайцев. Историко-этнографический очерк.* Л.: Наука, 1969b [Potapov L. P. *Ethnic composition and origin of the Altaians. Historical and ethnographic essay.* Leningrad: Nauka, 1969b (in Russian)].
24. Потапов Л. П. Тубалары Горного Алтая. *Этническая история народов Азии. Сборник статей.* Отв. ред. С. М. Абрамзон, Р. Ф. Итс. М.: Наука, 1972. С. 52–66 [Potapov L. P. Tubalars of the Mountain Altai. *Ethnic history of the peoples of Asia: collection of articles.* Ed. by S. M. Abramson, R. F. Its. Moscow: Nauka, 1972, pp. 52–66 (in Russian)].

25. Радлов В. В. Этнографический обзор тюркских племен Южной Сибири и Джунгарии. Пер. с нем. Томск: Типо-литография Михайлова и Макушина, 1887 [Radlov V. V. *Ethnographic review of Turkish tribes of Siberia and Mongolia.* Transl. from German. Tomsk: Typo-lithography of Mikhailov and Makushin, 1887 (in Russian)].
26. Радлов В. В. *Опыт словаря тюркских наречий.* Т II. Ч. 1–2. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1899 [Radlov V. V. *Attempts of composing the dictionary of Turkic dialects.* Vol. 2. Pt. 1–2. St. Petersburg: Typogr. of Imperial Academy of Sciences, 1899 (in Russian and German)].
27. Радлов В. В. *Опыт словаря тюркских наречий.* Т III. Ч. 1–2. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1905 [Radlov V. V. *Attempts of composing the dictionary of Turkic dialects.* Vol. 3. Pt. 1–2. St. Petersburg: Typogr. of Imperial Academy of Sciences, 1905 (in Russian and German)].
28. Радлов В. В. *Этнографический обзор турецких племен Сибири и Монголии.* Пер. с нем. Н. Н. Козьмина. Иркутск: Типогр. изд-ва «Власть труда», 1929 [Radlov V. V. *Ethnographic review of Turkish tribes of Siberia and Mongolia.* Transl. from German by N. N. Kozmin. Irkutsk: Printing house "Vlast Truda", 1929 (in Russian)].
29. Радлов В. В. *Из Сибири: страницы дневника*. Пер. с нем. К. Д. Цивиной, Б. Е. Чистовой; примеч. и послесл. С. И. Вайнштейна; топонимич. редакция, схемы маршрутов экспедиций и аннотир. указатель географич. названий Г. И. Донидзе; указатель этнич. названий Е.П. Батьянова. М.: Наука, 1989 [Radlov V. V. *From Siberia: pages of a diary.* Transl. by K. D. Tsivina, B. E. Chistova. Moscow: Nauka, 1989 (in Russian)].
30. Рассадин В. И. О тюркизмах в бурятском языке. *К изучению бурятского языка*. Ред. кол.: Ц. Б. Будаев, В. И. Рассадин, Ц. Б. Цыдендамбаев (отв. ред.), Л. Д. Шагдаров. Улан-Удэ, 1969. С. 129–134 (Труды Бурятского института общественных наук Бурятского филиала СО АН СССР. Вып. 6. Сер. языковедческая) [Rassadin V.I . On Turkic Loanwords in the Buryat Language. *Towards the Study of the Buryat Language.* Ed. by Ts. B. Budaev, V. I. Rassadin, Ts. B. Tsydendambaev (ed.-in-chief), L. D. Shagdarov. Ulan-Ude, 1969, pp. 129–134 (Proceedings of the Buryat Institute of Social Sciences of the Buryat Branch of the Siberian Branch of the USSR Academy of Sciences. Vol. 6. Linguistic Series)].
31. *Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией.* Т. 8. СПб., 1884 [*Russian Historical Library, published by the Archaeographic Commission.* Vol. 8. St. Petersburg, 1884].
32. *Русско-джунгарские отношения (конец XVII — 60-е гг. XVIII вв.). Документы и извлечения.* Сост. В. А. Моисеев, И. А. Ноздрина, Р. А. Кушнерик; отв. ред. В. А. Моисеев. Барнаул: Азбука, 2006 [*Russian-Dzungar relations (late 17th – 1760s). Documents and extracts.* Comp. V. A. Moiseev, I. A. Nozdrina, R. A. Kushnerik. Barnaul: Azbuka, 2006 (in Russian)].
33. Сатлаев Ф. А. *Кумандинцы: (историко-этнографические очерк XIX — первой четверти XX в.).* Горно-Алтайск: Алтайское кн. изд-во, 1974 [Satlaev F. A. *Kumandins: (historical and ethnographic essays of the 19th — first quarter of the 20th century).* Gorno-Altaisk: Altai book. publishing house, 1974 (in Russian)].

34. Славнин В. Д., Шерстова Л. И. Народы Северного Алтая: некоторые проблемы этногенеза и этнической истории. *Культура и традиции коренных народов Северного Алтая.* Отв. ред. А. В. Малинов. СПб.: Изд. Дом С.-Петерб. гос. ун-та, 2008. С. 5–124 [Slavnin V. D., Sherstova L. I. Peoples of Northern Altai: *Some Problems of Ethnogenesis and Ethnic History. Culture and Traditions of Indigenous Peoples of Northern Altai.* Ed. by A. V. Malinov. St. Petersburg: Publishing House of St. Petersburg State University, 2008, pp. 5–124 (in Russian)].
35. *Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Фонетика.* Отв. ред. Э. Р. Тенишев. М.: Наука, 1984 [*Comparative-historical grammar of the Turkic languages. Phonetics.* Ed. by E. R. Tenishev. Moscow: Nauka, 1984 (in Russian)].
36. Тадыев П. Е. Этнический состав дореволюционных алтайцев и особенности их административного устройства. *Записки Горно-Алтайского научно-исследовательского института истории, языка и литературы.* 1964. Вып. 6. С. 3–16 [Tadyev P. E. Ethnic composition of pre-revolutionary Altaians and features of their administrative structure. *Notes of the Gorno-Altaisk Research Institute of History, Language and Literature.* 1964. Vol. 6, pp. 3–16 (in Russian)].
37. Токарев С. А. *Докапиталистические пережитки в Ойротии*. Л.: Соц.-экон. изд-во, 1936 [Tokarev S. A. Survivals of pre-capitalist forms in Oirotia. Leningrad: Social-Economic Publishing House, 1936 (in Russian)].
38. *Тувинско-русский словарь:* ок. 20 000 слов. Под ред. А. А. Пальмбаха; с приложением грамматического очерка тувинского языка Ш. Ч. Сата; сост. Ш. Ч. Сат. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1955 [*Tuvan-Russian dictionary*. Ed. by A. A. Palmbach; with an appendix of a grammatical essay on the Tuvan language by Sh. Ch. Sat; comp. by Sh. Ch. Sat. Moscow: State Publishing House of Foreign and National Dictionaries, 1955 (in Russian)].
39. *Тюркские народы Сибири.* Отв. ред. Д. А. Функ, Н. А. Томилов. М.: Наука, 2006 [*Turkic peoples of Siberia.* Ed. by D. A. Funk, N. A. Tomilov. Moscow: Nauka, 2006 (in Russian)].
40. Шатинова Н. И. *Семья у алтайцев.* Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1981 [Shatinova N. I. *Family among the Altaians.* Gorno-Altaisk: Altai book publishing house, 1981 (in Russian)].
41. Швецов С. П. *Горный Алтай и его население [в 4 т.].* Т. 1: *Кочевники Бийского уезда.* Барнаул: Типо-Литография главного управления Алтайского округа, 1900 [Shvetsov S. P. *Mountain Altai and its population* [*in 4 vols.*]. Vol. 1: *Nomads of the Biysk District.* Barnaul: Tipo-Lithography of the Main Administration of the Altai District, 1900 (in Russian)].
42. Ярхо А. И. *Алтае-саянские тюрки. Антропологический очерк.* Абакан: Хакасское обл. нац. изд-во, 1947 [Yarkho A. I. *Altai-Sayan Turks. Anthropological essay.* Abakan: Khakass region. national publishing house, 1947 (In Russian)]
43. Bese L. On some ethnic names in 13th century Inner-Asia. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae.* 1988. T. XLII. Fasc. 1, pp. 17–42.
44. Clauson G. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish.* Oxford: Clarendon Press, 1972.

45. Erdal M. *Old Turkic Word Formation: A Functional Approach to the Lexicon.* Vol. I–II. Wiesbaben: Harrassowitz, 1991. (Turcologica. Bd. 7).
46. Golden P. B. The Turkic World in Maḥmûd al-Kâshgharî. *Complexity of Inter Action along the Eurasian Steppe Zone in The First Millennium CE*. Ed. by J. Bemmann, M. Schmauder. Bonn: Vor- und Frühgeschichtliche Archäologie Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, 2015, pp. 503–555.
47. Klaproth J. *Asia polyglotta.* Paris: A. Schubart, 1823. (In German).
48. Radloff W. *Phonetik der nördlichen Türksprachen.* Leipzig: T. O. Weigel's Verlag, 1882 (in German).
49. Radloff W. *Aus Sibirien. Lose Blätter aus meinem Tagebuche*. 1 Bd. Mit farbigem Titelbilde und 15 Illustrationen. Leipzig: T. O. Weigel Nachfolger, 1884 (in German).
50. Ragagnin E. *Dukhan, a Turkic Variety of Northern Mongolia. Description and Analysis.* Wiesbaden: Harrassowitz 2011.
51. Schönig C. Stammesnamen aus der Geheimen Geschichte der Mongolen. *Exploring the Eastern Frontiers of Turkic.* Ed. by M. Erdal, I. Nevskaya. Wiesbaden: Harrassowitz, 2006, S. 211–242 (Turcologica. 60). (in German).

Информация об авторах

Нанзатов Баир Зориктоевич — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Отдел истории, этнологии и социологии Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ, Россия, Улан-Удэ; nanzatov@yandex.ru, https:/orcid.org/0000-0001-8012-2515.

Тишин Владимир Владимирович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Отдел истории, этнологии и социологии Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ, 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 10.07.2026; одобрена рецензентами 16.01.2026; принята к публикации 28.01.2026; опубликована 01.10.2026.

Авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.

Information about the authors

Bair Z. Nanzatov — PhD (History), Senior Research Fellow, Department of history, ethnology and sociology, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Russia; nanzatov@yandex.ru, https:/orcid.org/0000-0001-8012-2515.

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

Vladimir V. Tishin — PhD (History), Senior Research Fellow, Department of history, ethnology and sociology, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, 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 10.07.2026; approved after reviewing 16.01.2026; accepted for publication 28.01.2026; published 01.10.2026.
The authors has read and approved the final manuscript.

Научная статья Исторические науки
УДК 28-17 821.222.1 (5-191.2) “15”
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-516-535

«Маджма‘ ал-гара’иб»: источниковедческий и контекстуальный анализ

Али Резаипуя

Выпускник аспирантуры СПбГУ по специальности «История народов стран Азии и Африки»
ali.rezaee.puya.ir@gmail.com, https://orcid.org/0009-0001-7150-7330

Аннотация. Статья посвящена персидской энциклопедии XVI в. «Маджма‘ ал-гара’иб» («Сборник редкостей»), созданной в Балхе и относящейся к жанру ‘аджā’иб ва гара’иб. Со второй половины XX в. текстологические исследования по данной работе публиковались в Иране, Афганистане и СССР, и некоторые исследователи использовали его как источник по истории Балха. Однако ряд вопросов, включая авторские намерения, композиционные закономерности, источники и метод, жанровые и структурные особенности произведения, а также интеллектуальный и политический контекст создания произведения остаются недостаточно изученными. Настоящее исследование основано на текстологическом и историко-литературном анализе шестнадцати рукописей из трех библиотек Санкт-Петербурга и представляет попытку реконструкции интеллектуальной биографии автора — Султан-Мухаммада бин Дарвиш-Мухаммада ал-Муфти ал-Балхи. Установлено, что автор имел высокое религиозное образование и преследовал двойную цель: развлекать читателя и направлять его к созерцанию божественного творения, а также добиться придворного покровительства. Анализ выявил от 60 до 80 источников, сгруппированных в семь категорий, что демонстрирует тесную связь «Маджма‘ ал-гара’иб» с тимуридской литературной традицией и книжной культурой Хорасана XV–XVI вв. Таким образом, труд представляет собой энциклопедическое собрание знаний, выходящее за пределы традиционных рамок жанра и отражающее многогранность интеллектуальной культуры позднесредневекового Хорасана.

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

© Резаипуя А. С., 2026
© Ориенталистика, 2026

Ключевые слова: «Маджма‘ ал-гара’иб», Балх, Шибаниды, Тимуриды, космография, парадоксография

Для цитирования: Резаипуя, А. «Маджма‘ ал-гара’иб»: источниковедческий и контекстуальный анализ. *Ориенталистика*. 2026;9(3):516–535. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-516-535.

Original article History studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-516-535

“Majma‘ al-gharā’ib”: A Source-Critical and Contextual Analysis

Ali Rezaeepuya

St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia,
ali.rezaee.puya.ir@gmail.com, https://orcid.org/0009-0001-7150-7330

Abstract. This article examines the sixteenth-century Persian encyclopedic work Majma‘ al-gharā’ib (“Collection of Rarities”), composed in Balkh and classified within the genre of ‘Ajā’ib va Ghrā’ib (“Exotic things and rarities”). Since the latter half of the twentieth century, textual studies of this work have been published in Iran, Afghanistan, and the USSR, and some scholars have employed it as a source for reconstructing the history of Balkh. Nevertheless, a number of key issues — including the author’s intentions, compositional logic, methods and sources, as well as the distinct genre-related and structural characteristics of the work — have remained insufficiently investigated. The study is based on a textual and historical-literary analysis of sixteen manuscripts from three libraries in St. Petersburg and constitutes an attempt to reconstruct the intellectual biography of the author, Sultan-Muhammad ibn Darwish-Muhammad al-Mufti al-Balkhi. The analysis demonstrates that the author possessed advanced religious education and pursued a dual objective: to entertain the reader while at the same time guiding him toward contemplation of divine creation, and to secure the favor and patronage of the court. Between sixty and eighty sources were identified and categorized into seven groups, indicating the close relationship of Majma‘ al-gharā’ib with the Timurid literary tradition and the broader book culture of Khorasan in the fifteenth and sixteenth centuries. Taken as a whole, the work represents an encyclopedic compilation of knowledge that exceeds the conventional boundaries of the genre and reflects the intellectual complexity and cultural richness of late medieval Khorasan.

Keywords: Majma‘ al-gharā’ib, Balkh, Shibanids, paradoxography, cosmography, Exotic, marvelous

For citation: Rezaeepuya, A. “Majma‘ al-gharā’ib”: A Source-Critical and Contextual Analysis. *Orientalistica*. 2026;9(3):516–535. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-516-535 (in Russian).

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

© Rezaeepuyai A., 2026
© Ориенталистика, 2026

Введение

Одно из поздних произведений средневекового арабо-персидского жанра *‘аджā’иб ва гарā’иб* («чудеса и редкости»), сохранявшего свою популярность в Центральной Азии до начала XX в., написано Султан-Мухаммадом б. Дарвиш-Мухаммадом ал-Муфтием ал-Балхи в XVI в. в Балхе на персидском языке. Критическое издание текста «Маджма‘ ал-гара’иб» пока не опубликовано, однако само сочинение неоднократно становилось предметом исследования. Вероятно, первым исследователем, обратившим внимание на рукописи этого сочинения, был В. В. Бартольд. В статье «О некоторых восточных рукописях» (1919) он кратко охарактеризовал петербургские списки памятника и указал на существование двух его редакций [Бартольд, 1973, с. 340–341]. В персоязычной научной среде значение труда первым оценил афганский ученый Абдулхай Хабиби. В 1956 г. в иранском журнале «Ягма» он опубликовал статью, основанную на неполной рукописи «Маджма‘ ал-гара’иб», обнаруженной в Афганистане [Habibi, 1956]. Более полная версия этого исследования увидела свет в 1961 г.; в ней Хабиби отметил, что текст содержит как минимум два уникальных сообщения: о мазаре имама ‘Али в Мазари-Шарифе и о местонахождении древнего храма огня Наубахар в Балхе [Habibi, 1961].

Значительный вклад в изучение структуры памятника и анализ связанных с ним источниковедческих трудностей внес Н. Д. Миклухо-Маклай [Миклухо-Маклай, 1970; Миклухо-Маклай, 1984]. Филологическому анализу «Маджма‘ ал-гара’иб» была посвящена диссертация Мухаммада-Йакуба Вахиди, однако, по мнению Н. Д. Миклухо-Маклая, в ней недостаточно глубоко были проработаны текстологические аспекты [Миклухо-Маклай, 1984, с. 254]. Важное значение имеет также работа А. Т. Тагиржанова (1958), в которой автор не только вступил в полемику с выводами Бартольда и Миклухо-Маклая, но и существенно прояснил вопросы, касающиеся соотношения редакций и известных списков данного сочинения.

Б. А. Ахмедов также включил раздел о «Маджма‘ ал-гара’иб» в своё исследование по источниковедению истории Средней Азии и высказал ряд важных соображений относительно содержания произведения [Ахмедов, 1985]. А. Ф. Кюгельген в контексте исследования историографии Бухары XIX в. также рассматривает историческое сочинение Му‘йна и показывает, что оно представляет собой дополнение и продолжение «Маджма‘ ал-гара’иб» [Кюгельген, 2004, с. 145–152]. В 2011 г. З. Кабирян на основе трёх рукописей из иранских библиотек подготовила критическое издание текста в рамках магистерской диссертации по персидской литературе в Иране[1]. Помимо названных исследователей, к тексту «Маджма‘ ал-гара’иб» обращались М. Л. Салахетдинова [Салахетдинова, 1970], А. М. Мухтаров [Мухтаров, 1980], Б. А. Ахмедов [Ахмедов, 1982], Роберт Д. Макчесни [McChesney, 1991; McChesney, 2021], использовавшие его как источник по истории Балха.

Однако некоторые текстовые и контекстуальные аспекты, такие, как мотивы, источники, метод написания, редактирования книги, контекст

[1] Полный текст диссертации недоступен, в интернете можно найти только аннотацию.

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

написания и контекст чтения ещё не прояснены. В данной статье, на основе изучения двенадцати рукописей, хранящихся в ИВР РАН СПб[2], трёх рукописей в Восточном отделе Научной библиотеки СПбГУ и одной рукописи в РНБ, была предпринята попытка ответить на некоторые из этих вопросов.

Автор книги

Помимо скудной информации, содержащейся в самой книге, никаких других сведений об авторе не обнаружено. В данном исследовании были изучены 8 *тазкире* (антологий / сборников биографий), написанных в XVI и XVII вв. в Иране, Индии и Мавераннахре, и имя автора или его отца в них не было обнаружено [Baliani, 2010; Bukhari, 2015; Kabuli, 2013; Nasrabadi, 2014; Mutribi, 1998a; Mutribi, 1998b; Samarkandi, 2011; Heravi, 1968]. Особое сомнение вызывает отсутствие имени Султан-Мухаммада и упоминания о его творчестве в энциклопедическом труде, известном как «Бахр ал-Асрар» Махмуда б. Вали Балхи [Алексеев, 2006, с. 24–49]. Даже в той части «Бахр ал-Асрар», которая посвящена литературным и научным знаменитостям Балха, имя Султан-Мухаммада не упоминается [Balkhi, 1982]. Учитывая популярность «Маджма' ал-гара'иб» и тот факт, что Махмуд б. Вали служил библиотекарем в Балхе, он, несомненно, был знаком с произведением «Маджма' ал-гара'иб». Однако причины отсутствия упоминаний Султана Мухаммеда и его творчества остаются неясными. Хотя Ахмадов и полагает, что Махмуд б. Вали использовал «Маджма' ал-гара'иб» [Ахмедов, 1985, с. 138], само это произведение не включено в список трудов первого тома «Бахр ал-Асрар» [Махмуд ибн Вали, 1977, с. 166].

Одной из причин такого отсутствия информации является то, что в целом о литераторах Балха сведений меньше, чем о литераторах Самарканда и Бухары, потому что в этот период в Балхе не писались *тазкире*. В «Истории таджикского народа» упоминается, что известны имена только двадцати балхских писателей в первой половине XVI в. и двадцати трех во второй половине этого столетия [*ИТН*, 2010, с. 148; Каримов, 2011, с. 261–263]. Но в то же время благодаря большому количеству *тазкире*, составленных в Мавераннахре, известны имена нескольких сотен авторов из этой области.

Из сведений, содержащихся в книге, мы узнаем, что отец автора был одним из религиозных деятелей Балха и был связан со двором [№ 908, л. 118б]. Сам автор упоминает, что он имел «полномочия выносить фетвы», имея в виду, что, как и его отец, он достиг высокого уровня в изучении рели-

[2] В двухтомном кратком алфавитном каталоге персидских рукописей ИВР РАН упоминаются 15 рукописей этого труда, в том числе 12 проверенных и 3 рукописи как ошибки [Миклухо-Маклай, 1955, с. 504–506]. рукопись № С131 представляет собой произведение под названием «Дур ал-'Аджа'иб ва Та'джил ал-Гафелин», рукопись № 1918 представляет собой сборник стихов, а рукопись № В429 представляет собой грамматический текст. В однотомном каталоге персидских географических рукописей ИВР РАН числятся 13 рукописей, в том числе 12 рассмотренных рукописей и одна ошибочная рукопись (№ С1918) [Миклухо-Маклай, 1970, с. 62–74].

гии [№ 1204, л. 121a][3]. Но, видимо, самому Султан-Мухаммаду не нашлось места во властных кругах. В начале книги он отмечает, что не имел возможности быть представленным ко двору [№ 965, л. 2a]. Таким образом, желание попасть туда являлось мотивацией к написанию данного произведения. Кабирян утверждает, что Султан-Мухаммад был шиитом и, помимо «Маджма‘ ал-гара’иб», написал еще две книги: «Сборник писем» и «Перевод завета Малика Аштара» [Kabiryan, 2011].

Контекст написания

Султан-Мухаммад указывает, что целью создания его труда было «принесение радости и счастья, а также поднятие настроения» читателей [№ 908, л. 1a]. Автор отмечает, что до написания книги он углубленно изучал литературу в данной области и представлял рассказы в жанре *‘аджā’иб ва гарā’иб* в «собраниях знати и дворян» [№ 1204, л. 2б-3a; № B2419, л. 2a]. Это замечание подчеркивает социокультурный статус и специфику аудитории данного жанра в рассматриваемый период.

В антологиях (*тазкире*) XVI–XVII вв., созданных в Мавераннахре, содержатся явные свидетельства расцвета литературной среды и профессионального сказительства в Балхе. Например, Бакаи Бухари упоминает собрание (*маджлис*), организованное одним из балхских визирей, где поэты и мудрецы обменивались стихами и мнениями [Bukhari, 2015, p. 306]. Подобные интеллектуальные досуги не были исключительной прерогативой властных элит; литераторы собирались и в других местах, например, в городских садах [Mutribi, 1998a, p. 252] или даже в знаменитых лавках поваров [Bukhari, 2015, p. 233], становившихся центрами общественной жизни. Мутрибии Самарканди также сообщает о популярности публичного сказительства на центральной площади Балха — Регистане — в XVII в., отмечая, что для рассказчиков эта деятельность была способом заработка [Mutribi, 1998a, p. 262].

Профессиональные создатели и трансляторы подобного интеллектуального материала за вознаграждение пересказывали эти истории в светских кругах, при дворах правителей или оформляли их в виде письменных сочинений, поднося монархам в качестве посвящения. Кроме того, они нередко участвовали в копировании рукописей. Для патронов поддержка таких авторов служила инструментом укрепления престижа и политической легитимации [Subtelny, 1983, p. 123, 130], в то время как для широкой аудитории это было возможностью развлечься и приобщиться к созерцанию «чудес божьего творения».

[3] Макчесни также утверждает, что Султан-Мухаммад был исламским ученым [McChesney, 2021, с. 146], однако не приводит какого-либо источника, подтверждающего это утверждение. Современный афганский исламский ученый Абу ал-Асфар также посвятил отдельную работу поэтам Балха. Хотя в его книге отсутствуют ссылки, по всему видно, что автор использовал ряд уникальных рукописей и надписей при сборе материала. Он сообщает, что Султан-Мухаммад занимал должность муфтия Балха и в 1552/959 написал стихотворение по случаю восстановления гробницы Ходжи Бу-насара Парса в Балхе [Abul-Asfar, с. 96].

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

Ранние авторы трактатов жанра *'аджā'иб ва гарā'иб* в X–XIII вв. постоянно сталкивались с двумя основными проблемами: во-первых, их повествования о чудесах и редкостях мира не должны были противоречить исламским понятиям о мироустройстве; во-вторых, они должны были выдержать критику со стороны рационалистов. Например, во Введении к «Аджа'иб ал-Махлукат» Туси говорит, что «философы не принимают данного рода произведения за истину и полагаются на разум, но мы верим в достоверность исламских повествований» [Tusi, 2003, p. 24–25]. Однако автор «Маджма' ал-гара'иб» уже не борется с критикой рационалистов, так как в этот период философия и рационализм приходят в упадок [*ИТН*, с. 112], и автор не чувствует необходимости рационального оправдания повествования. Автор «Бахр ал-Асрар» в XVIII в. четко указал на упадок философии в Балхе. Он пишет: «Учителя мудрости, математики и других философских предметов не сильно растут в этом городе, и, если [учителям названных наук] случится поселиться в этом городе, у них не будет возможности преподавать и изучать эти науки. Потому что с начала своего образования и до конца своего образования учащиеся не занимаются никакими другими дискуссиями, кроме таких наук, как *фикх* (исламская юриспруденция), *тафсир* (толкование Корана), *хадис* (святые слова Пророка Ислама) и других [исламских] наук, так что они могут стать лишь *факихами*, *мухаддисами* и *муфасирами*, потому что философы не воспринимаются как ученые» [Balkhi, 1982 c. 11].

В таком контексте единственным основным вызовом для автора является религиозный аспект. В своем повествовании автор старается нигде не упоминать ничего противоречащего понятиям ислама. Однако все-таки один раз, в конце главы, посвященной ангелам и звездам, автор выдвигает рационалистическое суждение (оставаясь при этом в рамках исламской традиции) и пишет: «Все это… известно из достоверных толкований, но ни один мудрец никогда не наблюдал таких вещей. Хотя Богу виднее. Но что касается характеристик чего-то, что не наблюдалось, этого количества [информации] достаточно, и этот трактат на большее и не способен» [№ 1204, л. 9а; № 908, л. 10а]. Один из переписчиков даже добавил в конце текста следующую строку: «То, что учителя установили, мы, слуги, только записали с их слов. Это не то, как если бы мы сами придумали и написали что-то еретическое и безбожное» [№ B785–1, л. 125а]. Таким образом, самым важным вызовом не только для автора, но и для переписчика и читателя были возможные противоречия с религией, разногласий же с рационализмом уже не наблюдалось.

Еще одним проявлением упадка рациональности и научного подхода в этот период становится усиливающаяся оторванность научных сочинений от реальных общественных процессов. Так, Миклухо-Маклай справедливо отмечал, что значимые события эпохи не нашли отражения в рассматриваемом тексте, вследствие чего современный историк едва ли может использовать его как достоверный источник фактических сведений [Миклухо-Маклай, 1970, с. 59]. Иными словами, характерная для научного мышления связь с эмпирической реальностью здесь размыта: исследование существующих явлений подменяется опорой на книжную традицию. По словам Юрченко, авторы трактатов жанра *аджā'иб ва гарā'иб* выступали главным образом

в роли «хранителей традиции» [Юрченко, 2020, с. 20], чья задача заключалась не в анализе или интерпретации повествований, а лишь в их передаче [Юрченко, 2020, с. 10].

Эта черта не была уникальной для арабо-персидской средневековой космографии: сходную тенденцию демонстрирует и схоластическая космология средневековой Европы. Эдвард Грант, исследовав около 400 вопросов, обсуждаемых 52 средневековыми европейскими писателями в рамках космологических дискуссий в течение долгого времени, отмечает, что, несмотря на масштабные политические, религиозные, социальные и экономические изменения, происходившие на протяжении нескольких столетий, содержание и аргументация многих космологических вопросов оставались удивительно стабильными [Grant, 1996, p. 48–49]. На основании анализа этих вопросов он заключает, что социальные влияния не формировали космологические взгляды и суждения схоластических естествоиспытателей; их формировала унаследованная книжная традиция, основанная прежде всего на аристотелевской натурфилософии, греко-арабской научной традиции и христианском учении о сотворении мира [Grant, 1996, p. 49–50]. В дальнейшем он характеризует схоластическую натурфилософию и космологию как невосприимчивые к внешним социальным условиям и подчеркивает, что большинство происходивших в них изменений может быть объяснено в рамках собственной интеллектуальной традиции, без обращения к внешним социальным обстоятельствам [Grant, 1996, p. 57].

Устойчивость вопросов и способов их решения в средневековой космологии/космографии представляет интерес с точки зрения философии науки, особенно если общие принципы и общие интеллектуальные истоки (древнегреческие каноны) арабо-персидской и латинской космологии позволяют классифицировать соответствующие сочинения как космологические. В этом контексте важен критерий псевдонаучности Пола Тагарда. Согласно Тагарду, претендующая на научность теория или дисциплина является псевдонаучной, если на протяжении длительного времени она оказывается менее прогрессивной, чем альтернативные теории, сохраняет нерешенные проблемы, а ее сторонники не стремятся активно развивать ее, сопоставлять с альтернативами и критически оценивать подтверждающие и опровергающие свидетельства [Thagard, 1978, p. 228]. Прогрессивность при этом определяется способностью теории расширять круг объясняемых фактов и решаемых проблем. В качестве примера Тагард рассматривает астрологию, которая, по его оценке, со времен Птолемея мало изменилась и не расширила свою объяснительную способность, несмотря на наличие нерешенных проблем и появление более прогрессивных альтернатив [Thagard, 1978, p. 228].

Тем не менее анализ корпуса подобных сочинений — их аудитории, условий создания, форм представления и способов использования — может существенно углубить наше понимание культурной и социальной среды эпохи. Более того, в рассматриваемом тексте значимая историческая информация присутствует на периферии повествования, в тех его частях, которые формально выходят за рамки жанра *аджā’иб ва гарā’иб*, особенно в главах о Балхе и истории.

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

Несмотря на общее снижение уровня рационализма, культура рассматриваемого периода переживала количественный подъем: существовало множество поэтов и писателей, активно работавших при школах и библиотеках [Balkhi, 1982, с. 10–12]. Рост культурной активности был частично обусловлен политическими преобразованиями в Балхе XVI–XVII вв. Политическое возвышение Балхского ханства в XVI в. породило стремление его правителей создавать историко-географические сочинения, способные укрепить престиж города в соперничестве с Бухарой.

Именно в этот период в Балхе были написаны четыре энциклопедических произведения — «Маджма' ал-гара'иб», «'Аджа'иб ал-Табакат», «Бахр ал-Асрар» и «Джариде Балх» [Ахмедов, 1982, с. 4–10], — и все они в той или иной мере ориентировались на прославление Балха[4]. Ту же тенденцию мы наблюдаем и в сочинении "Resale Haftad Mashaiekh-e Balkh va Akabir-e Balkh", созданном спустя несколько десятилетий после «Маджма' ал-гара'иб» и посвященном Балху: хотя само это произведение там не упоминается, часть его материала, по-видимому, была использована. Автор сообщает, что шибанид 'Абд ал-Мумин-хан (1568–1598) поручил ему составить книгу, содержащую «краткие биографии знатных людей подвластного нам Балха» [Varsaji, 2023, с. 1].

Как отмечает Макчесни, общественные настроения в Балхе в это время тяготели к местничеству и противостоянию бухарскому политическому авторитету, в то время как основным преимуществом Бухары был ее исторический престиж. Поэтому балхские султаны — прежде всего Кистин Кара Султан — поддерживали историографические проекты, направленные на утверждение культурной и политической автономии Балха [McChesney, 1991, p. 17, 62, 69–71]. Таким образом, связь с реальностью проявляется в данном сочинении не столько в его содержательном уровне, сколько в самой стратегии компиляции и общем отклике на политико-культурную ситуацию эпохи.

Структура и жанровая классификация произведения

Прежде чем обратиться к конкретному случаю «Маджма' ал-гара'иб», необходимо обосновать существование *'аджā'иб* как самостоятельного жанра в средневековой арабо-персидской литературе. Около двадцати лет назад немецкая исследовательница фон Хеес, опираясь, в частности, на «Аджа'иб ал-махлукат» Закарии ал-Казвини, попыталась доказать, что понимание *'аджā'иб* как литературного жанра является преимущественно современной ориенталистикой конструкцией. По ее мнению, средневековые авторы

[4] В «Маджма' ал-гара'иб» наиболее подробно освещен раздел, посвященный Балху. Описывая дороги и расстояния между городами, автор подчеркивает: «Поскольку Балх находится в четвертой стране и является родиной и местопребыванием автора этой книги, начинать описание следует именно с него» [№ 965, л. 76а]. На самом деле здесь автор опирается на древнеиранскую концепцию деления мира на семь стран, согласно которой Иран занимает четвертое место. Персидский термин в тексте — *экилм-е чахаром*. Понимание Балха как части «четвертой страны» имеет самостоятельное значение. Примечательно также, что автор называет хана Балха шахом Ирана — *Хосров-е Иран* [№ С2340–2, л. 114б; № 965, л. 1а; № 908, л. 1б].

и читатели воспринимали подобные сочинения прежде всего как энциклопедии естественной истории в аристотелевском смысле, а сами тексты существенно различались по своему характеру: одни были энциклопедиями естественной истории, другие — географическими сочинениями, третьи — преимущественно литературными произведениями [Von Hees, 2005].

Эта позиция была подвергнута критике Заде, который показал, что в средневековом арабском и персидском мире существовало представление об *‘аджā’иб* как об особой области письменности и знания [Zadeh, 2010]. Представляется, что наиболее существенным недостатком интерпретации фон Хеес является недооценка жанровой и интертекстуальной связи этих произведений: значимые сочинения об *‘аджā’иб* создавались в диалоге с предшествующей текстовой традицией, заимствуя, переосмысливая и развивая ее материал. Так, в случае «Маджма‘ ал-гара’иб» — в статье показано, что его важнейшими источниками и образцами были именно более ранние произведения этой традиции.

Вместе с тем отдельные положения фон Хеес позволяют говорить о внутреннем разнообразии жанра: произведения об *‘аджā’иб* имели различные тематические и структурные формы, и лишь часть из них может быть названа энциклопедической [Von Hees, 2005, p. 113–114]. Обратное также верно: согласно анализу Гутаса, можно выделить три типа классических арабоязычных энциклопедий, один из которых посвящен чудесам [Gutas, 2006]. Это различие особенно важно для «Маджма‘ ал-гара’иб»: большинство исследователей независимо друг от друга относили его к энциклопедии космографии. Семёнов также определял этот труд как сочинение по естественной истории и космографии [Семёнов, 1935, с. 40].

«Маджма‘ ал-гара’иб» открывается введением, восхваляющим Бога и хана, за которым следуют от 15 до 20 глав (в различных версиях). Подобно другим космографическим работам, произведение придерживается неоплатонического порядка, переходя от сакрально-духовных тем к земным и материальным. Оно описывает сотворение неба и небесных тел, генеалогию и чудеса пророков, а затем переходит к описанию чудес, связанных с людьми, животными, растениями, морями и реками, горами, могилами и городами.

Как отметил В. П. Демидчик, жанр *‘аджā’иб ва гарā’иб* («чудеса и редкости») мог распространяться на самые разные темы, поскольку находился на стыке научной, религиозной и художественной прозы, и его целью было создание энциклопедии всего странного и необычного [Демидчик, 2004, с. 21]. В свете этой характеристики жанра автор «Маджма‘ ал-гара’иб» не просто следовал его канонам, но и активно расширял его тематические границы. Подход автора к чудесам и редкостям позволил включить в произведение материалы, традиционно не относящиеся к данному жанру. Так, анекдоты он трактовал как своего рода нарушение языковых привычек [№ 1204, 131b], а исторические события — как проявления удивительного [№ 1204, 145a-145b]. Таким образом, разнообразные сведения из различных источников и жанров были интегрированы в единый корпус чудес и диковин.

Основной целью автора было создание своеобразной энциклопедии мировых знаний, ядром которой служил концепт чудес, однако его замысел

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

не ограничивался этим. Султан-Мухаммад преследовал две главные цели: созерцание божественного творения через диковины мира [№ B1007, 7b-8a], а также отдых и развлечение[5]. Такой подход демонстрирует особый вид интеллектуальной деятельности, где глубокое осмысление и досуг органично сочетаются. Автор также не скрывал личной мотивации — стремления укрепить своё положение при дворе посредством создания этого труда; Эта энциклопедия предназначалась прежде всего для ограниченного круга придворных [№ 965, л. 2a].

В различных рукописях «Маджма' ал-гара'иб» есть много расхождений и несостыковок. Кажется, что данная путаница и разнообразие были проблемой даже для читателей и переписчиков этой книги в XVII–XX вв. В произведении под названием «'Аджа'иб ал-Табакат», написанном во второй половине XVII в. в Балхе в подражание «Маджма' ал-гара'иб», даже название этой книги упоминается неправильно, несмотря на то что она была и предтекстом, и образцом, и главным источником содержания данного произведения[6]. Частично эта путаница связана с природой жанра, т. е. такие произведения воспринимались как существующие самостоятельно — вне зависимости от автора. Читатели считали, что автор лишь отобрал и переписал что-то из уже существующих повествований. В начале сочинения «'Аджа'иб ал-Табакат» его автор заявляет, что правитель Балха приказал ему составить и переписать подборку *'аджā'иб ва гарā'иб* таким образом, чтобы ее можно было рассматривать как самостоятельную книгу и переписывать [№ B796, л. 7a, № C598–1, л. 5a], а затем описывает свой метод как «составление» этой «версии» из «известных и авторитетных книг» и в дальнейшем ее «написание размеренными выражениями, редкими стилями и странными сложными словами» [№ 908, л. 1a]. Другими словами, он считал своим долгом только собирание нарративов и их «красивую» компиляцию.

На самом деле общее представление читателей, авторов и переписчиков о сути этих произведений заключалось в том, что существует фиксированный корпус текстов из прошлого, и люди, знакомые с этим корпусом, выбирают определенные нарративы, а затем пересказывают их устно или письменно. Согласно этому представлению, переписчики и читатели позволяли себе вмешиваться в текст. У. Каримов в исследовании, посвящённом литературе Мавераннахра XVI в., показал, что одной из основных характеристик культурной жизни этого периода является «популяризация» литературы. Поскольку в литературной деятельности участвовали разные социальные слои, не являвшиеся профессиональными писателями, распространялись неклассические литературные формы, использовавшие в повествовании разговорный язык [Karimov, 2011, с. 247].

[5] Султан-Мухаммад говорит, что целью написания его книги является «принесение радости и счастья и поднятие настроения» читателей [№ 908, л. 1a].

[6] Во введении к этой книге упоминаются восемь источников. В четырех рукописях, имеющихся в ИВР РАН, названия всех семи произведений совпадают, но название «Маджма' ал-гара'иб» написано неправильно в трех рукописях (№ 796, № 786, № 453) — как «Маджма' ал-'Аджа'иб». Однако в рукописи № 598 название книги указано правильно.

Среди особенностей такой популяризации литературы мы наблюдаем: рост подвижных, трансформируемых и расширяемых литературных форм и жанров, находящихся, по сути, на стыке популярной и элитарной литературы. Д. ДеВис, исследуя нарративы Сайид-Аты в Центральной Азии этого периода, определил совокупность этих нарративов как «нарративный круг», учитывая их народное происхождение и расширяемое содержание [DeWeese, 1995]. Р. Селла также пришел к аналогичному выводу, изучая популярные повествования о Тимуре в Мавераннахре [Sela, 2011, с. 43–53]. К аналогичному выводу пришёл и Ч. Мелвилл, изучая один из исторических текстов этого периода, известный как «Тарих-и Раким», в рукописных списках которого имеется множество расхождений и авторство которого не может быть точно определено. Мелвилл считает, что сам характер такого произведения располагает к возможности его развития и изменения, поэтому трудно определить, какая версия была исходной, а какие более поздними [Melville, 2023, с. 26]. Следовательно, проблема, существующая в отношении рассматриваемого текста, не является для него специфической, а относится к числу характеристик, свойственных общекультурному контексту данного периода.

Но сложность с расхождениями в рукописях «Маджма‘ ал-гара’иб» заключается в том, что некоторые из них связаны с многократным редактированием самого автора, другие с редактированием сына автора, а третьи — с редактированием переписчиками. Миклухо-Маклай справедливо указывает, что невозможно точно определить, какие правки, от каких деятелей и в какое время поступили [Миклухо-Маклай, 1955, С. 62–64].

Источники вдохновения

Существование как минимум двух произведений с идентичным названием, созданных в том же регионе и в конце XV — начале XVI в., поднимает вопрос о возможном знакомстве Муфтия Балхи с этими работами, которые и вдохновили его на создание своего труда. Необходимы дальнейшие исследования для определения степени влияния данных текстов на творчество Муфтия Балхи.

Одну из таких работ написал Бинаи Харави (1453–1512) для тимуридского эмира Султана Али Мирзы в Самарканде в 1498–1499 гг. поэму под названием «Маджма‘ ал-гара’иб» на хорасанийском диалекте, содержавшую, согласно сохранившимся сведениям, от 501 до 876 стихов[7] [Wasifi, 1961, p. 452–455; Sam-Mirza, 1966, с. 168–169; Safa, 1985, с. 393–411; *ТСЭ*, 1978]. Следует отметить, что Бинаи Харави также осуществил перевод книги «‘Аджа’иб ал-махлукат ва гарайиб ал-масну’ат» с персидского на чагатайский в Самарканде по указу Мухаммад Шайбани-хана. Рукопись этого произведения, созданная в Ширазе в 1568 г., в настоящее время хранится в Национальной библиотеке Санкт-Петербурга [Ибрагимов, Пищулина, Юдин, 1969, с. 92].

Другим следует упомянуть труд по суфизму под названием «Мазхар ал-‘Аджа’иб ва Маджма‘ ал-гара’иб» («Источник чудес и сборник редкостей»),

[7] В ТСЭ на основании фрагментов, сохранившихся от этой работы, утверждается, что это произведение было своего рода биографией [*ТСЭ*, 1978, с. 445].

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

созданный в 973/1565 г. Хафизом Басиром, накшбандийским шейхом, проживавшим в Бадахшане и убитым Мирзой Сулейманом, правителем этой области. В нем Хафиз Басир описывает «чудеса и редкости» — деяния и изречения своего духовного наставника, Мауланы Али Абиварди [Catalog, 2005, p. 710; Keshemi, 1997, p. 144–146; *Собрание…*, 1960, с. 406–407]. Согласно «Тарих-и Рашиди», сам Маулана Али Абиварди также был автором сочинения, посвященного «чудесам и редкостям» его шейха [Dughlat, 2004, с. 302].

Это позволяет предположить наличие в регионе суфийской литературной традиции, посвященной описанию чудес и редкостей шейхов. Примечательно, что место захоронения Хафиза Басира было в Балхе, из чего можно сделать заключение, что память о нем и его деятельности сохранялась в культурной среде, с которой был связан муфтий Балха. Также, по-видимому, источником вдохновения для автора послужил ряд произведений, написанных за полвека — столетие до автора в Герате в эпоху Тимуридов, особенно «Латайиф ат-Тавайиф» и «'Аджа'иб ал-Булдан» Муллы 'Али Бирджанди.

Источники

Анализ источников «Маджма' ал-гара'иб» выявляет расхождения в подсчетах исследователей, что, по всей видимости, объясняется вариативностью существующих рукописей. Согласно подсчету автора настоящей статьи, проведенному на основе рукописи № С609, в сочинении цитируется 61 письменный источник. А. Т. Тагирджанов приводит близкую цифру — 58 [Тагирджанов, 1958, с. 21], а Р. Макчесни насчитывает 60 наименований [McChesney, 2021, p. 146]. В то же время Б. А. Ахмедов указывает на упоминание в тексте до 80 трудов [Ахмедов, 1985, с. 138]. Эти различия наглядно проявляются при сравнении конкретных разделов. Например, в разделе анекдотов рукописи № 908 произведение «Латайиф ат-Тавайиф» не упоминается вовсе, а всего приводится 10 анекдотов. В то же время, в рукописи № 1204 значительная часть материала этого раздела заимствована из «Латайиф ат-Тавайиф», и общее количество анекдотов достигает 59.

Видимо, Султан-Мухаммад цитировал большую часть письменных источников (особенно арабские классические произведения, такие как «Тарих ал-Магриб», «Тарих аш-Шам», «Джами' ал-Ансаб», «Кашф-ал-Асрар» Са'алаби) из других источников. Использование им каждого источника полностью соответствует теме главы. Например, религиозные труды цитируются в первых главах книги, а географические труды — в географических главах. Другими словами, Султан-Мухаммад отобрал и обобщил специализированные работы в соответствии с разнообразной тематикой своего произведения. Если рассматривать прогресс науки в контексте специализации и расширения предметных областей, то здесь наблюдается обратное движение. Автор обобщает предыдущие специализированные работы в многоплановое произведение. Это устраняет научные сложности и интеллектуальные вопросы, поднятые в предыдущих арабо-персидских классических произведениях.

Автор проявляет приверженность своим источникам и в большинстве случаев следует мнению «специалистов в области общей истории» (напри-

мер: [№ С609, л. 16б]). А когда в повествовании есть какой-либо недостаток, он связывает это с отсутствием точных источников: «Характеристикам некоторых пророков, приведенных в книгах, которые изучались при написании этого сборника, не было дано подробного пояснения, поэтому я не осмелился излагать сведения о них черными чернилами» [№ С609, л. 17б]. Кроме того, автор не менее четырех раз цитирует без ссылок Имама Шафии [№ С609, л. 49а], Аристотеля [№ С609, л. 58б], Ка‘аб ал-Ахбара [№ С609, л. 71а] и Хорезми [№ С609, л. 83б]. Изучение источников, использованных автором, показывает, что на него в первую очередь повлияли близкие по времени источники. В частности, серьезное воздействие оказали два сочинения, созданные в Хорасане в XVI в.: «‘Аджа’иб ал-дунйа» и «Латаиф ал-Таваиф», — как по форме, так и по содержанию. Наряду с ними значимым источником для автора были историко-географические произведения периода Хулагуидов и Тимуридов. Все источники можно разделить на семь категорий:

Трактаты жанра *‘аджа̄’иб ва гара̄’иб* как релевантные работы по теме книги. Они чаще всего используются и упоминаются автором. На произведение под названием «‘Аджа’иб ал-Махлукат» он ссылается 27 раз. Насколько известно, одно произведение под таким названием было написано в сельджукский период, а другое, автором которого был Закария Казвини, уже после монгольского нашествия. Оба этих произведения были популярны до начала XX в. Учитывая, что Султан-Мухаммад не упоминает имя автора книги, трудно определить, какое из этих двух произведений он использовал. «‘Аджа’иб ал-Булдан» Муллы ‘Али Бирджанди также прямо упоминается автором 18 раз. Учитывая, что эта работа была завершена в 1524 г., она является практически современной по отношению к «Маджма‘ ал-гара’иб», и Султан-Мухаммад, вероятно, стал первым автором, использовавшим «‘Аджа’иб ал-булдан» в качестве источника[8] [Миклухо-Маклай, 1984, с. 89]. Также много раз упоминаются «‘Аджа’иб ал-Дунйа» [Habibi, 1961, с. 43], «Тухфат-ал-Гараиб» [Habibi, 1961, с. 40] и «‘Аджа’иб ал-‘Алам», «‘Аджа’иб ал-Хикаят», «‘Аджа’иб ал-Бахр», «‘Аджа’иб ал-Ахбар». Другие произведения этого жанра — «‘Аджа’иб ал-Хикайат», «‘Аджа’иб ал-Бахр», «‘Аджа’иб ал-Ахбар» — упоминаются реже и, по-видимому, цитируются из других источников.

Географические работы. Представляется, что сочинение «Нузхат ал-Кулуб» Хамдаллаха Мостоуфи было важным географическим источником автора, который ссылается на него 24 раза. После этого также много раз цитируются «Маджма‘ ал-Булдан», «Сувар ал-Акалим» [Habibi, 1961, с. 41–42], «Масалик ва Мамалик», а также «Масалик ал-Мамалик» Абу-л-Касима ‘Абдаллаха Хурасани [Habibi, 1961, p. 42]. Прямых упоминаний других географических трудов, таких как «Джахан-наме», «Асар ал-Бакийа», «Асар ал-Билад», меньше. По-видимому, автор ссылается на эти книги не напрямую.

Религиозные произведения. Султан-Мухаммад неоднократно ссылается на Коран, а также на толкования Корана, такие как «Тафсир-и Кабир», «Тафсир-и Бахр ад-Дурар», «Тафсир-и Хадайик ал-Хакайик», «Тафсир-и

[8] Следует также отметить, что в «Музаккир-и ахбаб» Нисари Бухари (1516–1596), написанном в Бухаре во второй половине XVI в., книга Бирджанди упоминается в двух местах — в контексте описания чудес Балха и Исфахана [Nisari, 1998, p. 31, 69].

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

Мавахиб-и илийа», «Тафсир-и Зад ам-Масир», «Кашф ал-Асрар» Са'алаби, «Тафсир-и ал-Хаккаф». Другие религиозные произведения, упомянутые автором в книге, это «Такмалат ал-Латаиф» [Habibi, 1961, p. 41–42], «Шак ал-Насайих», «Раузат ал-Рияз», «Раби' ал-Абрар», «Ми'радж ан-Набувват», «Раузат ал-Ахбаб»[9], «Хазанат ал-Фатави», «Ара'-ал-Мутикадимин», «Фавайид-и Фирузшахи».

Исторические произведения. Среди исторических работ, упомянутых в книге, есть два достаточно известных произведения периода Хулагуидов и Тимуридов, а именно «Тарих-и Гузида» Хамдаллах Мостоуфи и «Раузат ал-Сафа» Мирханда, которые наиболее часто упоминаются автором; большинство исторических ссылок взяты из этих двух работ. «Тарих-и Табари», «Джами' ат-Таварих», «Низам ат-Таварих», «Табакат-и Насири», «Тарих-и Балх», «Тарих-и Шам», «Тарих-и Магриб», «Зубдат ат-Таварих»[10], «Футухат-и Хинд», «Тарих-и Хамза Исфахани», «Хуласат ал-Ахбар», «Тарих-и Ал-и Салджук», «Тазкират ат-Тарих», «Тарих-и Хафиз Абру», «Фарс-наме» — другие исторические источники сочинения. Они редко упоминаются, и логично предположить, что, кроме «Тарих-и Балх», остальные цитируется не напрямую. Ахмедов также упоминает среди использованных автором источников «Тарих-и Сакалиба» («Историю славян») [Ахмедов, 1985, с. 138], которая отсутствует в рассматриваемой автором версии.

Сборники анекдотов и рассказов. Книга «Латайиф ат-Тавайиф» является главным источником анекдотов (*латайиф*) для автора. Соответствующая глава во многом опирается на материал из этого произведения. Следует отметить, что «Латайиф ат-Тавайиф» была написана всего за три десятилетия до создания «Маджма аль-Гараиб» в Гарчистане. Кроме исторических и религиозных источников автор использовал специальные сборники рассказов (жанр *хикайат ва кисас*) для глав, посвященных анекдотам и рассказам. Среди них «'Аджа'иб ал-Хикайат», «Зайн ал-Кисас», «Гуштасп-нама», «Сийар ал-Мулук», «Насихат ал-Мулук» Мир Саййид 'Али Хамадани, «Раби' ал-Абрар». Некоторые из этих трактатов, такие как «Сийар ал-Мулук» [Habibi, 1961, p. 46] и «Раби' ал-Абрар», сами по себе не являются повествовательными трактатами, однако автор использовал их как источник рассказов.

Трактаты по генеалогии (*ансаб*), биографии (*тазкире*) и путеводитель по могилам (*мазарат*): «Сафват ас-Сафа», «Джаме' ал-Ансаб», «Маджма' ал-Ансаб», «Мафахир ал-А'раб», «Тазкират аш-Шу'ара», «Максад ал-Икбал» — входят в число источников, на которые автор ссылается для ознакомления с биографиями людей.

Устные источники. Хотя большая часть содержания книги взята из предшествующих письменных источников, в трех разделах, а именно «Анекдоты», «Балх» и «История» представлена новая информация, которая, вероятно, ранее не появлялась ни в одном письменном источнике, и источником автора были устные сведения. Например, автор упоминает ряд куль-

[9] Эта книга была написана Хусайни Даштаки Ширази по просьбе Амир 'Али-Шира Навайи в Герате в начале XVI в., поэтому год написания близок к автору.

[10] Есть несколько исторических книг с таким названием, в том числе книга Хафез-Абру, историка эпохи Тимуридов.

турно-политических событий в Балхе и события из жизни своего отца. Можно предположить, что источником информации об этих событиях были рассказы отца [№ 908, л. 117б-122а].

Заключение

В статье предпринята попытка реконструировать интеллектуальную биографию Султан-Мухаммада бин Дарвиш-Мухаммада ал-Муфти ал-Балхи, а также определить его цели и источники при создании «Маджма‘ ал-гара’иб» на основе доступных материалов, прежде всего рукописей самого сочинения. Проведенный анализ показывает, что автор обладал высшим религиозным образованием и руководствовался двойной, практически неразделимой в контексте эпохи целью — развлечь читателя и поразмышлять о божественном творении. Кроме того, выявлена его личная мотивация — стремление приблизиться к двору. «Маджма‘ ал-гара’иб» представляет собой своеобразную энциклопедию, сосредоточенную на корпусе текстов о «чудесах и редкостях». Несмотря на жанровую основу, произведение значительно расширяет тематический диапазон. Исследование различных рукописей позволило выявить от 60 до 80 источников, систематизированных в семь категорий, что дало возможность определить наиболее значимые для автора. Основные из них демонстрируют преемственность хорасанской письменной традиции XV–XVI вв.

Список сокращений

ВФ СПбГУ — Восточный факультет Санкт-Петербургского государственного университета.
ИВР РАН — Институт восточных рукописей Российской академии наук (Санкт-Петербург).
ИТН — История таджикского народа.
РНБ — Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург).
ТСЭ — Таджикская советская энциклопедия.

Список литературы / References

Рукописи / Manuscripts
«Маджма‘ ал-гара’иб». СПб. ВФ СПбГУ. № 908.
«Маджма‘ ал-гара’иб». СПб. ВФ СПбГУ. № 965.
«Маджма‘ ал-гара’иб». СПб. ВФ СПбГУ. № 1204.
«Маджма‘ ал-гара’иб». СПб. ИВР РАН. № С607-1.
«Маджма‘ ал-гара’иб». СПб. ИВР РАН. № С608.
«Маджма‘ ал-гара’иб». СПб. ИВР РАН. № С609.
«Маджма‘ ал-гара’иб». СПб. ИВР РАН. № В2419.
«Маджма‘ ал-гара’иб». СПб. ИВР РАН. № В795.
«Маджма‘ ал-гара’иб». СПб. ИВР РАН. № С1858-6.
«Маджма‘ ал-гара’иб». СПб. ИВР РАН. № В785-1.
«Маджма‘ ал-гара’иб». СПб. ИВР РАН. № С2340-2.
«Маджма‘ ал-гара’иб». СПб. ИВР РАН. № 1476 (С1415-4).

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

«Маджмаʿ ал-гараʾиб». СПб. ИВР РАН. № B1007-3.
«Маджмаʿ ал-гараʾиб». СПб. ИВР РАН. № C1577.
«Маджмаʿ ал-гараʾиб». СПб. ИВР РАН. № B2225-3.
«Маджмаʿ ал-гараʾиб». РНБ. № ПНС176.
«ʿАджаʾиб ал-Табакат». СПб. ИВР РАН. № B796.
«ʿАджаʾиб ал-Табакат». СПб ИВР РАН. № B786.
«ʿАджаʾиб ал-Табакат». СПб ИВР РАН. № C598-1.
«ʿАджаʾиб ал-Табакат». СПб ИВР РАН. № C453-2.

Опубликованные источники и исследования / Published Sources and Studies

1. Ахмедов Б. А. *История Балха (XVI — первая половина XVIII в.).* Ташкент: Фан, 1982 [Akhmedov B. A. *History of Balkh (16th — first half of the 18th century).* Tashkent: Fan, 1982 (in Russian)].
2. Ахмедов Б. А. Историко-географическая литература Средней Азии XVI–XVIII вв. (письменные памятники). Ташкент: Фан, 1985 [Akhmedov B. A. *Historical and Geographical Literature of Central Asia in the 16th–18th Centuries.* Tashkent: Fan, 1985 (in Russian)].
3. Алексеев А. К. *Политическая история Тукай-Тимуридов. По материалам персидского исторического сочинения Бахр ал-асрар.* СПб.: Изд. СПбГУ, 2006 [Alekseev A. K. *Political History of the Tuqay-Timurids, Based on Bahr-al-Asrar.* St. Petersburg: St. Petersburg University Press, 2006 (in Russian)].
4. Бартольд В. В. О некоторых восточных рукописях. *В:* Бартольд В. В. *Собрание сочинений*. Т. VIII: *Работы по источниковедению.* М.: Наука; ГРВЛ, 1973, с. 340–350 (in Russian) [Bartold V. V. About some eastern manuscripts. *In:* Bartold V. V. *Collected Works.* Vol. VIII: *Works on source studies.* Moscow: Nauka; GRVL, 1964, pp. 340–350].
5. Демидчик В. П. *Мир чудес в арабской литературе XIII–XIV вв. Закарийа ал-Казвини и жанр мирабилий.* М.: Восточная литература, 2004. [Demidchik V. P. *The World of Wonders in Arab Literature of the 13th–14th Centuries.* Moscow: Vostochnaya literature, 2004 (in Russian)].
6. *История таджикского народа* (*ИТН*). Т. IV: *Позднее средневековье и новое время (XVI в. — 1917 г.).* Под ред. Р. М. Масова. Душанбе: Изд. АН Респ. Таджикистан, 2010 [*History of the Tajik People*. Vol. IV: *Late Middle Ages and Modern Times (16th century — 1917).* Ed. by R. M. Masov. Dushanbe: Publishing House of the Academy of Sciences of the Republic of Tajikistan, 2010 (in Russian)].
7. Ибрагимов С., Пищулина К., Юдин В. *Материалы по истории казахских ханств XV–XVIII веков (извлечения из персидских и тюркских сочинений).* Ч. 2. Алма-Ата: АН Казахской ССР, 1969. [Ibragimov S., Pischulina K., Judin V. *Materials on the history of the Kazakh khanates of the 15th–18th centuries: from Persian and Turkic works.* Part 2. Almaty: Academy of Sciences of the Kazakh SSR, 1969 (in Russian)].
8. Кюгельген А. Ф. *Легитимация среднеазиатской династии Мангитов в произведениях их историков (XVIII–XIX вв).* Алматы: Дайк-Пресс, 2004

[Anke von Kügelgen. *Legitimization of the Central Asian Manghit Dynasty in the Works of Their Historians (18th–19th Centuries)*. Almaty: Daik-Press, 2004].

9. Миклухо-Маклай Н. Д. Автор и его сочинение в средневековой научной литературе на персидском языке. *Очерки истории культуры средневекового Ирана. Письменность и литература*. Отв. ред. О. Ф. Акимушкин. М.: Наука; ГРВЛ, 1984. С. 57–140 [Miklukho-Maklay N. D. The Author and His Work in Medieval Scientific Literature in Persian — Essays on the Cultural History of Medieval Iran. Ed. by O. F. Akimushkin. Moscow: Nauka; GRVL, 1984, pp. 57–140 (in Russian)].
10. Миклухо-Маклай Н. Д. *Описание персидских и таджикских рукописей Института востоковедения*. Вып. 1: *Географические сочинения.* М. — Л.: Изд-во АН СССР, 1955 [Miklukho-Maklay N. D. *Description of Persian and Tajik Manuscripts of the Institute of Oriental Studies.* Issue 1: *Geographical Works.* Moscow — Leningrad: Academy of Sciences of the USSR, 1955 (in Russian)].
11. Миклухо-Маклай Н. Д. К характеристике среднеазиатской географической литературы XVI–XVII вв. *Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока.* М.: ГРВЛ. 1970. С. 59–61 [Miklukho-Maklay N. D. On the Characteristics of Central Asian Geographical Literature of the 16th–17th Centuries. *Written monuments and problems of the cultural history of the peoples of the East.* Moscow: Nauka; GRVL, 1970. pp. 59–61 (in Russian)].
12. Миклухо-Маклая Н. Д. *Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии АН СССР (Краткий алфавитный каталог)*. Ч. I. М.: Наука, 1964 [Miklukho-Maklay N. D. *Persian and Tajik Manuscripts of the Institute of Asian Peoples of the Academy of Sciences of the USSR (Brief Alphabetical Catalog)*. Part I. Moscow: Nauka, 1964 (in Russian)].
13. Махмуд ибн Вали. *Море тайн относительно доблестей благородных.* Введ., пер., примеч., указ. Б. А. Ахмедова. Ташкент: Фан, 1977 [Mahmud ibn Vali. *A sea of mysteries regarding the virtues of the noble.* Introd., transl., notes, index by B. A. Akhmedov. Tashkent: Fan, 1977 (in Russian)].
14. Мухтаров А. М. *Позднесредневековый Балх: материалы к исторической топографии города в XVI–XVIII вв.* Душанбе: Дониш, 1980 [Mukhtarov A. M. *Late-Medieval Balkh: Materials on the Historical Topography of the City in the 16th–18th Centuries*. Dushanbe: Donish, 1980 (in Russian)].
15. Салахетдинова М. Л. К исторической топонимике Балхской области. *Палестинский сборник*. Вып. 21(84): *Ближний Восток и Иран*. Л.: Наука, 1970. С. 222–228 [Salahedinova M. L. On the Historical Toponymy of the Balkh Region. Palestinian collection. Issue 21(84): Middle East and Iran. Leningrad: Nauka, 1970, pp. 222–228 (in Russian)].
16. Семёнов А. А. *Описание персидских, арабских и турецких рукописей Фундаментальной Библиотеки Среднеазиатского Государственного Университета.* Ташкент: Изд-во Среднеазиатского гос. ун-та, 1935 [Semenov A. A. *A descriptive catalogue of the Persian, Arabic and Turkish manuscripts preserved in the Library of Middle Asiatic State University.* Tashkent: Publishing House of the Central Asian State University, 1935 (in Russian)].
17. *Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР.* Т. V. Ташкент: Изд. АН Узб. ССР, 1952 [*Collection of Eastern Manuscripts of the Academy of*

Sciences of the Uzbek SSR. Vol. V. Tashkent: Publishing House of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, 1952 (in Russian)].
18. Тагирджанов А. Т. О двух редакциях «Маджма' ал-гара'иб» и о дате смерти его автора. *Известия Академии наук Таджикской ССР. Отделение общественных наук.* 1958. № 1(16). С. 21–25 [Tagirjanov A. T. On two editions of "The Majma' al-gharā'ib" and the date of death of its author. *Bulletin of the Academy of Sciences of the Tajik SSR. Department of Social Sciences*. 1958. No. 1(16), pp. 21–25 (in Russian)].
19. *Таджикская советская энциклопедия* (*ТСЭ*). Т. I. Сталинабад: Издательство Таджикского Академии наук СССР, 1978. [*Tajik Soviet Encyclopedia.* Vol. 1. Stalinabad: Publishing House of the Tajik Academy of Sciences of the USSR, 1978 (in Tajik)].
20. Юрченко А. Г. *Книга деревьев. Чудеса мира в восточных космографиях*. СПб: Евразия, 2020 [Yurchenko A. G. *Book of Trees. Wonders of the World in Eastern Cosmographies.* St. Petersburg: Eurasia (in Russian)].
21. Abu-l-Asfar Balkhi. *"Shu'ara-yi Balkh" ("Poets of Balkh")*, n. p. (Probably Afghanistan and Author's publication), n.d. (in Persian).
22. *"A'ja'ib al-Dunya" ("Wonders of the World").* Transl. from Persian, introd., comment. by L. P. Smirnova. Moscow: Nauka, 1993 (in Persian).
23. Baliani. *Arafat al-'Asheghin.* Edited by Z. Sahebkari. Tehran: Miras Maktub, 2010 (in Persian).
24. Balkhi, Mahmoud ibn Amir Wali. *Bahr-al-Asrar.* Ed. by Najib Mayel. Kabul: Afghan Academy of Sciences, 1982 (in Persian).
25. Bukhari, Baghayi. *Tazkire Majma' al-Fuzala*. Ed. by M. Khoshkab. Tehran: Manshur Samir, 2015 (in Persian).
26. *Catalog of Persian Manuscripts Institute of Manuscripts Dushanbe, Tajikistan.* Vol. 1. Tehran: Publications of the Iranian Ministry of Foreign Affairs, 1997 (in Persian).
27. *Catalog of Persian Manuscripts Institute of Manuscripts Dushanbe, Tajikistan.* Vol. 2. Tehran: Publications of the Iranian Ministry of Foreign Affairs, 1999 (in Persian).
28. *Catalog of Manuscripts of Ganjbakhsh Library*. Islamabad, Pakistan: Iran-Pakistan Research Center, 2005 (in Persian).
29. DeWeese D. The Descendants of Sayyid Ata and the Rank of Naqīb in Central Asia. *Journal of the American Oriental Society*. 1995;115(4):612–634.
30. Dughlat, Mirza Muhammad Haidar. *Tarikh-i-Rashidi.* Ed. by Abbasgholi Ghaffari-Fard. Tehran, 2004 (in Persian).
31. Grant Ed. *Planets, Stars, & Orbs: The Medieval Cosmos 1200–1687.* Cambridge: Cambridge University Press; 1996.
32. Gutas D. The Greek and Persian Background of Early Arabic Encyclopedism. *In:* Gerhard E. (ed.) *Organizing Knowledge: Encyclopedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World.* Leiden: Brill, 2006, pp. 91–102.
33. Habibi A. *Majma' al-Ghara'ib*. Yaghma, 1335/1956, No. 100, pp. 363–368 (in Persian).
34. Habibi A. Majma' al-Ghara'ib Mufti Balkhi. *Ariana*. 1340/1961. No. 226, pp. 37–49 (in Persian).

35. Heravi Fakhri. *Tazkire Rauzat al-Salatin*. Ed. by Hesam Rashedi. Haydarabad: 1968 (in Persian).
36. Kabiryan Z. *Majma‘ al-Ghara’ib mufti Balkhi: Critical Text. Master’s Thesis in Persian Literature*. Rafsanjan, Iran: Vali-Asr University, 2011/1390 (in persian). https://www.virascience.com/thesis/579170/.
37. Kabuli ‘A. *Tazkire at-Tawarikh.* Ed. by Alireza Ghujezadeh. Tehran: Majles, 2013 (in Persian).
38. Karimov O. Persian Literature (16th Century). Tehran, Shahriar, 1390/2011 (in Persian).
39. Keshemi M. H. *Nasamat al-quds men hadae al-ons. Critical text*. Ed. by Monir Jahan Malek. PhD thesis in Persian Literature. Tehran: University of Tehran, 1997 (in Persian).
40. McChesney R. D. *Waqf in Central Asia: Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine, 1480–1889*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
41. McChesney R. D. *Four Central Asian Shrines: A Socio-Political History.* Leiden: Brill, 2021.
42. Melville Ch. Perceptions of History in Persian Chronicles of the Sixteenth–Seventeenth Centuries in Central Asia. *Memory and Commemoration across Central Asia*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2023.
43. Mutribi Samarkandi. *Noskhe ziba-ye Jahangir.* Ed. by Esmail beik janov, Tehran: Marashi, 1377/1998a (in Persian).
44. Mutribi Samarkandi. *Tazkire a-Sho’ara.* Ed. by Asghar Janfada, Tehran: Miras-e Maktoob, 1377/1998b (in Persian).
45. Nasrabadi. *Tazkire-al-Sho‘ara.* Ed. by Mohsen Naji. Tehran: Asatir, 2014 (in Persian).
46. Nisari. Muzakkir-i ahbab. Edited by Najib Mayel. Tehran: Markaz. 1377/1998. (in Persian).
47. Safa Z. *History of Literature in Iran*. Vol. 4. Tehran: 1364/1985 (in Persian).
48. Samarkandi M. *Mozakar al-Ashab.* Ed. by M. Taghavi. Tehran: Majles, 2011 (in Persian).
49. Sam-Mirza. *Tuhfa Sami.* Ed. by Roknuddin Homayun-farrokh. Tehran: 1966 (in Persian).
50. Sela R. *The Legendary Biographies of Tamerlane: Islam and Heroic Apocrypha in Central Asia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
51. Subtelny M. E. Art and politics in early 16th century central Asia. *Central Asiatic Journal.* Vol. 27. No. 1/2 (1983), pp. 121–148.
52. Thagard P. R. Why Astrology Is a Pseudoscience. *In:* PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association (PSA). 1978. Vol. 1, pp. 223–234.
53. Tusi. *Aja’ib al-Makhlughat (“Wonders of Creations”)*. Ed. by Manuchehr Sotudeh. Tehran: Elmi-Farhangi, 2003 (in Persian).
54. Varsaji Badakhshi. *Resale Haftad Mashaiekh-e Balkh va Akabir-e Balkh.* Ed. by Qasim Gharib. Tehran: Molla, 2023/1403 (in Persian).
55. Von Hees S. The Astonishing: A Critique and Re-reading of ‘ajāib Literature. *Middle Eastern Literatures.* 2005. Vol. 8. No. 2, pp. 101–121.

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

56. Wasifi, Zain al-Din Mahmoud. *Badaie' al-waqaie'.* Vol. 1. Ed. by A. Boldyrev. Tehran: Iran Culture Foundation, 1961 (in Persian).
57. Zadeh T. The Wiles of Creation: Philosophy, Fiction, and the 'Ajā'ib al-Makhlūqāt. *Middle Eastern Litterateurs*. 2010. Vol. 13. No. 1, pp. 21–48.

Информация об авторе

Резаипуя, Али — выпускник аспирантуры СПбГУ по специальности «История народов стран Азии и Африки»; ali.rezaee.puya.ir@gmail.com, https://orcid.org/0009-0001-7150-7330.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 02.12.2025; одобрена рецензентами 25.07.2026; принята к публикации 30.07.2026; опубликована 01.10.2026.
Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Ali Rezaeepuya — Graduate of the postgraduate program at Saint Petersburg State University, in the History of the Peoples of Asia and Africa, St. Petersburg, Russia; ali.rezaee.puya.ir@gmail.com/ https://orcid.org/0009-0001-7150-7330.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 02.12.2025; approved after reviewing 25.07.2026; accepted for publication 30.07.2026; published 01.10.2026.

Научная статья Исторические науки
УДК 28-74(470.67)"18/19"
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-536-556

Переписка Йахйи из Гамсутля и Али Каяева о закяте с «картушки» (картофеля) в сельской общине Горного Дагестана

Патимат Ибрагимовна Тахнаева[1a], Магомед Курбангаджиевич Алиев[1b]

[1] *Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,*
[a] *ptakhnaeva@gmail.com, https://orcid.org/0000-0002-8830-5444*
[b] *alievmkg@yandex.ru, https://orcid.org/0009-0002-4750-3089*

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о закяте в жизни пореформенной сельской общины (джама'а) Нагорного Дагестана позднего имперского и раннего советского времени. Основное внимание обращено на деятельность сельских кадиев по распределению религиозных выплат. Вместе с тем анализируется позиция российской власти в отношении исламских институтов. Авторы объясняют причины слабой изученности данной темы в отечественной науке отсутствием систематического учета закята в имперском делопроизводстве, в отличие от мечетных вакфов и иной благотворительности. В научный оборот вводится новый важный исторический источник, позволяющий реконструировать практику применения норм шафиитского фикха в деятельности дагестанских джама'атов, а также проследить богословские дискуссии по вопросам закята среди дагестанских улемов, включая представителей реформистского направления первой четверти XX в.

Ключевые слова: исламская благотворительность, закят, вакф, сельская община, кадии, джадидизм, иджтихад, Али Каяев, Йахйя из Гамсутля

Для цитирования: Тахнаева П. И., Алиев М. К. Переписка Йахйи из Гамсутля и Али Каяева о закяте с «картушки» (картофеля) в сельской общине Горного Дагестана. *Ориенталистика*. 2026;9(3):536–556. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-536-556.

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

© Тахнаева П. И., Алиев М. К., 2026
© Ориенталистика, 2026

Original article History studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-536-556

Correspondence between Yahya of Gamsutl and Ali Kayaev on zakat Almsgiving from Potatoes in a Village Community of Mountain Dagestan

Patimat I. Takhnaeva[1a], Magomed K. Aliev[1b]

[1] *Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia*
[a] *ptakhnaeva@gmail.com, https://orcid.org/0000-0002-8830-5444*
[b] *alievmkg@yandex.ru, https://orcid.org/0009-0002-4750-3089*

Abstract. The article examines problem of zakat almsgiving in the life of post-reform rural community (jama'a) in Mountain Dagestan in the late imperial and early Soviet periods. The main focus is on the activities of rural qadis in collecting and distributing Islamic charitable funds. At the same time, the position of the Russian authorities towards Islamic charitable institutions is analyzed. The authors explain the reasons for the lack of researches on this topic in academia by the absence of systematic accounting for zakat in imperial documents, in contrast to mosque waqfs. The new important historical source is introduced into scientific circulation. It allows to reconstruct how the norms of Shafi'i school of Islamic law was applied in the life of Dagestani jama'ats and why disputes concerning zakat entered in the Islamic discourse of Dagestani Muslim scholars including reformists in the first quarter of the 20th century.

Keywords: Islamic charuitable funds, zakat, waqf, village communities, qadis, jadids, ijtihad, Ali Kayaev, Yahya of Gamsutl

For citation: Takhnaeva P. I., Aliev M. K. Correspondence between Yahya of Gamsutl and Ali Kayaev on zakat Almsgiving from Potatoes in a Village Community of Mountain Dagestan. *Orientalistica*. 2026;9(3):536–556. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-536-556.

Введение

Есть ли особенности взимания закята[1] как основы мусульманской благотворительности в Дагестане в составе поздней Российской империи и в первое советское десятилетие его истории? Что эта универсальная норма шариата говорит о жизни сельской общины и исламском дискурсе известных сельских кадиев, переписывавшихся между собой о закяте в конце 1924 г.? Какие выводы о закяте позволяет сделать частная переписка о включенности сельской мусульманской общины (*джама'ата*) бывшей колониальной окраины

[1] *Закят* — один из пяти столпов веры в исламе, обязательная ежегодная выплата, налог, который выплачивают обеспеченные мусульмане со своего имущества (обычно 2,5%) в пользу нуждающихся, если их сбережения достигают установленного минимума — нисаба.

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

© Takhnaeva P. I., Aliev M. K., 2026
© Ориенталистика, 2026

в жизнь Российской империи и раннего СССР, а также о ее правовой и экономической автономии от имперских, а затем советских властей?

Эти — по сути простые — вопросы остаются без ответа в дагестанской историографии. Отдельные историки лишь упоминают существование закята в Дагестане и других мусульманских окраинах Российской империи, гипотетически отталкиваясь от соображения, что все мусульмане должны ежегодно вносить закят, считающийся одним из пяти столпов религиозного культа у мусульман-суннитов [*Мусульманское право*…, 2017, с. 133, 196]. Но особой рефлексии это у них обычно не вызывает. Некоторые даже ошибочно отрицают существование закята в царской России, исходя из того, что большинство законодательных источников имперского времени о нем молчат [Анучин, 2015, с. 70]. Молчание отечественной историографии во многом вызвано незнакомством ее с местными, прежде всего арабоязычными, документальными свидетельствами о мусульманской благотворительности.

Историография и источниковедение закята в России и Дагестане

Зарубежные исламоведы уделили закяту и вакфу[2] больше внимания, преимущественно на материалах мусульманских общин, переживавших в то время эпоху экономического подъема городов, но не сел Волго-Уральского региона в составе Российской империи пореформенного времени. Для целей настоящей статьи важно при сравнении их выводов с нашими источниками понять, какие из их теоретических заключений подходят к Дагестану и помогают понять положение с мусульманской благотворительностью в сельских общинах изучаемого времени.

Социально-правовые аспекты распределения закята и функционирование иных благотворительных практик в мусульманских общинах Российской империи получили освещение в трудах французского востоковеда Стефана А. Дюдуаньона и американской исследовательницы Даниэль Росс.

Дюдуаньон рассматривает закят и вакф как источник автономии медресе и других культурных институтов мусульманских общин в империи и ранней советской России. По его мнению, власти империи воспринимали исламскую благотворительность (в частности, закят) как частную собственность мечетей и мусульманских школ, а потому не вмешивались в финансирование последних частными лицами. Верно отметив исключительное многообразие ситуаций с мусульманской благотворительностью в регионах, он рассматривает дебаты 1880-х — 1910-х гг. о контроле над мусульманским образованием, который финансировался из вакфов, и отчасти закята. Как известно, в Волго-Уральском регионе часть улемов считала, что закят должны собирать и распределять указные муллы, подчинявшиеся муфтияту — ОМДС[3] с центром

[2] *Вакф* — неотчуждаемое имущество, переданное на благотворительные цели, обозначенные его учредителем. В Дагестане вакфные поступления часто состояли из части урожая с пахотного участка, завещанного в пользу мечети.

[3] ОМДС — Оренбургское магометанское духовное собрание — первая официальная государственная организация мусульман Российской империи, учрежденная указом Екатерины II от 22 сентября 1788 г. Первоначально носила название «Уфимское духовное магометанского закона собрание».

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

в Уфе, а другие предлагали передавать закят напрямую нуждающимся, минуя посредников. Некоторые татарские правоведы начала XX в. предлагали использовать закят для финансирования новых нужд культурной деятельности, например, оплачивать с его помощью образование мусульманских мальчиков в русских школах. В поздней империи стирается грань между обязательным закятом, «очищающим» собственность верующих, и добровольной милостыней — *садака*, что, по мнению Дюдуаньона, усиливало зависимость мусульманских общин и их культурных учреждений от частных богатых спонсоров из городов [Dudoignon, 2001, p. 50, 55–56, 60, 69–73].

По мнению Даниэль Росс, влияние российского государства в его отношениях с мусульманскими подданными и их взаимная враждебность в литературе преувеличены. Отсутствие упоминаний закята и вакфа в нормативных актах империи она объясняет не тем, что после завоевания Казанского ханства в 1552 г. вакфы уничтожили, а закят перестали собирать, а тем, что власти Московского царства и империи игнорировали их, а потому не контролировали благотворительность мусульманских общин в регионе. Соответственно, чиновники империи не пытались передать правовое регулирование закята институтам местного самоуправления (пореформенным земствам) или указному духовенству ОМДС. Как и Дюдуаньон, Росс обращает основное внимание на дебаты авторитетных улемов о вакфах, садаке и закяте после Великих реформ. Она верно считает эти полемические сочинения — как более ранние правовые сочинения и даже дидактические поэмы — более важным источником по истории закята, чем имперское законодательство [Ross, 2017, p. 77–111].

В Дагестанской области, созданной в 1860 г., после окончательного присоединения Северо-Восточного Кавказа к империи, закят, как и в Волго-Уральском регионе, явно взимался и также не был регламентирован империей, хотя и лучше учитывался статистикой. Такого урбанизированного и экономически процветающего мусульманского населения здесь не было. Большинство мусульман Дагестана жило в горных селениях, которые за редкими исключениями страдали нехваткой земли, ресурсов и общей бедностью населения. Закят важен был здесь прежде всего для бедняков. О значимости этой практики говорят и «Обзоры Дагестанской области», статическое приложение к ежегодным отчетам властей области в Тифлис начальству Кавказского края и наместничества. Так, по данным на 1900 г., в Дагестанской области считалось 20 315 человек бедных, которых субсидировали на средства от закята, — это на 9064 человека меньше по сравнению с 1899 г. [*Обзор Дагестанской области*…, 1901, с. 65], а в 1915 г. бедных, чье содержание поддерживалось на средства от закята, насчитывалось около 17 000 человек [*Обзор Дагестанской области*…, 1916, с. 51].

Закят и кадии Дагестанской области и ранней Дагестанской АССР

Имперские власти области и наместничество почти не касались закята в своих нормативных актах и инструкциях о работе администрации и судов сельских общин. В пореформенный период (1861–1917) сбор и распределение закята в сельских общинах Нагорного Дагестана были закреплены за сельскими

кадиями (*дибирами*) и сходами [*Проект положения*…, 1868, ст. 12.4, 32, 2, 6–7]. Российская власть, включая наибов и окружных начальников, практически не вмешивалась в проблемы мусульманской благотворительности внутри сельской общины (*джама'ата*). Сведения об объеме и порядке распределения закята не нашли отражения в официальном делопроизводстве сельских и окружных судов. В то же время вакфная собственность и доходы от мечетных вакфов заносились в специализированные реестры (*дафтар*) сельских администраций. Вследствие подобной избирательности в учете, в источниках имперского периода и советской историографии такие категории, как вакф, закят и иные религиозные выплаты (включая добровольные пожертвования — *садака*), зачастую не подвергались четкой дифференциации.

Сельские кадии и дибиры, ответственные за сбор закята, также выполняли функции по его распределению. Ключевым вопросом, возникавшим в процессе распределения закята, являлось определение категорий лиц, имеющих право на его получение. По определению известного дагестанского правоведа Мухаммадтахира ал-Карахи, работавшего в то время кадием Дагестанского народного суда, знание перечня групп бенефициариев закята являлось обязательным критерием при квалификационном экзаменовании кандидатов на судебные должности [Мухаммадтахир ал-Карахи, 2014, с. 32].

Отсутствие практики централизованного сбора и распределения закята на уровне властей сельской общины или наибства (округа) позволяет сделать вывод о том, что закят как исключительно религиозная практика не входил в сферу интересов официальной власти и оставался частным делом верующих, а основные вопросы правоприменения регулировались сельскими дибирами и кадиями.

Специальных правовых сочинений, посвященных проблеме закята в Дагестане в рассматриваемый период, не обнаружено. Вероятнее всего, это связано с тем, что закят как один из столпов ислама регулировался в рамках устоявшейся в регионе традиционной богословской школы на основе известных трудов шафиитских правоведов. Отдельные аспекты функционирования закята встречаются в трудах местных алимов. В частности, в сборнике правовых заключений «Фатава ал-Чухи» Мухаммад-'Али ал-Чухи вопросам закята посвящена отдельная глава, где автор в формате «вопрос — ответ» дает комментарии и свои заключения по различным аспектам закята и исламской благотворительности. Однако эти правовые заключения носят обобщающий характер и не содержат подробной экспликации правовых тонкостей, а также решений по актуальным правовым задачам с учетом времени и обстоятельств (*навазиль*). [Мухаммад-'Али ал-Чухи, 1908, с. 67–135].

У нас мало сведений о дискуссиях про закят в пореформенный период, подобных широким обсуждениям мусульманской благотворительности в Волго-Уральском регионе, о которых пишут Дюдуаньон и Росс. Причина нехватки сведений в том, что в основном полемика проходила в частной переписке богословов, и многие письменные и эпистолярные источники еще не введены в научный оборот и не стали предметом исследований. Однако ситуация изменилась в переломную эпоху в истории региона — в первой четверти XX в. Основной площадкой, где велась полемика по проблеме закята

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

и его социальной роли в мусульманском мире, стала мусульманская периодика, в частности — газета «Джаридат Дагистан», редактором которой был публицист-джадид Али Каяев из Кумуха[4].

В статье «Социалисты и ислам» от 26 сентября 1917 г. Али Каяев пишет, что, установив налог в пользу бедных, ислам более мудро решил вопросы защиты бедных слоев общества, чем социалисты, в целом исключая потребность в доктрине социалистов. Исламский шариат, пишет Али Каяев, по-своему решил эту проблему, установив то, что «поразило умнейших людей» и «исключило всякую потребность в социалистах и несоциалистах», — это закят (налог в пользу бедных), который уплачивается с имущества, золота, серебра, верблюдов, овец и т. д. Если бы мусульмане соблюдали этот столп ислама, считает автор, на Земле не осталось бы ни богатых, ни бедных. Если бы люди других религий соблюдали свои заповеди, считает Али Каяев, никто ничего не услышал бы о социалистах. Далее, Али Каяев пишет, что ислам не ограничился закятом, а установил и другие виды пожертвований, такие как *садака*, *каффара* (милостыня, подаваемая в качестве искупления), завещания, вакфы, *назр* (жертвуемая по обету вещь). Кроме того, ислам вменяет в обязанность богатым обеспечивать нуждающихся едой, одеждой [Наврузов, 2012, с. 120–121].

В дальнейшем полемика по проблеме закята на страницах газеты «Джаридат Дагистан» нашла продолжение в обсуждении вопросов, касающихся конкретных объектов имущества, подлежащих закяту. К примеру, вопрос уплаты закята с бумажных денег, или «ассигнаций», казначейских обязательств, выпускавшихся царским правительством (они были в тот период на руках у многих дагестанцев). Эта проблема затрагивается в многочисленных статьях на страницах газеты в полемике между Гамзатом ал-Черкеси и Али Каяевым, а также в статьях известного впоследствии советского поэта, тогда кадия, Гамзата Цадасы [Гамзат б. Махама ал-Авари, 1916] и ответах на них Али Каяева и др. Али Каяев считает, что владельцу бумажных денег (ассигнаций) следует платить закят с них, независимо от того, использовал он их в торговых целях или нет [там же].

По словам Али Каяева, дагестанцы не соблюдают этот столп ислама в полной мере и пытаются избегать выплаты закята различными ухищрениями, в том числе, опираясь на мнения некоторых богословов, выносивших правовые решения, помогающие избежать выплаты закята состоятельным дагестанцам. Всю вину Али Каяев возлагает на местных богословов, которые не пытаются разобраться в вопросе и не выносят правовые заключения, побуждающие верующих выплачивать закят со своего имущества. В целом отношение Али Каяева к тем, кто пытается избежать выплаты закята, крайне категоричное. По его мнению, три категории людей не уплачивают закят: «Первая — кто не хочет платить закят; вторая — скупые, кто хочет разбогатеть наилегчайшим путем, но представ при этом перед людьми в хорошем свете; третья — некоторые из числа духовенства, которые считают себя учеными, хотя таковыми не являются, подлые и низкие по своей натуре» [Гамзат б. Махама ал-Авари, 1916, с. 126].

[4] Али Каяев ал-Гумуки (1878–1943) — известный дагестанский реформист, ученый, мударрис, публицист. Был редактором газеты «Джаридат Дагестан», сначала неофициально, а с 19 января 1918 г. — официально.

Как видим из оживленной дисскусии по вопросу закята на страницах газеты «Джаридат Дагистан», по большей части интерес к данной проблеме проявляли шариатские кадии и имамы (дибиры), в их числе Гамзат Цадаса[5], Али Каяев, Гасанхан Ясин (кадий г. Грозный), Нурмухаммад ал-Карахи (кадий с. Тлярош Гунибского округа) и др. В своих выводах и юридических трактовках участники обсуждения чаще всего ссылались на работы известных шафиитских правоведов — ал-Махалли (1389–1459)[6], ал-Хайтами (ум. 1565)[7], ар-Рамли (ум. 1440)[8], ас-Субки (ум. 1355)[9], ан-Навави (1233–1278)[10] и др.

Характерно, что в то же примерно время подобные дискуссии шли среди мусульманских элит российского Крыма, Волго-Уральского региона, Западной Сибири и Средней Азии. В частности, полемика в рядах исламской реформаторской интеллигенции наблюдалась и в Волго-Уральском регионе: например, на страницах журнала «Шура»[11] в 1916–1917 гг. шло активное обсуждение вопроса закята и его сопоставление с государственным налогом. В этом же ключе построено исследование Мусы Бигиева (1875–1949), представителя возникшего в конце XIX в. обновленческого движения — джадидизма, посвященное проблеме закята в Российской Империи. Бигиев отмечал, что исторически закят существовал бок о бок с налогами на землю и торговлю. Поэтому правительство может вводить налоги, не вмешиваясь в закят и не дублируя его функции. На самом деле обществу нужны как закят, так и налогообложение, потому что выплаты закята не могут заменить налоги [Бигиев, 2015].

В постимперский период интеграция Дагестана в новые институты власти, связанные с этим социальные и экономические трансформации поставили новые вопросы, на которые дагестанцы не были готовы ответить. Многие ученые пытались ответить на эти новые вопросы (уплата закята в российских бумажных деньгах, российская налоговая система, проблема использования вакфов) через практику *таклида*[12], но это не всегда давало им адекватные ответы. В этот период, в конце XIX в., некоторые дагестанские правоведы

[5] В 1917–1919 гг. являлся кадием Хунзахского шариатского суда; в 1923–1925 гг. председатель Аварского областного шариатского суда.

[6] Джалаладдин Абу ʻАбдаллах Мухаммад б. Ахмад ал-Махалли аш-Шафиʻи — видный египетский шафиитский законовед и комментатор Корана

[7] Шихабаддин Ахмад б. Мухаммад Ибн Хаджар ал-Хайтами ал-Макки — известный египетский законовед.

[8] Ахмад б. Хусейн Шихабутдин ар-Рамли — шафиитский законовед.

[9] Таки ад-Дин ас-Субки — один из крупных шафиитских законоведов.

[10] Абу Закария Йахйа б. Мухйидин ан-Навави — знаменитый арабский правовед и хадисовед.

[11] Шура («Совет») — общественно- политический и литературно- публицистический журнал на татарском языке. Выходил с 10.01.1908 по январь 1918 г. в Оренбурге два раза в месяц в качестве приложения к газете «Вакыт» («Время»).

[12] *Таклид* (араб. «подражание», «следование») — это следование мусульманина за авторитетными учеными-богословами в вопросах исламского права.

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

поняли, что без элементов *иджтихада*[13] будет трудно ответить на эти вопросы. В юридической литературе Ближнего Востока не было готовых ответов, подходящих для специфики жизни в Российской империи. Эти вопросы можно было решить только с использованием элементов *иджтихада*: анализа мнений различных юристов по данному вопросу, исследования через аналогию (*кияс*) или выбора мнения с более сильным аргументом (*тарджих*).

К практике сбора и распределения закята в Дагестане в советский период было проявлено значительное внимание со стороны властей. Изначально политика советского государства отличалась относительной терпимостью: допускалось применение норм исламского права, включая сбор закята и *закята ал-фитр*. Закят (в частности, закят с урожая — *ушр*) и *закят ал-фитр*, получившие название «шариатских сборов», ранее являвшиеся основой социальной структуры среди мусульман региона. Сбором и распределением закята и «шариатских сборов» занялись комитеты крестьянской общественной взаимопомощи (ККОВ), также известные как кресткомы. Однако главной целью передачи этих функций стало не стремление улучшить систему сбора и распределения, а скорее желание ослабить финансовую опору и влияние исламского духовенства. Местное духовенство занималось сбором и распределением закята, что обеспечивало ему финансовую поддержку (учитывая, что часть средств закята по шариату должна была направляться на вознаграждение тех, кто занимался сбором и распределением), а также способствовало поддержке со стороны местного населения, особенно среди бедных, благодаря распределению закята. Но к 1940-м гг. представители мусульманской интеллигенции адаптировались к советской действительности: многие из них работали в колхозах, причем основным их доходом являлись начисляемые в колхозах трудодни и заработная плата в совхозах [Сулаев, 2009, с. 228].

Часть мусульманского духовенства, поддержавшая большевиков, обосновывала необходимость выплаты закята в условиях советской власти. В частности, дагестанский богослов Мухаммад, сын Давуд-хаджи ал-Акуши (из с. Акуша) написал сочинение, в котором, ссылаясь на Коран, хадисы, сочинения шафиитских правоведов, обосновывал необходимость выплаты закята с урожая, собранного на колхозных землях, и предостерегал мусульман от «следования по пути шайтана, отказываясь от выплаты закята» [Шихалиев, 2013, с. 97].

Вопрос о том, что послужило толчком к развитию интереса российской и, в частности, дагестанской мусульманской интеллигенции к проблемам закята, вакфа, ростовщичества (*риба*) и другим вопросам экономического характера, остается открытым. Являлась ли эта тенденция продолжением традиционной для местного мусульманского духовенства полемики по общим вопросам исламского законотворчества, либо это веяния реформаторской мысли конца XIX — начала XX в.?

[13] *Иджтихад* (араб. «усердие», «старание») — это деятельность авторитетного мусульманского богослова (*муджтахида*) по самостоятельному решению религиозно-правовых вопросов, на которые нет прямых указаний в Коране и Сунне.

Переписка сельских кадиев Йахйи из Гамсутля и ʻАли из Кумуха

Полемика, продолжавшаяся с 1915 по 1917 г. на страницах газеты «Джаридат Дагистан», почти через 10 лет нашла свое продолжение в частной переписке двух богословов и кадиев сельских обществ Горного Дагестана. Публикуемая переписка является важным источником для изучения богословской полемики между российскими улемами по вопросу выплаты закята в раннесоветский период.

Письма были обнаружены в сентябре 2025 г. в ходе полевой археографической экспедиции сотрудников ИВ РАН В. О. Бобровникова и П. И. Тахнаевой в с. Чох-Коммуна Гунибского района Республики Дагестан. Находка была сделана при оцифровке старопечатных книг, сохранившихся из библиотеки Йахйи из Гамсутля. Письма были вложены между страницами широко распространенного в Дагестане издания сочинения Мухйи ад-Дина ан-Навави (ум. 1278)«Минхадж ат-талибин», напечатанного в «Исламской типографии» М.-М. Мавраева в Темир-Хан-Шуре в 1907 г.

Прежде библиотека Йахйи хранилась у него дома, в с. Гамсутль; после его смерти, последовавшей в 1942 г., перешла к двоюродному брату Тинав Исал Мухамаду (ТIинав ГIисал МухIамад, 1896–1988); в настоящее время хранится в семье Гази Магомедзагидовича Мусаева (ум. 2024) в с. Чох-Коммуна Гунибского района РД. Библиотека богослова еще не описана.

Документ представляет собой переписку двух алимов, изложенную на одном листе бумаги размером 22×16,5 см, вырванном из ученической тетради. С одной стороны листа написано письмо кадия Гамсутля Йахйи к Али Кумухскому (Каяеву), на его обороте записан ответ Каяева. К тому времени Али Каяев служил председателем (кадием) шариатского суда Кумуха.

Известный дагестанский ʻалим Йахйа б. Мухаммад Султан б. ʻИса б. Мухаммад б. Гази-Мухаммад б. Хаджи ал-Кабир (Старший) Мухаммад б. ʻАли б. Шайх б. Мухаммад б. Йаʻкуб ал-Гамсутли (الغمسقى) ад-Дагистани (1283/1866 г. х. —1943 г. н. э., похоронен в Гамсутле) в дореволюционном Дагестане работал кадием в селениях Аварского и Казикумухского округов, последние годы работал кадием в с. Гамсутль[14]. Йахйа является автором сочинений «Кунуз ал-иман шарх ал-мухтасар ас-сагир» — комментарий к «Мухтасар ас-сагир» Али Кабира из Кумуха (ум. в 1528 г.); «мл-Муслим ва-л-мулхид ва ма байна-хума» — сочинение по исламскому вероубеждению (ʻ*акида*); «Махасин ал-ислам» — сочинение по догматике и др.

Особый интерес представляет то обстоятельство, что Йахйа из Гамсутля, принадлежавший к традиционной богословской школе, тесно связанной с суфизмом[15], обращается к Али Каяеву — одному из наиболее выдающихся представителей мусульманского реформаторства (джадидизма) в Дагестане, который резко критиковал современных ему суфиев [Бобровников, Каяев, 2020, с. 119–143]. Обратимся же к самим письмам.

[14] *Гамсутль* — ныне заброшенное селение в Гунибском районе РД.

[15] Несмотря на отсутствие источников, позволяющих с уверенностью утверждать, что Йахйа из Гамсутля был сторонником кадимизма, его принадлежность к суфийской традиции и содержание его сочинений позволяют отнести его к представителям исламского традиционализма.

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

Письмо Йахйи Гамсутлинского Али Кумухскому

إلى أخينا العالم على الغموقي،
السلامُ عليكم.
وبعد،
فلما وقع السؤال عندي عن زكاة "كارتوشكة"، قررتُ أنه يجب فيه الزكاة، وأن نصابه ٠٢١ كيلاً، مستدلاً بما سيُذكر من النصوص، وهي أن الفقهاء نصوا بوجوب الزكاة في المُقتات كما في كتب الفقه، وهي نار على علم عندكم. وكون "كارتوشكة" مُقتاتاً، أن الناس يقولون إنه يُقتات به ولو نادراً. وأيضاً أن من كان من الناس في ولاية سيبيريا يقولون إن فيها خلقاً كثيراً لا شيء لهم من القوت سوى "كارتوشكة"، وإن أجسامهم عظام كالـبَاب. وأيضاً أني رأيت في بعض الكتب التركية ما حاصله أنه يُقتات به، ويُستخرج منه الدهون والعسل، ويُصنع منه أطعمة لذيذة. وأيضاً أن قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون"(الآية) يشمله، فيلزم منه وجوب الزكاة فيها على أنها نزلت في الزكاة كما في كتب التفسير. أما كون نصابه ٠٢١ كيلاً، فكما فيما يُدَّخر في القِشْر كالـأرز والعلس، ولكون "كارتوشكة" بمثل سائر أنواع الميرة في المبادلات والاستبدال، فهذا. فالمتوقع من إخوتك أن تُشيرني بما أخطأتُ فيه في هذا التقرير، وبما تخشاه من البيان، فإني سمعت أنك تقول بعدم وجوب الزكاة فيه.
فهذا واستلام من أخيكم الغمسقي يحيى بن محمد سلطان.
تحرير 19 أكتوبر 1924.

Перевод[16]

Нашему брату, ученому Али из Кумуха.

Далее. Когда у меня возник вопрос о закяте с картофеля, я извлек решение, что он подлежит закяту, и его нисаб[17] *составляет 120 мерок (къили)*[18]*, ссылаясь на тексты, которые будут упомянуты, а именно, что факихи постановили, что закят должен быть уплачен с продуктов питания, как указано в книгах по фикху. Что касается картофеля, то он относится именно к таким продуктам, поскольку люди говорят, что им питаются, пусть даже в некоторых местах это происходит не повсеместно. Кроме того, некоторые люди, побывавшие в Сибири, рассказывают, что там проживает множество людей, не имеющих иной основной пищи, кроме картофеля, и при этом они отличаются крепким и могучим телосложением. Помимо этого, в одной из турецких книг я встретил сообщение о том, что картофель употребляется в пищу, из него получают жиры и сладкий сироп, а также готовят различные вкусные блюда. Всевышний Аллах говорит: «О те, которые уверовали! Делайте пожертвования из приобретенных вами благ и того, что Мы взрастили для вас на земле, и не стремитесь раздать в качестве пожертвования дурное»*[19]*, — этот айат относится к приведенному, из него следует обязательность закята, поскольку он был ниспослан в отношении закята, как это указано в книгах по тафсиру (толкованию Корана). Что же касается установленного мною нисаба в размере ста двадцати мер, то здесь я исхожу из аналогии с культурами, зерно которых сохраняется в оболочке, такими как рис и полба. Кроме того, картофель, подобно другим видам продовольственных запасов, служит предметом обмена и хозяйственного оборота. Поэтому*

[16] Переводы обоих писем сделаны М. К. Алиевым.

[17] *Нисáб* (араб. نِصَابٌ — начало, основа) — минимальный достаток или имущество, с которого необходимо выплачивать закят.

[18] كيل (на авар. *къали*) — мера объема сыпучих тел.

[19] Коран, 2:267.

я ожидаю от вас, мой брат, что вы укажете мне на возможные ошибки в этом рассуждении и сообщите все свои замечания, ничего не скрывая, поскольку до меня дошло, что вы придерживаетесь мнения об отсутствии обязанности выплачивать закят с картофеля. От твоего брата гамсутлинца — Йахии, сына Мухаммад-Султана. Составлено 19 октября 1924 г.

Ответ Али Кумухского Йахйе Гамсутлинскому

وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته، أيها الأخ العزيز الكريم يحيى.
أحيا الله بكم ما اندرس من معالم العلم والدين
فإن "كارتوشكة" من النباتات الأمريكية الأصل، انتقلت من أمريكا بعد اكتشافها إلى أوروبا ومنها إلى بلاد الشرق، ولم يعرفها المتقدمون من علماء الإسلام ولم تذكرها في كتبهم. وهي اليوم قوت كثير من قرى جزيرة إيرلند من الجزائر الإنجليزية يقتاتون بها وحدها، كما نقل ذكرهم عن الطبيب المعروف عمر بسيم، رئيس أطباء الدولة العثمانية في عهد عبد الحميد. قال إنهم يتناولون فيها كل يوم نحوعشرين كروانكة لقلة ما فيها من العناصر الغذائية بالنسبة لغيرها من الأقوات المعروفة. وعدم اقتياتنا بها وحدها لعدم اعتيادنا على ذلك، ولو اعتدنا عليه لأمكننا الاقتصار عليها وحدها كما يقتصرون عليها ولقامت بها أبداننا كما تقوم أبدانهم. ولم يصابوا من كثير مما يتناولون فيه بأي من الأمراض المعروفة، إلا أن يصاب المقتات بالسلت والأرز ونحوهما ببعض الأمراض المعروفة. وليس من شرط كون القوت زكوياً سلم من يقتات به من جميع الأمراض، وإلا لما كان السلت ونحوه بالنظر الأقوات الزكوية. وأما نصابها، فالظاهر عندي أيضاً أنه ٠٢١ كيلاً لقلة ما يدخل فيه الكيل بالنسبة لسائر الحبوب ولقلة ما فيه من القوت الغذائي بالنسبة لغيره. والله تعالى أعلم، وأنا الداعي لكم بالخير، على الغموقي.
28 أكتوبر 1924

Перевод

И вам Мир, милость Аллаха и Его благословение.

Дорогой и любимый брат Яхья.

Да оживит Аллах посредством вас то, что было забыто из основ науки и религии. Что касается «картошки», то она представляет собой растение американского происхождения. После открытия Америки картофель был перенесен в Европу, а уже оттуда распространился в страны Востока. Поэтому ранние мусульманские ученые не были с ним знакомы и не упоминали его в своих сочинениях. В настоящее время он служит основным продуктом питания для жителей многих селений острова Ирландия, входящего в состав Британских островов: они питаются исключительно картофелем. Об этом сообщает известный ученый Умар Басим[20] — главный врач Османской империи при Абдулхамиде[21]. По его словам, жители ежедневно употребляют около двадцати гирванок[22], поскольку по сравнению с другими известными продуктами питания он содержит относительно небольшое количество питательных веществ. То обстоятельство, что мы сами не питаемся одним только картофелем, объясняется лишь отсутствием такой привычки. Если бы мы привыкли к этому, то также могли бы ограничиваться им одним, подобно тем людям, и наши тела поддерживались бы им так же, как поддерживаются их тела. При

[20] Бесим Омер Акалын (1862–1940) — турецкий медик. Занимал пост директора турецкого общества Красного Креста.

[21] Абдул-Хамид II (1842–1918), османский султан (1876–1909), последний самодержавный правитель Османской империи.

[22] *Гирванка* (авар. *гилавка*, рус. *гривенка*) — мера веса равная 400 грамм. Аналог европейского фунта (см.: [Абаев, 1958, с. 96].

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

этом они не страдают какими-либо особыми заболеваниями вследствие такого питания, за исключением тех болезней, которые могут поражать и людей, питающихся полбой, рисом и другими подобными продуктами. Между тем отсутствие болезней не является условием признания продукта тем видом имущества, с которого выплачивается закят. Иначе пришлось бы исключить из числа продуктов, облагаемых закятом, также полбу и другие подобные зерновые культуры. Что же касается нисаба картофеля, то и мне представляется, что он должен составлять сто двадцать мер (кайль). Это объясняется тем, что одна мера картофеля содержит меньше питательной ценности по сравнению с соответствующей мерой других зерновых культур, а также тем, что объем картофеля значительно больше по отношению к содержащемуся в нем количеству питательных веществ.

Всевышний Аллах знает лучше. Прошу Аллаха даровать вам всяческое благо. Али из Кумуха. 27 октября 1924 г.».

Правовое и историческое значение переписки 1924 г.

В письме к Али Каяеву Йахйа из Гамсутля обосновывает обязательность выплаты закята с картофеля, прибегая к методу аналогии (*кийас*) и опираясь на неуказанные сочинения шафиитских правоведов. Автор классифицирует данную культуру как основной продукт питания (*ал-кут*), аргументируя это тем, что в регионах Сибири картофель составляет основу рациона. В качестве дополнительной опоры Йахйа ссылается на «турецкие книги» без указания названия и авторства. Относительно минимального облагаемого ценза (*нисаб*) автор приравнивает картофель к сельскохозяйственным продуктам, хранящимся в оболочке, устанавливая его в размере 120 *кили* (кайлов)[23]. Данная мера обосновывается им наличием шелухи и относительно меньшей питательной ценностью продукта.

В своем ответе Али Каяев приводит краткий исторический экскурс о появлении картофеля в мусульманском ареале, акцентируя внимание на отсутствии упоминаний данной культуры в классических трудах по мусульманскому праву. Али Каяев также разделяет позицию Йахйи и относит картофель к категории основных продуктов питания (*ал-аквaт*), сылаясь на медико-биологические данные турецкого врача Омара Басема. Кроме того, автор подтверждает правомерность установленного размера нисаба для картошки, составляющего 120 мер (кайлов).

Характерно, что как сторонник абсолютного *иджтихада* [Наврузов, 2024, с. 301] Али Каяев пишет об отсутствии традиции изучения вопроса о закяте с нового продукта — картофеля — среди авторитетов шафиитского фикха и в целом исламского права. Как банальность, хорошо известную его адресату, Каяев не стал упоминать про отсутствие упоминаний о картофеле

[23] Согласно положениям шафиитского фикха, нисаб сельскохозяйственной продукции определен в 5 *вусков* (720 кг). Для злаков, подвергающихся хранению в шелухе, таких как рис, норматив исчисляется в двойном объеме — 10 вусков (1440 кг). В контексте традиционных дагестанских мер веса и объема 120 *кили* соотносятся с указанной правовой нормой и составляют примерно 1500 кг.

в Коране и Сунне Пророка — важнейших источниках для извлечения решений для кадиев и в целом мусульманских правоведов.

В вопросе правовой формы ответа Али Каяева Йахйе из Гамсутля представляется затруднительным однозначно классифицировать его как правовое решение (*такрират*) или отнести к какому-либо другому жанру. Учитывая приватный характер переписки, данный документ следует рассматривать в рамках частной научной корреспонденции (*мурасала*) двух богословов по вопросам, не нашедших отражения в классических трудах мусульманских богословов. Также следует учитывать то обстоятельство, что данная переписка велась в условиях радикальной трансформации правового поля раннего СССР, когда государственная политика была направлена на маргинализацию исламских институтов и минимизацию влияния шариатского судопроизводства на общественную жизнь региона.

Специально следует выделить предмет арабоязычной переписки, который оба ученых мужа называют по-русски в его разговорном произношении «картушка» и огласовывают. Картофель был завезен в горный Дагестан русскими и стал одним из «даров» империи покоренным ею горцам-мусульманам. В определенной мере его можно считать средством экономического привязывания покоренных мусульман к империи.

Обращаясь к вопросу о появлении картофеля в Дагестане, необходимо указать, что наиболее раннее свидетельство о его распространении встречается в записях Омара Карнаилова, уроженца селения Чох, датированных 1884 г. В своих заметках он сообщал: «Поля чохские состоят из трех участков: Ходоб, Росух и Маарда. Сеют кукурузу, пшеницу, ячмень и горох. По примеру русских у чохинцев есть огороды, там садят картофель, капусту, лук и чеснок» [Каранаилов, 1884, с. 343]. Эти сведения позволяют утверждать, что в 1880-е гг. культура уже была известна в Гунибском округе. Из отчета начальника Гунибского округа Дагестанской области, датированного 1896 г. становится известно, что картофель уже был известен в подвластном ему округе и считался одной из посевных культур: «Сеют рожь, ячмень, овес, кукурузу. Только лишь в последнее время жители стали засевать картофель. В отчетном году засеяно 1500 пудов, собрано 3700 пудов» [Отчет начальника Гунибского округа за 1896 г.]. Возвращаясь к нашей переписке двух алимов, можно заключить, что около полувека (1880-е гг. — 1924 г.) вопрос закята проходил мимо внимания кадиев и богословов Горного Дагестана.

Упоминание Сибири в контексте обсуждения норм закята свидетельствует о глубокой интеграции Дагестана в общероссийское пространство: этот процесс начался с контактов высланных в Сибирь горцев и продолжился через активные связи дагестанской интеллигенции с мусульманскими деятелями азиатской части империи. Участники переписки, будучи кадиями в системе военно-народного управления, а позже — советских шариатских судов, выступали посредниками между имперской (позже — советской) легальностью и мусульманской общиной. Вполне вероятно, что обсуждение авторами вопросов закята коррелировало и с раннесоветской риторикой об «освобождении бедноты». Это позволяло духовенству легитимизировать сбор закята в глазах новой власти, представляя его как инструмент обеспечения социальной справедливости.

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

Примечательно, что переписка по вопросу закята состоялась в 1924 г. Спустя три года тема закята станет неактуальной — с 1927 г. она перейдет в сферу государственной собственностью. В конце 1921 г. мусульманское духовенство постановлением Дагобкома РКП(б) было лишено избирательных прав [*Власть и…*, 2007, с. 36]. В 1924 г. по нему нанесут еще один серьезный удар — законодательно запретят выбирать представителей духовенства в кресткомы, которые на тот момент представляли единственный общественно-политический институт власти на селе. В 1925 г. председатель ЦИК ДАССР Н. П. Самурский отмечал, что к тому времени «духовенство для поддержки беднейших располагало средствами», и немалыми — закятом («обязательным сбором со всех магометан в размере 1/40 всех годовых доходов») и вакуфом («землями и имуществами, пожертвованными и завещанными в пользу мечетей»), сбором и распределением которого духовенство занималось «достаточно добросовестно» [Самурский, 1925, с. 128–131]. В 1923–1924 гг. мусульманское духовенство, возглавляемое Али-Хаджи Акушинским, собрало в горном Дагестане налога больше, чем Дагестанское правительство по всему Дагестану: доход вакуфов и закятов в Дагестане за 1925–1926 гг. составлял 1 500 000 рублей [Магомедов, 1973, с. 217].

К 1925 г. власть не могла еще решиться на «уничтожение вакуфов административным распоряжением», но готовилась к этому удару: «Советская власть, оставляя вакуфы, пока что вела только пропаганду о точном учете вакуфных доходов сельскими обществами, и о его передаче из рук духовенства в крестьянские комитеты взаимопомощи» [Магомедов, 1973, с. 133].

Вопрос о передаче вакфов кресткомам был поднят руководством в феврале 1925 г. на «Совещании алимов-арабистов ДССР» (более известном под названием «Совещание ста алимов»). Мнения участников по вопросу о передаче вакуфов разделились, но продемонстрировали единодушное заблуждение в том, что одни утверждали, что «вакуфы и закяты можно передать в распоряжение кресткомов лишь с тем условием, чтобы в работе кресткома принимал участие хотя бы один алим, и чтобы в члены кресткома были избраны честные люди (по выбору общества), и чтобы эти средства распределялись среди нуждающихся в пределах данного общества», другие допускали передачу вакфов кресткомам, но при условии соблюдения шариата, при этом не скрывали своих сомнений в том, что «будут неправильности и отступления от шариата». Ответственный за проведение совещания нарком просвещения А. Тахо-Годи с удовлетворением писал в отчете: «Боевыми вопросами совещания оказались вопросы о передаче закятов и вакфов в кресткомы. Больших усилий стоило, чтобы вырвать у алимов согласие на таковую передачу… Резолюция президиума принимается единогласно» [Протокол совещания…, 1925]. По подсчетам окружных фининспекций, в 1926–1927 хозяйственном году общая сумма поступлений от вакфов и закята в Дагестанской АССР составляла около 1,5 млн руб. при наличии 145 тыс. крестьянских дворов. В отчете правительства Дагестанской АССР к VI Дагестанскому съезду Советов (1927 г.) указывалось, что единый сельскохозяйственный налог за этот же год составлял 538 тыс. руб. [Протокол совещания…, 1925].

Политика советской власти, направленная на изъятие контроля над вакфами и закятом из ведения мусульманского духовенства, спровоцировала

неоднозначную реакцию в обществе. Если значительная часть исламской интеллигенции решительно выступала против передачи управления религиозными пожертвованиями в ведение кресткомов, то отдельные представители мусульманского духовенства, напротив, призывали верующих перечислять вакфные отчисления и закят в кресткомы [Кундухов, 1929, с. 14].

Несмотря на свою очевидную эффективность, в конце 1920-х — начале 1930-х гг. «шариатские сборы» были практически запрещены и вытеснены из жизни мусульман Дагестана в результате проводимой властями антирелигиозной кампании. В дальнейшем «шариатские сборы» были восстановлены в ходе Великой Отечественной войны и в последующие послевоенные годы; однако шариатские сборы, и в частности — закят, утратили статус обязательных выплат.

Заключение

Исследование практики взимания закята в дагестанской сельской общине в период поздней Российской империи и в раннесоветские годы позволяет сделать ряд концептуальных выводов.

Во-первых, выявлено, что в отечественной историографии долгое время отсутствовала четкая дифференциация между различными формами исламской благотворительности. В отличие от вакфов, закят представлял собой специфический вид обязательной религиозной филантропии, который фактически находился вне сферы прямого государственного контроля в имперский период. Однако, в отличие от царской администрации, советская власть на ранних этапах своего утверждения активно включилась в регулирование закята: сначала делегировав полномочия по его сбору лояльному духовенству и распределяя его в интересах советской власти, а впоследствии передав эти функции комитетам крестьянской общественной взаимопомощи (кресткомам).

Во-вторых, частная переписка сельских кадиев, датируемая серединой 1920-х гг., свидетельствует о жизнеспособности и высокой адаптивности исламского правового дискурса в раннесоветский период. Дискуссии о правовых нюансах сбора закята с новых сельскохозяйственных культур демонстрируют, что местные алимы успешно интегрировали меняющиеся экономические реалии в рамки шафиитского мазхаба. Таким образом, закят выступал не только как один из столпов веры, но и как важнейший инструмент сохранения правовой и экономической автономии дагестанского *джама'ата*. Несмотря на статус «колониальной окраины» в составе империи и последующую инкорпорацию в советскую политическую систему, сельская мусульманская община Дагестана демонстрировала устойчивую внутреннюю субъектность и способность к самоорганизации на основе норм шариата.

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

Факсимиле писем

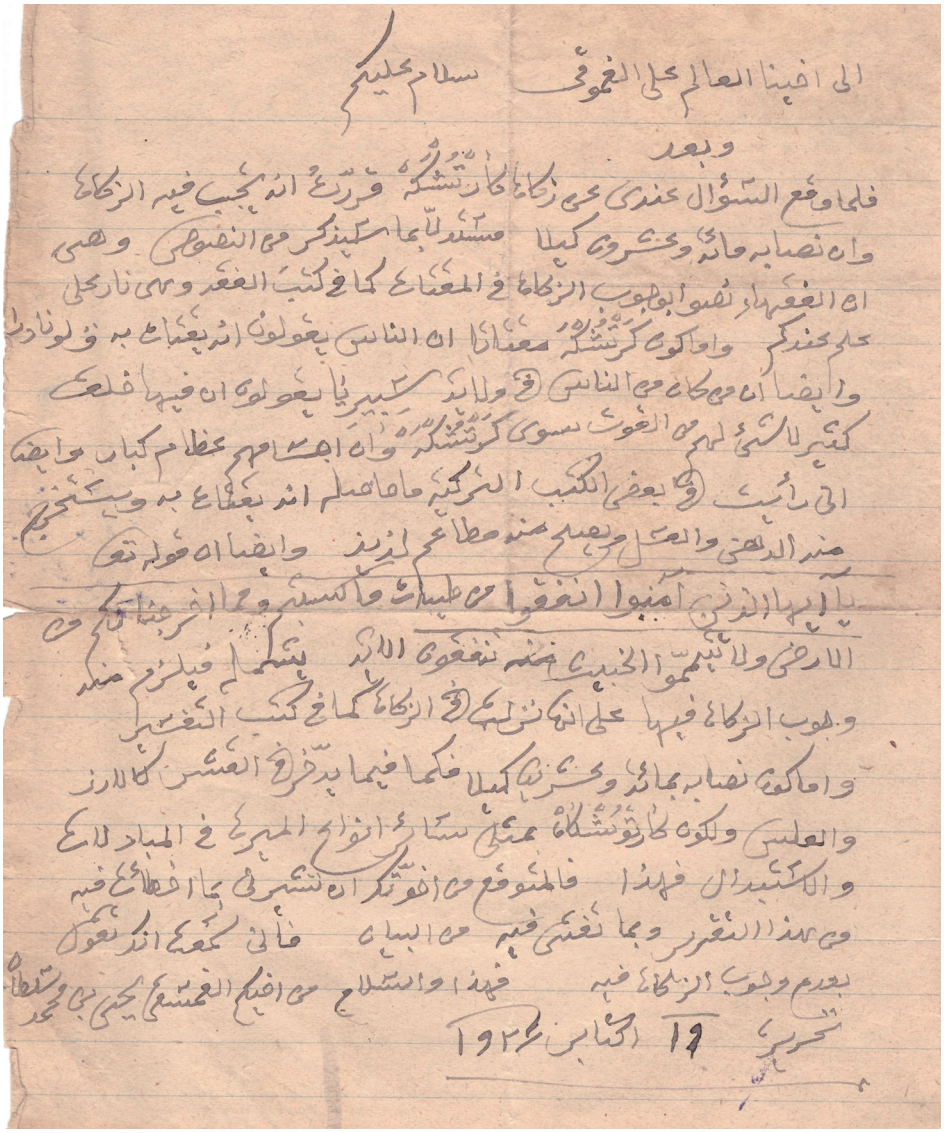


Рис 1. Письмо Йахйи из Гамсутля Али Каяеву
Fig. 1. Letter from Yahya of Gamsutl to Ali Kayaev

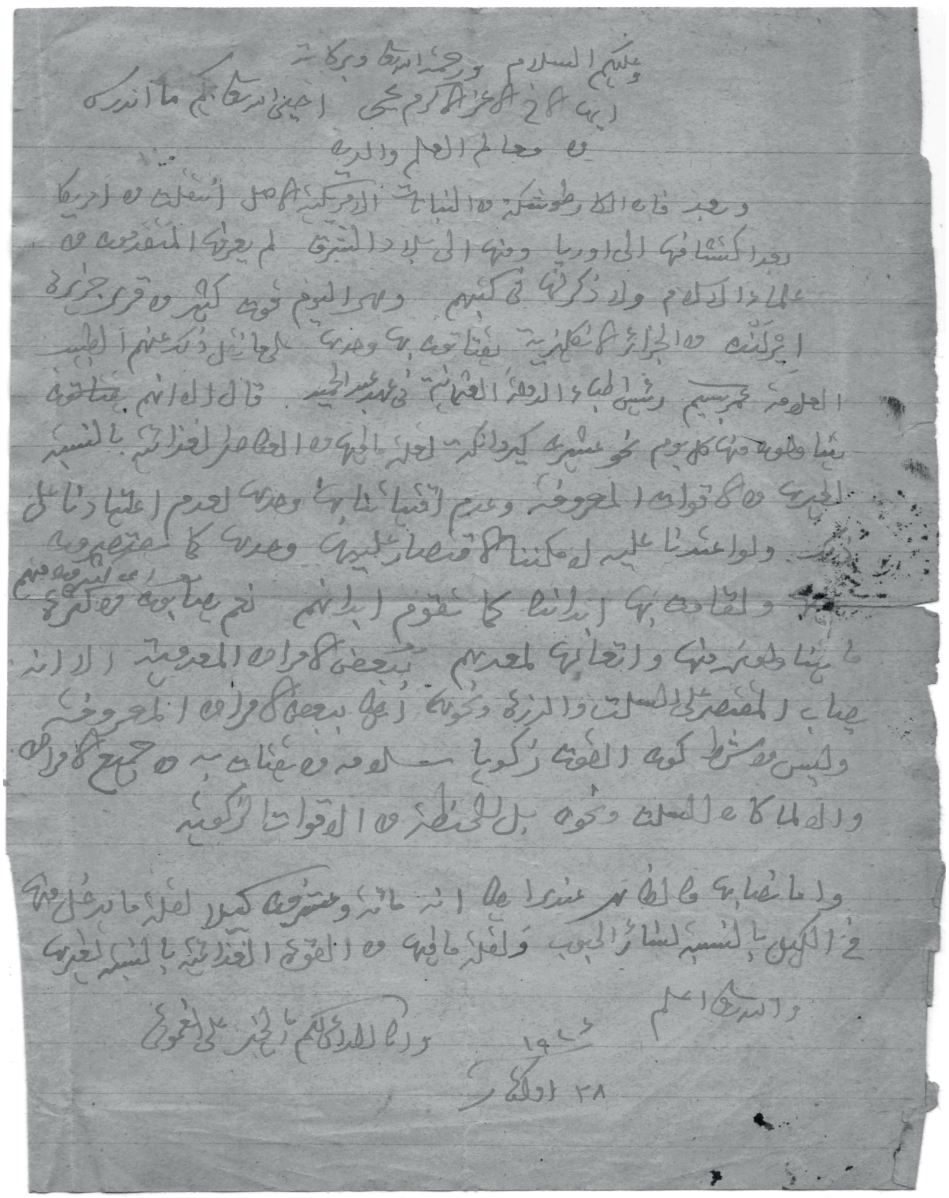


Рис. 2. Ответ Али Каяева Йахйе из Гамсутля
Fig. 2. Ali Kayaev's reply to Yahya from Gamsutl

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

Список литературы / References

1. Абаев В. И. Из истории слов. *Вопросы языкознания.* 1958. № 4. С. 96–98 [Abaev V. I. From the history of words. *Voprosy Jazykoznanija (Questions of linguistics)*. 1958. No. 4, pp. 96–98].
2. Анучин О. И. Особенности мусульманской благотворительности в Российской империи. *Международный научно-исследовательский журнал*. 2015. № 7(38). Ч. 4. С. 70–71 [Anuchin O. I. Partocularities of Muslim Charity in the Russian Empire. *International scientific research journal.* 2015. No. 7(38). Pt. 4, pp. 70–71 (in Russian)].
3. Бигиев Муса. *Закят*. М.: Медина, 2025 [Bigiev Musa. *Zakyat*. Moscow: Medina, 2025 (in Russian)].
4. Бобровников В. О., Каяев М. И. ʻАли ал-Гумуки (Каяев) как историк мусульманских народов Кавказа. *Ислам в современном мире*. 2020. Т. 16. № 3. С. 119–143 [Bobrovnikov V. O., Kayaev M. I. ʻAli al-Gumuki (Kayaev) as a Historian of the Muslim Peoples of the Caucasus. *Islam in the modern world*. 2020. Vol. 16. No. 3, pp. 119–143 (in Russian)].
5. *Власть и мусульманская религия в Дагестане (ноябрь 1917 г. — декабрь 1991 г.). Документы и материалы*. Сост. Г. И. Какагасанов. Махачкала: ИИАЭ ДНЦ РАН, 2007 [*Power and the Muslim Religion in Dagestan (November 1917 — December 1991). Documents and Materials.* Comp. G. I. Kakagasanov. Makhachkala: IIAE DNTS RAN, 2007 (in Russian)].
6. Каранаилов О. Описание аула Чох. *Сборник материалов для описания племен и местностей на Кавказе*. Вып. 4. Отд. 2. Тифлис, 1884. С. 1–24 [Karanailov O. Description of the Chokh Aul. *A collection of materials for describing tribes and localities in the Caucasus.* Issue 4. Pt. 2. Tiflis, 1884, pp. 1–24 (in Russian)].
7. Кундухов М. О закяте и некоторых других формах поборов духовенства в нацобластях. *Революция и горец*. 1929. № 7–8. С. 14 [Kundukhov M. About Zakat and Some Other Forms of Clergy Requisitions in National Regions. *Revolution and the Highlander.* 1929. No. 7–8, p. 14 (in Russian)].
8. Магомедов М. З. Некоторые особенности национальной политики КПСС в республиках Советского Востока. *Актуальные проблемы развития национальный отношений в СССР*. Махачкала, 1973 [Magomedov M. Z. Some Features of the CPSU National Policy in the Republics of the Soviet East. *Current issues of development of national relations in the USSR*. Makhachkala, 1973 (in Russian)].
9. *Мусульманское право и обычай в российском Дагестане: источники и исследования. Хрестоматия*. Сост. В. О. Бобровников, М. Г. Шехмагомедов, Ш. Ш. Шихалиев. СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, Президентская библиотека, 2017 [*Muslim law and custom in Russian Dagestan: sources and research. Reader.* Comp. V. O. Bobrovnikov, M. G. Shekhmagomedov, Sh. Sh. Shikhaliev. St. Petersburg: Saint Petersburg State University; Presidential Library, 2017 (in Russian)].
10. Мухаммад ʻАли ал-Чухи. *Фатава ал-Чухи*. Темир-Хан-Шура: ал-Матбаʻа ал-исламийа ли-Мухаммад Мирза Мавраев, 1908 [Muhammad ʻAli al-Chukhi.

Fatawa al-Chukhi. Temir-Khan-Shura: al-Matba'a al-islamiya li-Muhammad Mirza Mavraev, 1908 (in Arabic)].

11. Мухаммадтахир ал-Карахи. *Книга о значимости стремления улучшать свои деяния по мере сил*. Пер. с араб. и коммент. Р. С. Абдулмажидова, Д. М. Маламагомедова, М. Г. Шехмагомедова. М.: Восточная литература, 2014 [Muhammadtakhir al-Karakhi. *The Book on the Significance of Striving to Improve One's Deeds to the Best of One's Ability*. Transl. and comment. R. S. Abdulmazhidov, D. M. Malamagomedov, M. G. Shekhmagomedov. Moscow: Vostochnaya literatura, 2014 (in Russian)].
12. Назир ад-Дургили *Услада умов в биографиях дагестанских ученых*. Пер. с араб., коммент., факс. изд., указ. и библиогр. А. Р. Шихсаидов, М. Кемпер, А. К. Бустанов. М.: Изд. дом Марджани, 2012 [Nazir ad-Durgili. *Delight of Minds in the Biographies of Dagestan Scholars*. Transl., comment., facs. ed., index and bibliogr. A. R. Shikhsaidov, M. Kemper, A. K. Bustanov. Moscow: Mardzhani Publishing House, 2012 (in Russian)].
13. Наврузов А. Р. «Джаридат Дагистан» — арабоязычная газета дагестанских джадидов. М.: Изд. дом Марджани, 2012 [Navruzov A. R. "Jaridat Dagistan" — the Arabic-Language Newspaper of the Dagestan Jadids. Moscow: Mardzhani Publishing House, 2012 (in Russian)].
14. Наврузов А. Р., Шихалиев Ш. Ш. Историография и источниковедение джадидизма в Дагестане. *История, археология и этнография Кавказа*. 2024. Т. 20. № 2. С. 297–311 [Navruzov A. R., Shikhaliev Sh. Sh. Historiography and Source Studies of Jadidism in Dagestan. *History, archeology and ethnography of the Caucasus*. 2024. Vol. 20. No. 2, pp. 297–311 (in Russian)].
15. *Обзор Дагестанской области за 1900 год. Приложение к всеподданейшему отчету военного губернатора Дагестанской области*. Темир-Хан-Шура: Русская типография, 1901 [*Review of the Dagestan region for 1900. Appendix to the most humble report of the military governor of the Dagestan region.* Temir-Khan-Shura: Russkaya tipografiya, 1901 (in Russian)].
16. *Обзор Дагестанской области за 1915 год. Приложение к всеподданейшему отчету военного губернатора Дагестанской области*. Темир-Хан-Шура: Русская типография, 1916 [*Review of the Dagestan region for 1915. Appendix to the most humble report of the military governor of the Dagestan region.* Temir-Khan-Shura: Russkaya tipografiya, 1916 (in Russian)].
17. Отчет начальника Гунибского округа за 1896 г. *Центральный государственный архив Республики Дагестан*. *Канцелярия военного губернатора Дагестанской области, г. Темир-хан-Шура.* — Ф. 2. Оп. 1. Д. 27. Л. 25 [Otchet nachal'nika Gunibskogo okruga za 1896 g (Report of the head of the Gunib district for 1896). *Central State Archive of the Republic of Dagestan. Office of the Military Governor of the Dagestan Region. Temir-khan-Shura.* — Fund. 2. Inventory. 1. File 27. Leaf 25 (in Russian)].
18. *Проект Положения «О сельских обществах, их общественном управлении и повинностях государственных и общественных в Дагестанской области»*. Темир-Хан-Шура: Типография штаба Области, 1868 [*Proekt Polozheniya Draft Regulation "On rural communities, their public management*

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

and state and public duties in the Dagestan region". Temir-Khan-Shura: Tipografiya shtaba Oblasti, 1868 (in Russian)].
19. Протокол совещания алимов-арабистов Дагестана, 12–14 февраля 1925 г. *Центральный государственный архив Республики Дагестан*. Дагестанский республиканский комитет Коммунистической партии РСФСР. Ф. П-1. Оп. 61. Д. 688. Л. 7 [Protokol soveshchaniya alimov-arabistov Dagestana, 12–14 fevralya 1925 g. (Protocol of the meeting of Alims-Arabists of Dagestan, Febr. 12–14, 1925) *Tsentral'nyy gosudarstvennyy arkhiv Respubliki Dagestan*. *Dagestanskiy respublikanskiy komitet Kommunisticheskoy partii RSFSR* (*Central State Archive of the Republic of Dagestan. Dagestan Republican Committee of the Communist Party of the RSFSR).* Fund P-1. Inventory 61. File 688. Leaf 7 (in Russian)].
20. Самурский (Эфендиев) Н. *Дагестан*. М. — Л.: Госиздат, 1925 [Samurskiy (Efendiev) N. *Dagestan*. Moscow — Leningrad: Gosizdat, 1925 (in Russian)].
21. Сулаев И. Х. *Государство и мусульманское духовенство в Дагестане: история взаимоотношений (1917–1991 гг.)*. Махачкала: ДГУ, 2009 [Sulaev I. Kh. *The State and the Muslim Clergy in Dagestan: A History of Relationships (1917–1991)*. Makhachkala: DGU, 2009 (in Russian)].
22. Шихалиев Ш. Ш. Трансформация суфизма в свете религиозной политики и переселений горцев в Дагестане 1930–1990-х гг. *Pax Islamica*. 2013. № 2(11). С. 93–109 [Shikhaliev Sh. Sh. Transformation of Sufism in the Light of Religious Policy and Resettlement of Highlanders in Dagestan in the 1930s–1990s. *Pax Islamica*. 2013. No. 2(11), pp. 93–109 (in Russian)].
23. Dudoignon Stéphane A. Status, Strategies and Discourses of a Muslim 'Clergy' under a Christian Law: Polemics about the Collection of Zakat in Late Imperial Russia. *Islam in Politics in Russia and Central Asia (Early Eighteenth to Late Twentieth Centuries)*. Ed. by Stéphane A. Dudoignon and Komatsu Hisao. London: Kegan Paul, 2001, pp. 50–73.
24. Ross Danielle. Muslim Charity under Russian Rule: Waqf, Sadaqa, and Zakat in Imperial Russia. *Islamic Law and Society*. 2017. Vol. 24, pp. 77–111.

Информация об авторах

Тахнаева Патимат Ибрагимовна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва, Россия; ptakhnaeva@gmail.com, https://orcid.org/0000-0002-8830-5444.

Алиев Магомед Курбангаджиевич — аспирант Института востоковедения РАН, Москва, Россия; Москва, Россия, alievmkg@yandex.ru, https://orcid.org/0009-0002-4750-3089.

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 04.03.2026; одобрена рецензентами 16.04.2026; принята к публикации 26.04.2026; опубликована 01.10.2026.

Авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.

Information about the authors

Patimat I. Takhnaeva — Ph. D (Hist.), Senior Researcher, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; ptakhnaeva@gmail.com, https://orcid.org/0000-0002-8830-5444.

Magomed K. Aliev — Postgraduate student at the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; alievmkg@yandex.ru, https://orcid.org/0009-0002-4750-3089.

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 04.03.2026; approved after reviewing 16.04.2026; accepted for publication 26.04.2026; published 01.10.2026.

The authors has read and approved the final manuscript.

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

HISTORY OF THE EAST
National History
ИСТОРИЯ ВОСТОКА
Отечественная история

Научная статья
Исторические науки
УДК 28-23(=512.145)
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-557-577

«Тафсир Нугмани» как канон перевода Корана у татар. Изменение времени и смыслов исламской картины мира за XIX–XX вв.

Данияр Рустамович Гильмутдинов

Центр исламоведческих исследований АН Респ. Татарстан, Казань, Россия, ascoldan@gmail.com, https://orcid.org/0000-0003-1838-9870.

Аннотация. Впервые в литературе проведен источниковедческий анализ эволюции опубликованного коранического толкования (тафсира) на татарском языке. Использованы оригинальные авторские методики анализа по ключевым (многозначным) словам и выражениям. Удаленность в культурном и территориальном отношении от арабо-мусульманских регионов и близость к Европе привели к популярности печатания Корана и его толкований, а также их содержательной субъективности. Авторы тафсиров (муфассиры) опирались на предшественников из числа соотечественников и образцы, созданные в более крупных мусульманских регионах. Проведенное исследование показало, что самым влиятельным и популярным тафсиром был «Тафсир Нугмани», на составление которого сильно повлиял основатель татарского богословия Нового времени Абдуннасыр Курсави. Он был одним из первых татарских муфассиров, кто задал основные тренды, главным из которых можно назвать отображение связи со временем, выделение главных приоритетов для народа. За два последних века второго тысячелетия эта традиция, цепочка разных редакций толкований с названием «Тафсир Нугмани» выразилась в довольно сбалансированном и своеобразном сочетании дореволюционной и современной традиции в последней «исправленной» версии 2014 года.

Ключевые слова: «Тафсир Баян», «Тафсир Нугмани», «ключи Корана», татарский тафсир, традиция татарских тафсиров, перевод Корана

Для цитирования: Гильмутдинов Д. Р. «Тафсир Нугмани» как канон перевода Корана у татар. Изменение времени и смыслов исламской картины мира за XIX–XX вв. *Ориенталистика*. 2026;9(3):557–577. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-9-3-557-577.

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

© Гильмутдинов Д. Р., 2026
© Ориенталистика, 2026

Original article History studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-557-577

“Tafsir Nugmani” as the canon of translation of the Quran among the Tatars. The change of time and the meanings of the Islamic worldview in the 19th–20th centuries

Daniyar R. Gilmutdinov

Center for Islamic Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Kazan, Russia,
ascoldan@gmail.com, https://orcid.org/0000-0003-1838-9870

Abstract. The article deals with the evolution of printed tafsirs (interpretations of the Holy Qur’an) in the Tatar language. The Author uses his own research method to analyse the key (polysemous) words and expressions. The long distance from areas with traditional Arab-Muslimpopulation on one hand, and proximity to Europe on the other, contributed to the increase of printed (as opposed to handwritten) copies of the Holy Qur’an and its interpretations/commentaries. The authors of the tafsirs (mufassirs) relied on their predecessors locally and in Islamic regions. Our research, however, has shown that the most influential and popular tafsir was the “Tafsir Nugmani”, which was strongly influenced by the founder of Tatar theology in modern times, Abdunnasyr Qursawi. He was one of the most important mufassirs on Tatar soil who set several main trends in commenting on the Islamic Scriptures. The most important among them can be identified as “the connection with contemporary times while highlighting the main priorities for the people”. Over the lasttwo centuries of the second millennium, this tradition was instrumental in the appearance of a chain of different editions under the general name “Tafsir Nugmani”. They constitute a ratherbalanced and singular amalgam of the pre-revolutionary and modern traditions,especially in the latest “corrected” edition of 2014.

Keywords: “Tafsir Bayan”, “Tafsir Nugmani”, “keys of the Koran”, Tatar tafsir, tradition of Tatar tafsirs, translation of the Koran

For citation: Gilmutdinov D. R. “Tafsir Nugmani” as the canon of translation of the Quran among the Tatars. The change of time and the meanings of the Islamic worldview in the 19th–20th centuries. *Orientalistica*. 2026;9(3):557–577. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-9-3-557-577.

Введение

Татары-мусульмане долгое время представляли крайнюю северную зону распространения ислама (до появления мигрантских общин на европейском и российском Крайнем Севере). Вместе с тем именно татары раньше многих других народов по времени приняли ислам (официально в 922 г.). Татары

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

© Gilmutdinov D. R., 2026
© Orientalistica, 2026

были первым мусульманским народом, завоевание которого Московским царством трансформировало его моноэтничную европоцентричную структуру. Они же впоследствии, став частью российского государства, рано познакомились с европейскими новшествами — университетами, типографиями, бытовыми удобствами, в чем, опять же, опередили по времени многих своих единоверцев. В России текст Корана был напечатан ранее, чем в других мусульманских регионах мира, и татары стали писать и печатать толкования своей Священной книги (тафсиры). До революции в Российской империи, помимо татар, азербайджанцев и осетин, толкований Корана не было ни у одного из мусульманских народов. Первый тафсир татары создали и напечатали одновременно с бенгальцами (1895–1896). Всего же до революции на татарском языке было напечатано не менее четырех отдельных профессиональных тафсиров Корана. В общей же сложности в разных вариантах их вышло более десяти.

Исламское эпистолярное наследие татар сравнительно богато, но поскольку национальная религиозная традиция складывалась на периферии исламского мира, это повлияло на отсутствие в ней единообразия и четкой связи с ближневосточной экзегетической традицией. Каждый автор толкования был «автором» в самом прямом смысле — до появления своих переводов самые знающие имамы пользовались арабскими тафсирами. Самыми популярными из них были тафсир М. аз-Замахшари «ал-Кашшаф», ал-Байдави «Анвар ат-танзил», ан-Насафи «Мадарик» и ас-Суютый «Тафсир Джалялейн». В частности, именно они были настольными книгами у Ш. Марджани [Асар, т. 3, с. 154, 478]. Между этими первоисточниками существовала преемственность, также как и между позднейшими татарскими аналогами (в использовании идей арабоязычных версий или своих собственных). Объект настоящего исследования — обозначенная цепочка тафсиров. Предмет — предпочтение смысла, связанное с арабоязычной классикой или собственным образом религии. Цель — рассмотреть эволюцию татарской экзегетики в последние два века II тысячелетия, отталкиваясь от точки зрения арабских авторитетов, от смыслов и акцентов, прописанных в их тафсирах.

К сожалению, татарские переложения Корана изучены недостаточно по объективным («русификация» исламской сферы, отсутствие подготовки квалифицированных исламоведов, имеющих как национальные, так и религиозные образовательные компетенции) и субъективным (идея об отсутствии оригинальности татарских тафсиров и сложность погружения в тему) причинам. Можно констатировать наличие скорее обзорных и описательных публикаций (см., например: [Ахунов, 2004; Батыркаев, 2008; Мустафин, 2019]). Некоторые исследователи изучают общественную функцию татарских тафсиров [Брилева, 2019]. Чаще они изучаются филологами [Гилемшина, 2009; Закиров, 2015; и др.]. Иногда педалируется пропедевтическая роль татарских тафсиров [Фаизов, 2013; Фаизов, Фаизова, 2014]. Академические же исламоведы предпочитают делать акцент не на содержание, а на историю появления, характеристику материального носителя [«Татарча тафсир»…][1]. При

[1] Электронный ресурс.— URL: https://dzen.ru/a/YqmICWs833_1enqs (дата обращения: 06.02.2026).

исследовании содержания источников часто предпочитают не ограничиваться локальными образцами[2], а если татарские тафсиры и становятся объектом исследования, то без системного анализа (например: [Сафин, 2020]). Еще одна проблема связана с тем, что изучение конкретных трудов татарских мыслителей не дает представления о тафсирах как образцах некоего единого явления, феномена исторической реальности. Имеющиеся диссертации [Батыркаев, 2004; Рахимова, 2018], к сожалению, раскрывают лишь поверхностное понимание темы. Выход за рамки изучения одного татарского тафсира («Фаваид» Х. Амирханова) попыталась сделать Г. Нургатина [Нургатина, 2018; Нургатина, 2020a; Нургатина, 2020b], но, к сожалению, ограничилась лишь несколькими докладами. Подобными же краткими и описательными являются несколько публикаций Р. М. Валеева и Я. Р. Рахимовой [Валеев, Рахимова, 2015a; Валеев, Рахимова, 2015b; Рахимова, 2017]. К предшествующим данной публикации материалам, которые дали начало вскрытию особенностей взгляда татарских религиозных деятелей на Коран можно считать электронные публикации А. Адыгамова [Адыгамов; Адыгамов][3], где дается некоторое понимание тафсира «Хафтияка» А.—Н. Курсави. Для изучения и популяризации татарской экзегетики большой интерес представляют работы турецких коллег [Azmukhanov, 2012; Eynel Sema, 2013; Israfilova, 2023; Türk, 2018][4]. Например, статья А. Т. Тюрка посвящена диалектальной эклектике языка «Тафсира Ногмани». Таким образом, наш материал представляет собой первый содержательный анализ самого популярного тафсира на татарском языке «Тафсира Нугмани». Наконец, последнее достижение в заявленной теме — ВКР (магистерская) М. Р. Набиуллиной, защищенная в 2026 г. в казанском исламском институте по теме «Классические татарские тафсиры и их публикация в постсоветское время»[5].

Отношение к прямым переложениям Корана даже в начале XIX в. в мусульманском мире было довольно настороженным. Буквальный перевод делать было строго запрещено, а смысл коранических стихов должны были передавать отдельные древние трактаты по разным дисциплинам, которые формировали мусульманское сознание и логику у шакирдов медресе. «Возвращение» к Корану в мусульманском мире началось с деятельности Ахмада ас-Сирхинди, которого после его смерти стали называть «обновителем второго тысячелетия». В своих «Письмах» (*Мактубат*) он выступал за изучение Корана непосредственно, а не по книгам и идеям отдельных ученых.

[2] Ярким примером можно назвать статью А. М. Салахова [Салахов, 2022], в которой тема татарских тафсиров отражена в двух абзацах.

[3] Электронный ресурс. — URL: https://www.info-islam.ru/stuff/religija/istorija_islama/tradicii_kommentirovanija_korana_u_tatar/14–1–0–1114 (дата обращения: 06.02.2026); Электронный ресурс. — URL: https://milliard.tatar/news/tatarca-tafsir-istoriya-rukopisnyx-perevodov-korana-na-tatarskii-yazyk-1750.

[4] См.: Элекстронный ресурс: URL: https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.69942.

[5] Диссертация пока не опубликована. См. работу того же автора: [Набиуллина, 2026].

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

Через учеников А. ас-Сирхинди в Бухаре его воззрения дошли до татарских ученых. Один из двух эпонимов татарской богословской школы — А. Курсави — перевел «Хафтияк» и первую половину Корана[6]. Они составили основу самого популярного сегодня у татар «Тафсира Нугмани». Вполне справедливым было бы отождествление формы этого тафсира с татарской экзегетической традицией в целом. За два столетия он стал неким брендом, своего рода конструктором, который складывали так или иначе, приспосабливая ко времени. На мой взгляд, он являлся главным источником и для других вариантов, которые сегодня сложно отыскать в электронной версии или на книжных прилавках, хотя они зачастую более классические. В данной статье внимание сосредоточено на «революционности» этого тафсира. Он изначально являлся неким «фундаменталистским» бунтом. Его источники сильно отличались от перечисленных выше арабоязычных. Он сохранил эту черту вплоть до начала XXI в., когда был уже более или менее адаптирован к общей мусульманской традиции региона.

По-видимому, большинство татарского населения не имело достаточного образования, чтобы свободно читать и понимать Коран на арабском языке. Однако в тюрко-мусульманской традиции рукописные Кораны часто циркулировали с подстрочным пословным переводом. Кроме этого, для простого населения Коран переписывали по самым популярным коротким сурам (главам), которые использовались во время чтения намаза. Это либо последняя, тридцатая часть (*джуз*), либо набор сур, составляющих седьмую часть Корана, называющуюся «Хафтияк» (букв. «седьмая часть»). Толкования (переводы) Корана в течение всего XIX века также делались именно на этот «Хафтияк».

Хафтияки: «проба пера»

Толкования «Хафтияков» крупных татарских улемов стали печататься с середины XIX в. Еще в 1804–1805 гг. был опубликован тафсир «Хафтияка» Бахадиршаха б. Суяргула. Его толкование не переиздавалось, поэтому не вызвало резонанса в татарской среде. По-видимому, первым стало популярным напечатанное в 1848 г. толкование «Сидратуль-мунтаха» суфийского автора Таджетдина Ялчыгула, хотя по времени первым написал свой «Тафсир Баян» другой ученый, основатель татарской богословской традиции Абдуннасыр Курсави (опубликован он был лишь в 60-е гг. XIX в.). Будем считать их современниками. Для изучения динамики понимания возьмем и перевод «Хафтияка» начала XX в. Шакирджана Хамиди. В «Хафтияк» включались 50 главных, в основном коротких, сур. Их было вполне достаточно, чтобы проводить религиозные обряды. Толкования были написаны на понятном народу тюркском языке.

В данном случае главной задачей автора является проследить циркуляцию смыслов, выявить их источники, определить степень их влияния на написание полных тафсиров (особенно связь «Хафтияка» Курсави с «Тафсиром

[6] Последний факт достаточно противоречивый. Но об этом пишет Р. Фахретдин в книге «Дини вә иҗтимагый мәсьәләләр" [Фахретдин, 1914, с. 30]. Автор делает попытку проверить эту гипотезу.

Нугмани»). Использовали ли первые авторы традиционные арабские тафсиры? Или имелись и другие источники?

В «Хафтияке» Курсави явно прослеживается концентрация на самых важных для него вопросах — единобожия. Уже в «Тафсир Баян» он делает акцент на «шариатскую артикулированность» и четкость. Главным источником «Тафсира Нугмани» тоже будет объявлен шариатский, «обрядовый» тафсир ал-Куртуби и Абу Лейса ас-Самарканди [*Тәфсир Ногмани*, 1 ж., 1911, 3 с.]. У всех трех авторов не буквальный перевод, но именно Курсави исходит из необходимости обозначить самые важные приоритеты. Некоторые философские обобщения Курсави в «Хафтияке» не содержатся в традиционных арабских тафсирах. Их нет и в полном переводе «Тафсира Нугмани». Например, в суре «Ясин» Курсави приводит своеобразное толкование сути «преграды спереди и сзади у неверующих»: преграды спереди — «отсутствие надежды на долгую жизнь», а сзади — «грехи за прошлые годы». В суре «Фатх», которая идет вслед за «Ясин» в «Хафтияке», видна некоторая смычка с «Тафсиром Нугмани». Речь идет о понимании Пророком прощения грехов. В своем «Хафтияке» Курсави связывает прощение грехов с совершением «хаджа». В полном тексте помещен комментарий, что под «грехами» подразумевается «отстранение от самых лучших поступков». То есть — и там, и там речь идет о воле к совершению лучшего, которая может не всегда быть «активированной». В отличие от «коллег», у Курсави заметна бóльшая связь с действиями. Это заметно как в короткой, так и в полной версии. Слово *хамия* арабские тафсиры трактуют как противоположность «умиротворения». Хамиди и Ялчыгол называют это «гордостью», тогда как Курсави в «Хафтияке» определяет как «ярость и рвение», а в полном тексте — как «фанатизм» (*таассуб*). В суре «Байина» Амирхан и Ялчыгул отказывают тем, кто следует за «Псалмами» (*Забур*) Давида, в статусе «людей книги». Курсави тоже пишет о религиях, соответствующих шариату (98:1).

Одной из «визитных карточек» лидеров татарского богословия является борьба с вольным философствованием на предмет веры. Выразить свою позицию Курсави помогло выражение «в некоторых мыслях есть грех» (49:12). Только в «Хафтияке» он раскрывает его смысл: к таким греховным мыслям он относит приписывание Аллаху атрибутов, отсутствующих в Коране, а Пророку — грехов, но в других случаях размышления могут быть необходимы. В самом начале суры «Заррият» мы сталкиваемся с разным смыслом в двух версиях толкований. В «Хафтияке» Курсави говорит об ангелах, а во втором томе «Тафсира Нугмани» — о ветре (что более распространено). То есть, ученик Курсави, мулла Нугман, имел свое мнение, которое могло не совпадать с взглядами учителя. Это расхождение довольно частое. В коротком толковании (53:11) Курсави пишет, что во время вознесения на небеса, Пророк часть увидел глазами, а часть душой. Но перевод всего Корана менее артикулирован: «Сердце Пророка не солгало. Он действительно увидел ангела Джибраила и Аллаха. Сначала сердцем, а затем глазами». Аят про постоянный зикр (94:8) также показывает разницу между «Тафсиром Баян» и «Тафсиром Нугмани». Первый конкретен — будь в постоянном зикре, а второй аморфен — думайте только о милости Аллаха.

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

Другие «Хафтияки» довольно своеобразны. Оба говорят о занятии мирскими делами. Так, Хамиди переводит слово *рабб* как воспитатель (близкие значения мы находим в суре «Аср»). «Тафсир Нугмани» идентичен с «Тафсиром Баян» в первой части (человек, проводящий жизнь без пользы, причиняет себе вред), но в конце Курсави добавляет необходимость наставления детям, что является условием входа в рай. «Тафсир Нугмани» ограничивается более общим толкованием — просто поддержка друг друга в отстранении от вреда себе.

В первом аяте суры «Камар» в «Тафсире Баян» Курсави критикует имама Байдави за суждение о том, что Луна расколется в Судный день. «Ал-Кашшаф» приводит это лишь как мнение отдельных людей. Курсави же придерживается классической трактовки, что речь идет про чудеса пророка Мухаммада. В полной версии тафсира Нугмани про эту дилемму не пишется. Напрашивается вывод: Курсави имел перед глазами главные татарские источники и критически к ним относился. Явно бросается в глаза авторский взгляд (акценты, заметные и в богословских текстах), когда речь идет об определении Всевышнего. В «Хафтияке» (57:3) он пишет: «Его существование ясно и известно людям. Оно происходит из доводов, полученных после изучения Его созданий. Оно является сокровенным и не исходит из органов чувств». Во втором томе полного перевода приводится более простой, в чем-то противоположный смысл: «Существование Аллаха явно, для знания об этом не нужны проверки (*мафтиш*)».

Идеи «Хафтияка» повлияли и на два других взятых для сравнения кратких варианта, но здесь гораздо более интересны расхождения. Все они каким-то образом находят связь со своим временем. Вражду с Аллахом и Пророком Курсави определяет четко: «издают законы, отличные от законов Аллаха». Хамиди всегда пишет про новые технологии, а Ялчыгол видит в этом объединение всех смыслов и даже религий. Слово *хайяука* (58:8) все переводят как «приветствовали», а Курсави — «были одарены подарками». Источник не найден. Выражение «помог духом от Него» (58:22) в краткой и полной («Тафсир Нугмани») версии толкования переводится практически одинаково, как «Аллах укрепил с помощью *рух* (духа) или *нур* (света)». Хамиди же переводит более отстраненно как «помощь». Таджетдин говорит о милости, заботе и Коране. В следующей суре Курсави демонстрирует свою глубину: атрибут Аллаха *Мухаймин* (59:33) он переводит как «сохраняющий все в соответствии с его природой», тогда как все остальные — просто как «сохраняющий».

Переводя аят о том, что Пророк был ниспослан для обучения людей Корану и *хикмату* (62:2), Курсави берет смысл у имама Байдави — «для исполнения шариата». Хамиди же, используя «ал-Кашшаф», отождествляет *хикмат* с сунной (хадисами). В следующем аяте — про принесение послания не знающим грамоты народам — Курсави также развивает тему в направлении борьбы со схоластикой и проповеди на тюркском языке. Опора на фикх делает его язык четким и «исламистским». В некоторых местах Курсави углубляет смысл: вместо «заблуждаются» пишет «где найдут укрытие от наказания», а в предыдущей суре вместо «может быть, вы преуспеете» пишет

«может быть, вы спасетесь от наказания». В суре «Тагабун» явно заметно, что Хамиди использовал довольно редкое слово из «Тафсира Нугмани» — *моңсыз* («недоволен», «печален»). Аят этой суры, где говорится о том, что нужно «по-возможности» отстраняться от грехов (64:16), Курсави объявляет «отмененным» (арабские тафсиры «ал-Кашшаф» и «Анвар ат-Танзил» это не подтверждают). По-видимому, «шариатское» влияние Курсави было очень сильным. Выражение *би-л-магруф* (65:2) вслед за ним — «по шариату» — переводят как «Тафсир Нугмани», так и Хамиди (только Ялчыгол переводит классически «по заведенному хорошему обычаю», также, как Байдави, который это переводит — «по-хорошему»), а «ал-Кашшаф» просто пропускает.

Выражение *гайр мамнун* («неиссякаемый») (68:3) Курсави берет у Байдави («оберегаемые от порицания людей [блага]»)). «Ал-Кашшаф» и все остальные ограничиваются конвенциональным вариантом. Аят про клятву «воскрешающими» (ангелами) (77:3) он переводит, опираясь на «ал-Кашшаф» и «Тафсир Байдави». Большинство же (другие «Хафтияки», «Тафсир Нугмани», полный перевод Хамиди) пишут о ветре. Автор одного из полных тафсиров М.-С. Иманкули, опираясь на «ан-Насафи», упоминает обе версии. Улем из Курсы четко обозначает что «правда, которую будут говорить перед Аллахом в Ссудный день» (*саваба*) (78:38) — это слова «шахады». Это вновь менее популярная версия. Она присутствует только у ан-Насафи, наряду с более популярной у других арабоязычных авторов версии о поиске покровителя. В «Тафсире Нугмани» банально только про абстрактную «правду».

Что будет с реками в Судный день? Слово *суджират*, которым они описываются, употребляется в двух смыслах. На «ал-Кашшаф» в значении «вливания одного в другое» опираются «Хафтияк» Хамиди, Иманкули и «Тафсир Нугмани». Имам Байдави упоминает его в значении Ибн Касира, который говорит об обмельчании. Курсави, а вслед за ним и Ялчыгол и Х. Амирхан склоняются к значению — «вскипание» и «усыхание». То есть это тоже некая «маргинальная» версия.

Интересен выбор в переводе выражения о клятве «свидетелем и свидетельствуемым» (85:3). Курсави ссылается на хадис от Абу Хурейры. Но это тоже не самое популярное мнение среди арабских тафсиров. Ан-Насафи упоминает много версий, но эта версия среди них даже не встречается. Тут Ялчыгул вновь следует за Курсави в понимании под данным выражением «пятницы и дня Арафата», также, как Х. Амирханов и «Тафсир Нугмани». Полный тафсир Хамиди приводит данное понимание как одну из версий. Представляется, что популярность этой версии тоже может быть связана с выбором Курсави. В одном из следующих аятов прославление Аллаха (зикр) упоминается в связке с молитвой (намазом). Остальные «Хафтияки» связывают зикр с праздничной молитвой, поскольку она отличается более частым упоминанием формул восхваления. Но Курсави переводит данное слово, традиционно понимаемое как славословие Всевышнему, просто как обычную молитву. Эта трактовка, близкая к саудийской версии ас-Саади, выбирается и всеми полными переводами Корана.

Во многих местах, не касающихся описания Всевышнего, Курсави демонстрирует себя сторонником «буквы» Корана. Слово *сак* («голень») использу-

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

ется в Коране применительно к Аллаху и людям. Если речь о людях, Курсави переводит прямо: «сплетутся голени, и не будет возможности ходить» (75:29). Здесь он ближе всего к Байдави. Но Байдави объясняет, что это будет из-за страха перед Судным днем. Этот перевод отличается от более отдаленного от арабского текста «Тафсира Нугмани». Ялчыгол и Хамиди не упоминают физиологию, переводя *сак* как «сложность» или «жесткость». Но Курсави здесь придерживается точного значения, он даже более «физиологичен», чем арабоязычные версии.

Далее Курсави четко переводит, что первый человек Адам лежал сорок лет, и не было известно, из чего он сделан и для чего (76:1). Цифру 40 упоминает «Тафсир ан-Насафи». Но другие «Хафтияки» пишут про 120 лет. Курсави явно использовал арабские источники. «Тафсир Нугмани» не имеет преимуществ Курсави. Он не упоминает конкретную цифру. Пишет, что языком нельзя было сказать что-либо об Адаме. Чем заняться после поклонения? — *Иза фарагта фа ансаб* (94:7) — Курсави объясняет, что «после намаза надо обратиться к Аллаху с просьбой, восхвалять Его и делать назидания». Ялчыгул практически повторяет за ним. Хамиди, как и арабоязычная классика, приводит много версий, но предпочитает общие выражения.

Суру «Гадият» («Скачущие»)«Хафтияк» Хамиди посвящает верблюдам. Здесь нет речи о конном военизированном войске — Аллах клянется участвующими в хадже верблюдами. Но Курсави в «Хафтияке» пускается в другую крайность — у него во втором аяте огонь (искры) вылетают из огнестрельного оружия. Это очень нехарактерная версия. В целом, Хамиди отстраняется от образа битвы, тогда как все остальные примерно едины. Похожая ситуация с сурой «Кафирун». Хамиди — против насилия. Мнения Ялчыгула и Хамиди противоположные. Первый считает, что эта сура (говорящая о том, что у каждого своя религия и всех рассудит Всевышний) была заменена «аятом меча» в суре «Бакара» — о том, что нужно сражаться с многобожниками. Хамиди же пишет, что эта сура более актуальна, так как говорит об отсутствии принуждения в религии. Курсави и «Тафсир Нугмани» ограничиваются описанием отказа Пророка от соглашения с язычниками.

Курсави особое внимание уделяет определению суфийского понятия *ан-нафс ал-мутмаинна* (89:27). Он пишет, что это «душа, достигшая отсутствия сомнений в вере в пророков и Аллаха, повиновавшаяся судьбе, укрепилась в поклонении». «Тафсир Нугмани» упрощает: «повиновавшаяся Пророку и Аллаху, согласившаяся с решением Аллаха душа». Ялчыгол тоже описывает «успокоившуюся душу». Можно сказать, что эта редкая суфийская черта, которая довольно подробно описывается в арабоязычных тафсирах, была утеряна уже в «Тафсире Нугмани». В суре «Фил» Ялчыгул считает, что птицы в реальности были ангелами ада (*тамуг фәрештәләр*), что тоже закрепляет его в статусе довольно необычных суфийских толкований. В «Хафтияке» Курсави почти нет ссылок на исключительно «ал-Кашшаф», только если в единогласии с имамом Байдави. Конкретно на Байдави — три ссылки, а на ан-Насафи две, что говорит о поиске оптимального мнения при ориентации на ортодоксальность.

Реальные источники полных переводов

В «Тафсире Нугмани» Курсави написал, как считается, только первый том. Анализ первого тома «Тафсира Нугмани» дает нам, во-первых, возможность более глубокого сравнения идей Курсави и его ученика — муллы Нугмана, а во-вторых, можно проследить эволюцию смыслов от «Тафсира Баян» к «Тафсиру Нугмани».

Интересно также выявить главные авторитеты четырех полных татарских тафсиров. «Хафтияки» начинаются практически с 36 -й суры — «Ясин» (до этого берутся только сура «Открывающая» и единичные аяты из «ал-Бакары»). Самые крупные суры пропускаются. С «Ясин» «Хафтияк» «прыгает» сразу на 48-ю суру — «Фатх». С нее практически по порядку до конца. Вторая половина Корана (а татарский тафсир печатался, как правило, в двух томах) начиналась с 18-й суры «Кахф» и до конца. Таким образом, суры «Хафтияка» составляют менее половины второго тома «Тафсира Нугмани», но в общем объеме толкования Курсави составляют три четверти тома.

В Коране содержатся выражения, которые можно назвать «многозначными», так как они вызвают вопросы. Условно назовем их «ключами». Во второй, самой большой суре «ал-Бакара» (286 аятов) выделяются 85 таких «противоречивых» выражений. Интересные кейсы переводов, не похожие друга на друга, были обнаружены в 47 аятах этой суры. Но совпадающими между выделенными автором «ключами» и этими кейсами оказались 17 слов и выражений. Оставшиеся 30 больше связаны не с конкретной интерпретацией, а с добавлениями, объяснениями. Примерно такое же соотношение и в следующей суре «Ал-Имран» (200 аятов). Общее количество выражений 18, по факту — 12 случаев разночтений, а «перекрывающих» терминов среди них — 5. Итак, интерпретаторы Корана уделяют внимание каждому второму–пятому выражению из тех, которые здесь выбраны.

Из этих цифр можно сделать несколько выводов. Во-первых, комментаторы (толкователи) Корана чаще были единодушны в понимании Корана, нежели чем расходились во мнениях. Во-вторых, различающиеся места иногда связаны с перечислением всех или разных версий, что характерно больше для консервативных вариантов ан-Насафи, Х. Амирхана или М.-С. Иманкули. Наконец, в расхождении в понимании смыслов часто важную роль играют добавления и искажения, связанные с поздним советским периодом. Однако, обобщая вышеприведенные данные, можно сделать вывод, что предпочтения смысловых акцентов в начале XX в. и в начале XXI в. во многом совпадают.

Самым «главным» тафсиром у татар был «ал-Кашшаф». Он был предшественником всех других арабских толкований и стал самым популярным источником у татарских муфассиров. Ш. Хамиди, например, использовал принятые в нем значения в многозначных «кейсах» более, чем в два раза чаще (17 против 7), чем А.-Н. Курсави в первом томе «Тафсира Нугмани». Последний в целом не очень любил опираться на точку зрения кого-либо из авторитетов, возможно, считая следование им признаком *таклида* (слепого следования), против которого он выступал. Однако, нужно сказать, что мировоззрение «джадида» Хамиди очень хорошо накладывалось на «мутазилизм» (рационализм) М. Замахшари. Случаев использования исключительно значе-

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

ний ал-Байдави, сделавшего «ал-Кашшаф» более ортодоксальным и системным (Байдави не «перепрыгивал» аяты, считающиеся очевидными, как Замахшари и Хамиди), было 12,5 к 7. Ссылки же на ан-Насафи в «Тафсире Нугмани» начинаются практически только во втором томе (то есть они делаются уже учеником Курсави — имамом Нугманом б. Амиром), хотя по количеству они совпадают и с Хамиди (3 случая). Это показывает, что Хамиди не был исключительно реформатором, а пользовался разными источниками, часто даже противоположного характера.

Итак, главными сравниваемыми тафсирами будут «Иткан фи тарджумати-л-Куран» Ш. Хамиди и «Тафсир Нугмани» (с акцентом на первый том). Перевод Хамиди занимает свое, особое место. Этот толкователь активно использовал версии ранее напечатанного «конкурента», но подходил к ним очень избирательно, сверяя с арабоязычной классикой. Иманкули — более аморфный, а Амирхан довольно архаичный. Их тафсиры можно сравнивать между собой — авторы последовательно работали имамами в одной мечети (первого из них можно даже назвать неким преемником второго, однако эта преемственность не очень отражает «динамично» развивающиеся внутриобщинные отношения). Далее в качестве примера будут приводиться источники «консервативных» тафсиров.

В данной версии исследования будет проведено сравнение толкований только одной, самой большой суры — «ал-Бакара». Цель этого параграфа — узнать, в каких случаях Курсави и Хамиди выбирают те или иные версии. А также указать уникальные варианты (с неидентифицированном источником). Нужно сказать, что как «Тафсир Баян», так и «Тафсир Нугмани», по-видимому, всегда считались неким эталоном. Даже без явной опоры на четыре имеющихся авторитетных источника они транслировали свой смысл на татарскую экзегетику. Четкости и выверенному интеллекту Курсави трудно было «сопротивляться». Например, большинство арабоязычных толкований (за исключением «Джалялейна») считали слово *нафака* (2:265 или 2:267) синонимом *закята* (обязательного отчисления на богатство). Этой трактовке следует Хамиди. Однако все остальные местные тафсиры, видимо, брали за основу здравый смысл Курсави, идентифицируя эту выплату с милостыней (*садака*). Очень редко Курсави принимал трактовку «Тафсира ан-Насафи». Например, он пишет, что некоторые считают, что слово *хикма* (2:269) обозначает Коран (ан-Насафи считал, что это еще и Сунна), хотя сам, похоже, тоже принял этот вариант. Хамиди же последовал толкованию «ал-Кашшаф», что *хикма* — это знание и действие.

Попытаемся проанализировать опубликованный до революции «Тафсир Нугмани» по трем категориям: буквализма/метафоричности, жесткости/мягкости и стандартности (здравого смысла)/своеобразия. В качестве главного референтного издания будет взят дореволюционный тафсир «ал-Иткан». Где можно, Курсави предпочитал не вдаваться в подробности (если это было позволительно) и оставлял лишь общий смысл. Например, в первой «открывающей» суре, он не вдается в подробности относительно двух групп (разгневанной и заблудшей) (взял из «ал-Кашшаф», в отличие от Хамиди, опирающегося здесь на имама Байдави. Под «невидимым» он также, опира-

ясь на имама Байдави, понимает Коран (2:3). Далее в этой суре Аллах говорит что верующим, а также иудеям, христианам и сабеям будет награда. Большинство муфассиров здесь считало ущербной веру этих «верующих», но Курсави написал «без сомнения верующие» (2:62), хотя такое толкование не вытекало из главных арабоязычных источников. Ниже он все-таки пишет, что сабеи — это «поклоняющиеся ангелам» (он и Хамиди взяли это у «ал-Кашшаф») То есть, здесь имеет место некое противоречие внутри одного текста.

«Срединной уммой» Курсави считал «справедливый джамаат» (взял у «ал-Кашшаф») (2:143). Важной мыслью является толкование аята о том, что нужно сражаться пока религия не станет религией Аллаха. Этот аят он заключает фразой, что можно сражаться только с теми, кто нарушает военные соглашения. Это более четко, чем у Хамиди, считающего, что целью аята является защита *зимми* — тех, кто прекратил сопротивляться. Это идет от «ал-Кашшаф», но оформление получает у Байдави. У ан-Насафи это выражено более резко, буквально — «сражаться до отказа врага от неверия».

В аяте про «продажу себя» за довольство Аллаха (2:207) Курсави самый мягкий из всех: он считает, что это «расходывание» имущества и жизней. Хамиди пишет, что это размен на «поклонение» (из «Джалялейн»). Это один из редких случаев, когда наибольшее сходство с более радикальными арабоязычными версиями обнаруживают позднейшие, постсоветские образцы.

Курсави никогда не выбирает эпатажный вариант. Если Хамиди считает, что знание *сихра* (колдовства) приближает к шайтану, но не является открытым неверием (как Байдави, но противоположно «Джалалейн»), то Курсави отмечает, что колдовство приведет к вечному аду. Он также солидарен с мнением имама Байдави о некоторых арабских племенах, которые вместо шариата сами решают что *халял*, а что *харам*, замечая, что Аллах предписал возвратиться к Корану (2:169). Хамиди же по этому поводу толкует, что неодобряемые обществом вещи не одобряются как шариатом, так и разумом. Далее Хамиди тоже более социален, в этом он следует арабоязычным версиям: например, выражение «отдалиться [заблудиться] от ислама» он понимает как отдаление от «джамаата мечети» (у Байдави) (2:209), тогда как Курсави оставляет первоначальную формулировку.

В дополнение мнения, сложившегося о Курсави в результате анализа его «Хафтияка», можно выделить некоторые моменты, ярко характеризующие его. Иногда в своих толкованиях он выбирал не буквальный, а «правильный» с его точки зрения смысл, для чего использовал метафору. Например, *ля йашгурун* в «Бакаре» он предлагает трактовать как «не знают» (2:9), а помещенное ниже выражение «с силой» переводит как «искренне и со старанием активно практиковать [Тору]». «Аллах как вали» (2:257) Курсави понимает, как и Байдави, как «любящий», тогда как Хамиди, опираясь на «Джалялейн», толкует это выражение как «помощник».

Изредка Курсави предлагает несколько версий, похожих по смыслу. Так, известное выражение *кулюбуна ульф* (2:88) он толкует как «сосуды со знанием», а также — «не чувствующие необходимости в Аллахе». Хамиди же берет только второй вариант. Иногда у Курсави можно найти выводы, сближающие его с искаженными редакциями конца XX в., но, в отличие от них, без

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

собственных домыслов. Например, аят «прежние поколения получили за то, что совершили они, а вы — за то, что вы совершили» он завершает фразой: «поверив в действия пророков, не оставьте без действий самих себя» (2:134).

Интересен кейс, из которого видно, как сильно «ал-Кашшаф» повлиял на все переводы. Слово *фукара* он связал с группой мухаджиров, которые не имели ни дома, ни имущества и постоянно находились на пути Аллаха. Курсави перевел это слово как «безработные бедные воины». Хамиди примерно также — «мухаджиры, тратящие время на войну и получение знаний».

Секулярные переводы

В 2000-е гг. была сделана транслитерация (адаптация) дореволюционных текстов Ш. Хамиди (2005), М.-С. Иманкули (2013) и «Тафсира Нугмани» (1996, 2001, 2014) на современный татарский язык. Перевод первых двух был сделан Мухамметджаном Неджметдином (подробностей об этой личности узнать не удалось). «Тафсир Нугмани» после Н. Муфлихунова (1996) был выпущен в двух редакциях — Камиля Бикчантаева (2001) и сыновей Н. Муфлихунова — Мухаммада и Али (2014). Кроме этого, была еще выпущена «оригинальная» дореволюционная версия (2011) на кириллице, тоже переведенная М. Неджметдином. Затруднительно назвать причину, по которой в кириллических переводах «Тафсир Нугмани» утратил свою аутентичность. Причем в варианте Н. Муфлихунова он имел более целостный, концептуальный характер, нежели в позднейших версиях (в том числе «оригинале»). Однако нужно констатировать, что на все постсоветские адаптации этих текстов главное влияние оказал именно проект чистопольского имама Нуруллы Муфлихунова.

Анализ «оригинала» приводит к выводу, что примерно с 200-й страницы первого тома автор начинает подменять смысл аятов дореволюционного издания (это около 200 страниц). Во втором томе примерно с 350-й страницы (50 страниц) мы видим не просто подмену смысла отдельных слов и выражений, пропуск важных комментариев, а буквальную замену десятков аятов толкования на аяты из книги Н. Муфлихунова (часто они подменяли больше половины текста коротких аятов в конце Корана). Поэтому эти «переиздания» дореволюционных тафсиров больше похожи на трансляцию очень агрессивной и жесткой по отношению к единоверцам версии ислама, характерной для 90-х гг. XX в. и организации «Саф ислам» («Чистый ислам»), где был сильный перекос в сторону отстранения от всех сформированных традицией форм понимания ислама, в том числе дореволюционного. Надо сказать, что подобные интерпретации в целом сохраняются и иногда проявляют себя в публичном пространстве и сегодня.

Основными чертами поздних интерпретаций мы выделили следующие: буквализм (прямой смысл), призыв к действиям, отторжение других групп (неверующих, сект и мазхабов), дополнения к основному тексту. Первые два качества были свойственны еще «Тафсиру Баян» Курсави, а в позднейших версиях были еще утрированы. Последние два можно назвать не только утрированными, но выдуманными. Буквализм у «поздних» гармонично сочетался с дополнениями, что говорит о слабой концептуализации проекта.

Курсави же строго придерживается текста. Подобно Курсави, Н. Муфлихунов и его коллеги изредка приводили несколько версий.

Представляется, что нужно понимать разницу между работой редактора (составление, транслитерация текста), когда он лишь передает старую форму на другой графике, не вторгаясь в идейный смысл текста, и авторским переложением — Н. Муфлихунова, К. Бикчантаева,— меняющим идеологическое содержание, по крайней мере, вводящим в текст личные дополнения, которые кажутся им важными. О транслитераторе М. Неджметдине трудно составить целостное представление, судить можно лишь о его квалификации и качестве набранного текста.

Сыновья Н. Муфлихунова индивидуально себя не проявили, так как очень мало добавляли своего — скорее корректировали и убирали «перегибы». К. Бикчантаев же довольно творчески подошел к имеющемуся на руках тексту. Он провел серьезную редакторскую работу, показав также собственное мировоззрение. Тем не менее у него не было заранее заготовленного плана и четкой позиции. Он активно использовал тафсир «Иткан».

Буквализм у поздних толкователей не является самоцелью, а скорее некой демонстрацией аутентичности, хотя системно буквализм и интерпретация (актуализация) в их переводах не представлены. В качестве примера: у них перевод выражения «взяли Тору с силой» (2:63) — у Курсави «искренне, со старанием практиковали»; у них — «были мертвецами» (2:28), у Курсави — «не родившимися», «спермой». Или же их толкование продиктовано некой народной интерпретацией, не связанной с арабоязычными источниками. Например, «в наказании — жизнь» (2:179) позднейшие интерпретаторы понимают как «спокойную жизнь». Дореволюционные же и арабоязычные источники толкуют о «возмездии», то есть о восстановлении справедливости, убийство же они воспринимают как совершившийся факт, а не как теорию функционирования уголовной системы. Случаются и исключения, когда Н. Муфлихунов следует арабским источникам. Например, место, где верующий отдает свою душу «за довольство Аллаха», Курсави просто комментирует, что тот «расходует» на пути Аллаха, тогда как чистопольский имам, точно следуя за арабскими версиями, называет этих людей шахидами (2:207).

Главной «лакмусовой бумажкой» татарских интерпретаций является градация человечества по шкале «люди — мусульмане (истинные, лицемеры, сектанты (сторонники мазхабов)) — неверующие («люди книги», язычники)». Переводчики часто по-разному оценивали, к какой из этих категорий идет обращение в Коране. Например, аят про тех, кто просит только блага в этом мире (2:200), арабские авторы не конкретизируют, так же как оригинал Ш. Хамиди. Курсави же связывает их с «язычниками», тогда как все позднейшие говорят про мусульман. Они пишут, что, если во время хаджа мусульманин попросит для себя «земное счастье», то у него не будет «удела поле смерти». В следующих аятах эта мысль еще более проясняется. Н. Муфлихунов противопоставляет успехи в «миру» и «Ахирате» (последующей жизни), буквально объясняя, что от наличия профессии и заработка не будет увеличен удел в Раю (2:202). Одной из главных групп оппонентов для «Саф ислам» является группа «нововведенцев», сторонников мазхабов, партий и т. д. Курсави называет тех,

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

кто расколол ранее единую Умму «неверующими» (2:123), тогда как для Муфлихунова и Бикчантаева это «враги» из числа мусульман. Арабоязычные и Хамиди никак эту группу не идентифицируют. Похожая же интерпретация и в других аятах (2:213 и др.). Нельзя считать *джаназа* (то есть, те, кто не являются мусульманами) теми, кто является лицемерами (9:84 у Бикчантая) и не исполняющими обязательные ритуалы и не отстраняющимися от запретного (9:113). Еще одними врагами являются «ишаны» (25:222–223).

К. Бикчантаев часто смягчает выражения своего «ментора» словами типа «в случае необходимости» (2:248 и др.), дает мусульманам некую «лазейку» для отстранения от жестких выражений чистопольского имама. В понимании выражения «Аллах — вали» они тоже разошлись. Значение Н. Муфлихунова близко к тому смыслу, что у Курсави и имама Байдави — «друг», и у Хамиди, как у ал-Кашшаф и ан-Насафи — в значении «помощник». Только Бикчантай переводит своеобразно — «хозяин». Чаще же последний берет уже имеющееся значение, даже если оно нехарактерно для традиции. Например, слово *фукара* (которые, по аяту, скромно ведут *джихад*) (2:273) оба они переводят как «пленные нуждающиеся ученые».

Курсави и его позднейших интерпретаторов может объединить принятие действия. В его переводах даже больше конкретного действия (действие, а не борьба против неправильного, «нововведения» — см. перевод 16:90).

В редактировании позднейшие интерпретаторы часто непоследовательны. М. Неджметдин за основу принял перевод Н. Муфлихунова. Это менее заметно в транслитерированном тексте тафсира М.-С. Иманкули. Но бросается в глаза в тафсирах Хамиди и «оригинальном» «Тафсире Нугмани». Подмена оригинальных аятов начинается с 69 суры «ал-Хакка» и нарастает в дальнейшем. Действительно, часто небольшие суры не имеют многозначности, характерной для больших. Но соблюдение нюансов, деталей в транслитерации авторского исторического текста является обязательной с точки зрения этики и авторских прав. Итак, в суре «Хакка» только один аят (49) повторяется в трех переводах. В следующей суре «ал-Мааридж» уже несколько (20, 24–29). Потом появляются десятки «унифицированных» аятов (73:5,7–18; 74:11–13,38–55; 76:10–21, 23–31 и т. д.). Данное копирование идет вместе с «обрезанием», сокращением текста в «оригинальном» Курсави (например, заключение суры «Нух», 72:24, 77:50 и др.). Таким образом, транслитерированные тексты на кириллице лишаются аутентичности, сливаясь с искаженными (утрированными) идеями Нуруллы Муфлихунова.

В последнее время очень распространилась «исправленная» (*төзәтелгән*) версия этого тафсира. Мухаммад и Али Муфлихуновы очень щепетильно относились к мнению своего отца, чью версию они отредактировали. Они попытались исправить только самые одиозные моменты. Например, связанные с описанием Всевышнего (10:3; 20:5; 25:59 и др.). Однако иногда они усиливают смыслы — там, где говорится относительно обязательности ритуалов (2:200) и продажных мулл, которые убеждают прихожан в достаточности веры без поклонения (2:202). Нужно признать, что Мухаммад и Али провели очень серьезную работу, сделали этот тафсир менее агрессивным к единоверцам и более спокойным (см.: 2:209; 2:213; 4:24; 4:46; 7:26; 7:55

и др.). Дополнения их тоже довольно уместны. Они не задумываются, как дореволюционные «кадимисты», о статусе живущих рядом с ними мусульман перед Аллахом, когда становилась актуальной извечная проблема *такфира*. Другими словами, они старались ориентироваться на версию Курсави (иногда Хамиди или арабских предшественников), но большинство второстепенных добавлений отца они оставили.

Выводы

Приведу основные выводы, сделанные в результате анализа приведенных материалов.

1. Больше связей с арабоязычными источниками найдено у автора «ал-Иткан» Ш. Хамиди, хотя он больше близок к мутазилитскому «ал-Кашшаф» и мягкому реформаторству.
2. Ш. Хамиди активно использовал «Тафсир ан-Насафи» (так же, как и Курсави в своем «Хафтияке»). Причем данное исследование показывает, что, вопреки точке зрения Ш. Марджани, ан-Насафи был довольно глубок и оригинален.
3. Из описанных авторов наиболее толерантными, «мягкими» мусульманами можно назвать Ш. Хамиди и Х. Амирхана.
4. Хамиди много заимствовал у «Тафсира Нугмани», но в редакции М. Неджметдинова на примере небольших сур может показаться, что это одинаковые тафсиры, что не соответствует действительности.
5. Смыслы татарских переводов Корана были переплетены. Можно выделить 4 прямые связи современного «Тафсира Нугмани»: Курсави — Муфлихунов, Курсави — Хамиди, Курсави и Хамиди — М. Неджметдинов, «ал-Кашшаф» (вместе с тафсирами имама Байдави и ан-Насафи) — Муфлихунов.
6. «Новые кадимисты» (движение «Саф ислам»), как и старые, были «такфиритами», то есть отказывали в принадлежности к исламу по непринципиальным основаниям.
7. Иногда Н. Муфлихунов возвращал вариант Курсави к смыслам арабоязычных тафсиров, но в основном толковал аяты Корана очень субъективно.
8. Удивительно, но «исламист» Н. Муфлихунов игнорировал комментарии Курсави относительно единобожия. Иногда их исправляли его сыновья (как в 6:114).
9. Были и ошибки, которые шли от Н. Муфлихунова. Например, слово *дидар* («лик») все после него перевели как *диндар* («нерелигиозный») (10:26). К ошибкам, думаю, можно отнести и версию Муфлихунова и Бикчантая о том, что Земля и небо в Судный день изменят свой цвет. Такая версия не встречается у других. Иногда в переводах присутствует эмоциональная составляющая. Глина, из которой был сделан человек, у Муфлихунова «стала вонючей, так как долго лежала» (15:26). У большинства она просто стала сухой.
10. Версия Корана («Тафсира Нугмани») Н. Муфлихунова стала образцом, который до сих пор составляет основу понимания Корана на татарском языке.
11. Коран к концу советского времени даже для образованного мусульманина оказался слишком большой книгой, которую невозможно полностью

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

изучить. Многие редакторы полностью копировали или оставляли без изменений отдельные отрывки, что мешает нам объективно судить о мировоззрении современников.

Список литературы / References

1. Адыгамов А. *«Татарча тафсир»: история рукописных переводов Корана на татарский язык* [*"Tatarcha tafsir": the history of handwritten translations of the Koran into the Tatar language* (in Russian)]. — Электронный ресурс: URL: https://milliard.tatar/news/tatarca-tafsir-istoriya-rukopisnyx-perevodov-korana-na-tatarskii-yazyk-1750 (дата обращения: 06.02.2026).
2. Адыгамов А. *Традиции комментирования Корана у татар* [*Traditions of commenting on the Koran among Tatars*]. — Электронный ресурс: URL: https://www.info-islam.ru/stuff/religija/istorija_islama/tradicii_kommentirovanija_korana_u_tatar/14-1-0-1114 (дата обращения: 06.02.2026).
3. Ахунов А. Коран по-татарски. *Татарский мир:электрон. журнал.* 2004. № 4. — URL: https://muslimblog.3dn.ru/publ/istorija_kultura_nauka/literatura/koran_po_tatarski/114-1-0-151 (дата обращения: 06.02.2026).
4. *Әл-иткан фа тәрҗүмәти-куръән* (*Коръән тәрҗемәсендәге камиллек*) (Совершенство в переводе Корана). 2-е изд. Казан: [б. и.], 2005. 992 б. (на татар. яз.) [*Perfection in the translation of the Quran*. 2 ed. Kazan: [w. p.], 2005 (in Tatar)].
5. ал-Байдави Насыр уд-дин ал-Хайр Абдулла б. Умар б. Мухаммад ал-Ширази ал-Шафии. *Анвар ат-танзил ва исрар ал-таэвил.* В 5 т. Бейрут: [б. и.], [б. г.] (на араб. яз.) [Al-Baydawi Nasir ud-Din Al-Khair Abdullah b. Umar b. Muhammad al-Shirazi Al-Shafi'i. *Anwar At-tanzil and Yisrael al-Tawil*. In 5 vols. Beirut: [w. p.], [w. y.] (in Arabic)].
6. Батыркаев Т. О. *Коран и религиозно-политическая борьба среди российских мусульман в конце XVIII — начале XX в. (Поволжье, Урал)*. Дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.03. СПб.: СПбГУ, 2004 [Batyrkaev T. O. *The Koran and the Religious-Political Struggle among Russian Muslims in the Late 18th — Early 20th Centuries (Volga Region, Urals).* Diss. Cand. of Philosophical Sciences: 09.00.03. St. Petersburg: St. Petersburg State University, 2004 (in Russian)].
7. Батыркаев Т. О. Кораническая экзегетика мусульман Поволжья и Приуралья (конец XVIII — начало XX в.). *Памятники письменности Востока.* М.: Восточная литература, 2008. Т. 2(9). С. 104–130 [Batyrkaev T. O. Quranic exegesis of Muslims of the Volga and Ural regions (late 18th — early 20th centuries). *Monuments of Eastern literature*. Moscow: Vostochnaya literature, 2008. Vol. 2(9), pp. 104–130 (in Russian)].
8. Брилева Д. С. Дискуссии о тафсирах Корана в периодической прессе татар-мусульман Российской империи начала XX века (по материалам журнала «Шура»). *Вестник Московского университета*. 2019. Сер. 13. № 3. С. 19–32 [Brileva D. S. Discussions about the tafsirs of the Quran in the periodical press of the Tatar Muslims of the Russian Empire at the beginning of the 20th century (based on the materials of the magazine "Shura"). *Bulletin of Moscow University*. Series 13. 2019. No. 3, pp. 19–32 (in Russian)].

9. Валеев Р. М., Рахимова Я. Р. Историческое наследие тафсиров и их роль в развитии татарской культуры (конец XIX — начало XX в.). *Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств*. 2015a. № 3. С. 23–26 [Valeev R. M., Rakhimova Ya. R. Historical heritage of tafsirs and their role in the development of Tatar culture (late 19th — early 20th centuries). *Bulletin of the Kazan State University of Culture and Arts.* 2015a. No. 3, pp. 23–26 (in Russian)].
10. Валеев Р. М., Рахимова Я. Р. Татарские тафсиры в истории духовной культуры мусульман Поволжья (конец XIX — начало XX в.). *Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств.* 2015b. № 2. Ч. 1. С. 21–24 [Valeev R. M., Rakhimova Ya. R. Tatar tafsirs in the history of spiritual culture of Muslims of the Volga region (late 19th — early 20th centuries). *Bulletin of the Kazan State University of Culture and Arts.* 2015b. No. 2. Part 1, pp. 21–24 (in Russian)].
11. Гилемшина А. Г. *Разновременная синонимия в переводном тексте (на материале коранических текстов на русский и татарский языки).* Автореф. дисс. на соиск. ст. канд. филол. наук. Казань: Татар. гос. гуманитар.-пед. ун-т, 2009 [Gilemshina A. G. *Multi-temporal synonymy in the translated text (based on the Quranic texts in Russian and Tatar).* Abstract of Cand. Sci. (Philological Sciences) diss. Kazan: Tatar State Humanitarian and Pedagogical University, 2009 (in Russian)].
12. Закиров Р. Р. Стилистические особенности языка Корана через призму фразеологии. *Minbar. Islamic Studies*. 2015;8(2):290–296 [Zakirov R. R. Stylistic features of the language of the Koran through the prism of phraseology. *Minbar. Islamic Studies*. 2015;8(2):290–296 (in Russian)].
13. ал-Замахшари Джарулла ал-Касым Махмуд б. Умар. *Ал-Кашшаф ан хакаик авамиз ат-танзил ва уйун ал-акавил фи вуджух ат-таэвил.* В 6 т. Каир: [б. и.], 1998 (на араб. яз.) [al-Zamakhshari Jarullah al-Qasim Mahmud b. Umar. *Al-Kashshaf an hakaiq avamiz At-tanzil and uyoun al-akawil fi wujuh At-taawil.* In 6 vols. Cairo: [w. p.], 1998 (in Arabic)].
14. *Иткан фи тәрҗемати-л-Куръән* (*Совершенство в переводе Корана*). 1–2 җ. (В 2 т.) Доха: [б. и.], 1987 (на татар. яз.) [*Perfection in the translation of the Quran*]. In 2 vols. Doha: [w. p.], 1987 (in Tatar)].
15. *Коръән тәфсире* (*Комментарии к Корану*). Казан: Татар. кит. нәшр., 1996 (на татар. яз.) [*Interpretation of the Quran*. Kazan: TKN, 1996 (in Tatar)].
16. *Коръән тәфсире* (*Комментарии к Корану*). Казан: Академия познания, 2011 (на татар. яз.) [*Interpretation of the Quran*. Kazan: Academy of cognition, 2011 (in Tatar)].
17. Мустафин У. С. Проблемы перевода Корана на татарский язык [Электронный ресурс]. — *Современный мусульманский мир: электрон. журнал.* 2019. № 1. — 1 электрон. опт. диск (CD-ROM) [Mustafin U. S. Problems of translating the Koran into the Tatar language [Electronic resource]. — Modern Muslim world: electron. magazine. 2019. No. 1. — 1 electron. wholesale disk (CD-ROM). — URL: https://cyberleninka.ru/viewer_images/18138297/f/1.png (in Russian).
18. Набиуллина М. Р. Татарские тафсиры XIX в.: историко-теологический обзор. *Роль современной российской мусульманской молодежи в сохранении единства и укреплении патриотизма. Сборник научных работ*

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

IV Республиканской студенческой научно-практической конференции. Казань: ФПИКНиО–ДУМ РТ–РИИ–КИУ, 2026. С. 79–89 [Nabiullina M. R. Tatar Tafsirs of the 19th Century: A Historical and Theological Review. *The Role of Contemporary Russian Muslim Youth in Maintaining Unity and Strengthening Patriotism. Collection of Research Papers of the IV Republican Student Scientific and Practical Conference.* Kazan: FPIKNiO-DUM RT-RII-KIU, 2026, pp. 79–89].

19. ан-Насафи Аби Баракат Абдулла б. Ахмад б. Махмуд. *Мадарик ат-танзил ва хакаик ат-таэвил.* В 3 т. Бейрут: [б. и.], [б. г.] (на араб.) [al-Nasafi Abi Barakat Abdullah b. Ahmad b. Mahmoud. *Madarik At-tanzil and hakaik At-taravil.* In 3 vols. Beirut: [w. p.], [w. y.] (in Arabic)].
20. Нургатина Г. Г. Комментарий Корана «Тафсире фаваида» Хусаина ибн Амирхана. *Гасырлар авазы* (Эхо веков). 2018. № 4. С. 150–159 [Nurgatina G. G. Commentary on the Koran "Tafsir Fawaida" by Husain ibn Amirkhan. *Gasyrlar avazy* (*Echo of centuries*). 2018. No. 4, pp. 150–159 (in Russian)].
21. Нургатина Г. Г. Камил Мутыги-Тухфатуллин и его труд «Татарча Коръән тәфсире». *Теология традиционных религий в научно-образовательном пространстве современной России. Сборник материалов. Международного симпозиума, Казань, 22–23 октября 2020 г.* Казань: Бриг, 2020a. С. 106–108 [Nurgatina G. G. Kamil Mutygi-Tukhfatullin and his work "Tatarcha Kor'ən təfsire". *Theology of Traditional Religions in the Scientific and Educational Space of Contemporary Russia. Collection of Materials. International Symposium, Kazan, October 22–23, 2020.* Kazan: Brig, 2020a, pp. 106–108 (in Russian)].
22. Нургатина Г. Г. Традиции комментирования Корана у татар. *Теология традиционных религий в научно-образовательном пространстве современной России. Сборник материалов. Международного симпозиума, Казань, 22–23 октября 2020 г.* Казань: Бриг, 2020b. С. 114–118 [Nurgatina G. G. Traditions of commenting on the Koran among the Tatars. *Theology of Traditional Religions in the Scientific and Educational Space of Contemporary Russia. Collection of Materials. International Symposium, Kazan, October 22–23, 2020.* Kazan: Brig, 2020b, pp. 114–118 (in Russian)].
23. Рахимова Я. Р. Классические тафсиры Корана как достояние татарской культуры. *Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств.* 2017. № 1. С. 48–53 [Rakhimova Ya. R. Classical tafsirs of the Quran as a heritage of Tatar culture. *Bulletin of the Kazan State University of Culture and Arts.* 2017. No. 1, pp. 48–53 (in Russian)].
24. Рахимова Я. Р. *Татарские тафсиры конца XIX — начала XX в.: «Тафсир Ну'мани» Ну'мана бин Сабита ас-Самани и «Тафсир Фава'ид» Мухаммад-Зариф Амирхана*. Дис. ... канд. ист. наук: 07.00.09. Казань: Казан. (Приволж.) федер. ун-т, 2018 [Rakhimova Y. R. *Tatar tafsirs of the late 19th — early 20th centuries: "Tafsir Nu'mani" by Nu'man bin Sabit al-Samani and "Tafsir Fawa'id" by Muhammad-Zarif Amirkhan.* Diss. ... cand. hist. sciences: 07.00.09. Kazan: Kazan. (Volga region) federal University, 2018 (in Russian)].
25. Салахов А. М. Жемчужина мусульманской экзегетики «Тафсир аль-Байдави» в пользовании татарских религиозных интеллектуалов. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(1):153–163 [Salakhov A. M. The pearl of Muslim exe-

gesis “Tafsir al-Baydawi” in use by Tatar religious intellectuals. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(1):153–163 (in Russian)].
26. Сафин А. Г. Поэт, историк, богослов: Жизнь и творческое наследие Мухаммад-Садыка Иманкулый (1870–1932). *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(1):63–74 [Safin A. G. Poet, historian, theologian: The life and creative legacy of Muhammad-Sadyk Imankuly (1870–1932). *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(1):63–74 (in Russian)].
27. Таҗетдин б. Мулла Яхшыкол Әштәки. *Һәфтияк шәриф тәфсире* (*Комментарий к «Хафтияк Шариф»*). Казан: Академия познания, 2009 (на татар. яз.) [Tajuddin b. Mullah Yahshikul Ashtaki. *Tafsir haftiyak Sharif*. Kazan: Academy of cognition, 2009 (in Tatar)].
28. *«Татарча тафсир»: история рукописных переводов Корана на татарский язык* [Электронный ресурс] *[“Tatarcha tafsir”: the history of handwritten translations of the Koran into the Tatar language* [Electronic resource] (in Russian)]. — URL: https://dzen.ru/a/YqmICWs833_1enqs (дата обращения: 06.02.2026).
29. *Тәфсир Ногмани*. 1–2 җ. (*Тафсир Ногмани.* В 2 т.). Казан: Миллят, 1911 (на татар. яз.) [*Tafsir Nugmani*. In 2 vols. Kazan: Миллят, 1911 (in Tatar)].
30. Фаизов Р. Р., Фаизова А. М. Значение тафсиров татарских авторов в процессе подготовки теологов на современном этапе. *Minbar. Islamic Studies*. 2014;7(2):57–62 [Faizov R. R., Faizova A. M. The importance of tafsirs of Tatar authors in the process of training theologians at the present stage. *Minbar. Islamic Studies*. 2014;7(2):57–62 (in Russian)].
31. Фаизов Р.Р. Перспектива использования тафсира Хамиди в учебном процессе как традиционного татарского толкования Корана. *Minbar. Islamic Studies*. 2013;6(1):28–36 [Faizov R. R. The Prospects of Using Khamidi’s Tafsir in the Educational Process as a Traditional Tatar Interpretation of the Koran. *Minbar. Islamic Studies*. 2013;6(1):28–36 (in Russian)].
32. Фәхретдин Р. *Асар.* 3–4 т. Казан: Рухият нәшрияты, 2010 (на татар. яз.) [Fakhretdin R. *Asar.* 3–4 vols. Kazan: Publ. house Rukhiyat, 2010 (in Tatar)].
33. Фәхреддин Р. *Дини вә иҗтимагый мәсьәләләр* (*Религиозные и социальные вопросы*). Оренбург: Вакыт матбагасы, 1914 (на татар. яз.) [Fakhreddin R. *Religious and social issues.* Orenburg: Time Printing House, 1914 (in Tatar)].
34. Azmukhanov A. *Kazan Bölgesi Tefsir Çalışmalarından Tefsir-I Nu‟mani Örneği.* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel Islam Bilimleri (Tefsir) Anabilim Dalı, BasılmamıĢ Yüksek Lisans Tezi, 2012 (Азмуханов А. *Пример «Тафсир-и Нумани» из тафсирологии Казанской области*). Анкара: Анкарский университет, Институт социальных наук, Кафедра основных исламских наук (Тафсир) (неопубликованная магистерская диссертация) [Azmukhanov A. *The Example of Tafsir-i Nu’mani from Tafsir Studies in the Kazan Region.* Unpublished Master’s Thesis. Ankara: Ankara University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences (Tafsir), 2012 (in Turkish)].
35. Eynel Sema. *Erken Dönem Tatar Türkçesi Kuran Tefsiri (Transkripsiyonlu Metin, Dil İncelemesi).* Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, 2013 (Эйнел, Сема. *Комментарий к Корану на татарском турецком языке*

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

раннего периода (транскрибированный текст, лингвистический анализ) (неопубликованная магистерская диссертация). Денизли: Памуккалский университет, 2013 [Eynel Sema. *Early Tatar Turkish Quran Commentary (Transcripted Text, Linguistic Analysis)*. Unpublished Master's Thesis. Denizli: Pamukkale University, 2013 (in Turkish)].

36. Israfilova F. Tatar Türkçesinde tefsir çalışmaları (Экзегетические исследования татарского турецкого языка). *Turkish Studies*. *Religion*. 2023;18(3):271–285 [Israfilova F. Exegetical studies in Tatar Turkish. *Turkish Studies*. *Religion*. 2023;18(3):271–285 (in Turkish)].
37. Türk A. Kazan-tatar türkçesi ile yazılmış ve çok lehçelilik özelliği gösteren nogmanî tefsiri: yasin suresi örneği (Тюрк А. Комментарий Ногмани, написанный на казанско-татарском турецком языке и демонстрирующий полидиалектные особенности: пример суры Ясин). *Türkiyat Mecmuası* (*Журнал тюркологии*). 2018;28(2):147–176 [Türk A. The Nogmani commentary written in Kazan-Tatar Turkish and exhibiting polydialectal characteristics: an example of Surah Yasin. *Journal of Turkology.* 2018;28(2):147–176 (in Turkish)].

Информация об авторе

Гильмутдинов Данияр Рустамович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан, Казань, Россия; ascoldan@gmail.com, https://orcid.org/0000-0003-1838-9870.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 14.04.2025; одобрена рецензентами 12.05.2025; принята к публикации 30.02.2026; опубликована 01.10.2026.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Daniyar R. Gilmutdinov — Ph. D. (History), Senior Researcher of the of the Center for Islamic Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Kazan, Russia; ascoldan@gmail.com, https://orcid.org/0000-0003-1838-9870.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 14.04.2025; approved after reviewing 12.05.2025; accepted for publication 30.02.2026; published 01.10.2026.

The author has read and approved the final manuscript.

Научная статья
Исторические науки
УДК 001.32(091)
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-578-593

Ю. Н. Рерих на посту директора Института Гималайских исследований

Алла Михайловна Шустова

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,
ashustova@ivran.ru, https://orcid.org/0000-0001-9372-6553

Аннотация. Институт Гималайских исследований был основан Рерихами и базировался в гималайской долине Куллу. В его задачи входило освоение научного материала, собранного в Центрально-Азиатской экспедиции Н. К. Рериха, а также выработка новых подходов в востоковедении. Опора делалась на многоплановую аналитику при различных синтетических и междисциплинарных подходах. Ю. Н. Рерих являлся директором Института. На этом посту он показал себя как блестящий организатор науки. На его плечи легли осмысление, организация и осуществления каждого этапа деятельности Института, а также координация всех его научных направлений, составление годовых программ и отчетов, руководство журналом «Урусвати», составление и ответственное редактирование томов серии «Тибетика», руководство археологическими изысканиями, закупка оборудования и инвентаря, поддержка контактов с американскими, европейскими, индийскими и китайскими учеными, организация обмена научными публикациями и литературой с другими научными центрами.

Ключевые слова: Ю. Н. Рерих, Рерихи, Институт Гималайских исследований, индийская долина Куллу, Гималайский регион, синтетические методы в востоковедении

Для цитирования: Шустова А. М. Ю. Н. Рерих на посту директора Института Гималайских исследований. *Ориенталистика*. 2026;9(3):578–593. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-578-593.

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

© Шустова А. М., 2026
© Ориенталистика, 2026

HISTORY OF THE EAST
Shustova A. M. Yu. N. Roerich as Director of the Institute of Himalayan Studies
Orientalistica. 2026;9(3):578–593

Original article
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-578-593

History studies

Yu. N. Roerich as Director of the Institute of Himalayan Studies

Alla M. Shustova

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, ashustova@ivran.ru, https://orcid.org/0000-0001-9372-6553

Abstract. The Institute of Himalayan Studies in the Himalayan Kullu Valley was founded by the Roerich family. Its objectives, among others, included the evaluation of the scholarly material collected by Nikolaj K. Roerich in Central Asia and its inclusion into the already known sources, which deal with the history and culture of this region. The emphasis was placed on multifaceted analysis and various synthetic and interdisciplinary approaches. N. K. Roerich's son, Yurii N. Roerich, served as the Institute's first Director. In this position, Yury Roerich proved himself a brilliant organiser of the scholarly research process. He was responsible for the overall concepts, organisation, and implementation of every aspect of the Institute's activities. He also prepared annual research programs and reports, managed the periodical "Urusvati", edited volumes of the "Tibetica" book series and supervised archaeological digs. He also maintained contacts with various scholars from America, Europe, India and China, and organised the book exchange with other international research scientific centers.

Keywords: Yu. N. Roerich, Roerichs, Institute of Himalayan Studies, Kullu Valley (India), Himalayan region, synthetic methods in Oriental studies

For citation: Shustova A. M. Yu. N. Roerich as Director of the Institute of Himalayan Studies. *Orientalistica*. 2026;9(3):578–593. (In Russian). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-578-593.

Предпосылки создания особого научного учреждения Рерихами

Институт Гималайских исследований был основан 12 июля 1928 г. в Дарджилинге. Здесь в мае 1928 г. завершилась Центрально-Азиатская экспедиция Н. К. Рериха. В экспедиции Рерихи увидели Азию в «новом свете». Это выражалось не только в обнаружении интересных и уникальных артефактов, не только в усилившемся понимании глубокого историзма развития азиатских народов, но и в обострившемся ощущении особой психологической атмосферы Азии. Прежде всего она была связана с прочно укорененной религиозностью народов Востока, а также с сохранившейся с древних времен духовной культурой. Рерихи были также поражены царившей среди азиатских народов устойчивой верой в наступление светлого будущего, не омраченного несовершенствами современного мира.

Важным фактором также стало накопление в результате экспедиции огромного количества материала, требующего как системного научного осмыс-

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

© Shustova A. M., 2026
© Orientalistica, 2026

ления, так и выработки новых подходов к его изучению. Конечно, результаты экспедиции можно было бы оформить через ряд научных публикаций, а также предоставить накопленные материалы для исследования другим научным учреждениям. Но Рерихи идут дальше. Они задумывают организацию научного института, в задачу которого входило бы не только следование уже проторенными в науке путями, но и поиск новых методов научного познания, который опирался бы, в первую очередь, на соединение достижений западной науки с древними знаниями Востока.

Дело в том, что наука к 20-м гг. XX столетия, как раз когда была завершена рериховская экспедиция, переживала системный кризис. За несколько предыдущих десятилетий взрывообразно был накоплен огромный эмпирический материал, были совершены важные открытия в сфере естественных наук и технологий. Но не хватало обобщения этого масштабного научного багажа, нужны были новые способы и методы анализа, которые базировались бы прежде всего на всеобъемлющем синтезе и, может быть, на применении древних, давно утерянных и снова приобретаемых знаний.

Поэтому именно поиск новых путей развития науки на базе знаний Востока Рерихи ставят основной целью учреждаемого ими института. Они ратуют за развитие научной деятельности в сторону многоплановой аналитики, различных синтетических и междисциплинарных подходов. Они также ставят задачу формирования новых направлений комплексного изучения не только внутренней Азии, тропами которой прошла Центрально-Азиатская экспедиция Н. К. Рериха, но и изучения всего Евразийского континента во всем многообразии его исторических и культурных путей развития. Именно этот особый подход ставит организуемое Рерихами научное учреждение в уникальное положение.

Рерихи определяют Гималаи как ключевой регион для научных изысканий. Отсюда и название организуемого ими научного учреждения — Институт гималайских исследований (ИГИ). Кроме того, ему дают еще и санскритское название «Урусвати» — «Свет утренней звезды», что, с одной стороны, отсылает к древнейшей ведийской истории Индии, а, с другой —закладывает смысл инициации нового этапа в развитии науки.

Исследователь наследия Рерихов П. Ф. Беликов указывал на следующие предпосылки для создания Рерихами научного Института: «1. Научная деятельность Н. К. Рериха до 1917 г., выражавшая общие традиции русских востоковедов и исследователей Центральной Азии. 2. Экспедиция 1925–1928 годов, блестяще завершившая деятельность русских путешественников XIX и начала XX века тем, что впервые был проложен маршрут из Сибири через Тибетское нагорье и Трансгималаи прямо в Индию. 3. Необходимость научной обработки собранных в экспедиции материалов. 4. Повышенный интерес Н. К. Рериха к Индии и его давнишнее стремление наладить регулярное научное и культурное сотрудничество между Россией и Индией» [Беликов, Шапошникова, 1978, с. 226].

Заключения П. Ф. Беликова лишь отчасти отражают масштабность замыслов Рерихов при создании института. Чтобы увидеть в полноте этот масштаб, необходимо обратиться к работам Ю. Н. Рериха. В первую очередь, надо отме-

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

тить его статью «Расцвет ориентализма» (1923), в которой тогда еще молодой ученый анализирует состояние науки о Востоке и указывает на необходимость новых путей ее развития. Он писал: «Еще совсем недавно ориентализм был замкнутой областью, в которой проводились углубленные научные изыскания, но сокровища которой были недоступны остальному миру и скрыты за плотной пеленой времен. Однако пробил час, и именно этой науке, занимавшейся воссозданием прошлого, выпало на долю указать людям новые пути, облегчающие взаимопонимание между двумя великими очагами мировой цивилизации» [Roerich, 1923; Рерих, 1999b], то есть между Западом и Востоком.

В этой статье Ю. Н. Рерих предлагает следующие пути для успешного развития ориентализма: 1) Он должен перестать быть закрытой, элитарной наукой; 2) Он должен иметь практическую ценность; 3) Запад и Восток должны перестать противопоставляться в научных рассуждениях; 4) История любой восточной страны должна рассматриваться как часть всеобщей истории Востока; 5) Необходимость изучения древнейшей истории Индии и Центральной Азии как ключевых во влиянии на всю евразийскую культуру; 6) Необходимость развития этнопсихологии как части исторической науки. Сюда, например, входят, по мнению Рериха, такие явления как «великое переселение народов», проблема «психологии орды», устойчивое стремление древних к созданию империй, особенности менталитета кочевников; 7) Поиск синтетических подходов в востоковедении. Как можно убедиться, поставленные Ю. Н. Рерихом задачи во многом остаются актуальными и до сегодняшних дней.

В связи с новым этапом в развитии науки о Востоке предполагались и новые методы в проведении полевых исследований. Состав специалистов для них должен был представлять собой группу ученых самых разных специальностей, «работающих каждый по своему научному направлению» [Рерих, 2012, с. 195], но тем не менее выполняющих общую задачу. Такой группой была семья Рерихов. В ней каждый член имел свою специализацию, но все трудились как единый творческий коллектив в течение долгих лет и добились значительных успехов.

Кроме этого, экспедиционная работа должна была расшириться «до организации передвижных научно-исследовательских станций, иными словами — групп ученых, проводящих значительное время в одном регионе и создающих научные базы в различных его точках». И, как далее замечал Ю. Н. Рерих, «такой тип экспедиции облегчает накопление точных знаний о стране и предоставляет специалистам уникальную возможность верифицировать свои результаты на месте» [Рерих, 2012, с. 195].

Таким образом, создание Рерихами ИГИ сопровождалось довольно тщательным осмыслением его теоретической и идейной основы.

Руководство институтом поручается Ю. Н. Рериху, тогда еще совсем молодому ученому. Тем не менее им уже был накоплен достаточно весомый опыт исследовательской работы. В 1925 г. в Париже на английском языке была опубликована его монография «Тибетская живопись» [Roerich, 1925a][1], а также

[1] Анализ монографии Ю. Н. Рериха «Тибетская живопись» см.: [Шустова, 2017].

несколько научных статей на французском языке [Roerich, 1923; Roerich, 1925b], посвященных разработке новых путей в востоковедении.

Кроме серьезных научных публикаций, Юрий имел большой опыт полевых работ, проведенных в Центрально-Азиатской экспедиции Н. К. Рериха. Помимо непосредственно научных исследований, он там занимал должность заместителя руководителя экспедиции, отвечая за снабжение и охрану экспедиционного каравана. Кроме того, он выступал как переводчик с тибетского и монгольского языков. Поэтому как никто другой хорошо понимал специфику и особенности работы в поле.

Выбор места для организации ИГИ

Вернувшись из Центрально-Азиатской экспедиции, Рерихи местом своего дальнейшего проживания избирают Индию. Они поселяются в Западных Гималаях — в долине Куллу в местечке Наггар, который расположен на высоте около двух тысяч метров над уровнем моря, на склоне, спускавшемся к реке Беас. Наггар был расположен достаточно далеко от индийских культурных центров и в те годы во многом был труднодоступен. Но маленький Наггар понравился Рерихам, и они решили остаться здесь для постоянного проживания. Более того, они увидели перспективу этого места для реализации своего проекта научного учреждения, которое можно было рассматривать и как постоянно действующую гималайскую научную станцию, в свою очередь, входящую в еще больший научный кластер.

Исследование гималайской долины Куллу, по мнению Рерихов, могло бы осветить многие запутанные вопросы истории Индии, а также пути становления евразийской культуры. Куллу считалась местом развития одной из самых древних евразийских культур, получившей выражение в философии веданты и отличавшейся глубоким смысловым наполнением. Куллу связывали с местом обитания одного из авторов индийского эпического свода Махабхараты риши Вьясой. Ю. Н. Рерих замечал: «Институт Гималайских исследований удачно расположен для сбора сведений и изучения этих древних традиций. Наступление современной цивилизации вынуждает носителей древних знаний уходить всё глубже в горы, в результате чего местные традиции быстро исчезают» [Рерих, 2012, с. 216].

Рерихам Куллу представлялась богатейшим в научном плане заповедником для историко-этнографических, религиозно-философских, лингвистических и природных исследований. Кроме того, к Куллу примыкают другие долины, также богатые древней историей, такие как области Лахула, Спити, Чамбы, и далее — районы Кангры, Рампур Башара, Лахора, Ладакха и Занскара.

Ю. Н. Рерих характеризует долину Куллу следующими словами: «В долине Куллу… бок о бок существуют разные расы, культуры, языки, религии, искусства и природные явления. Здесь воплощен земной рай, который не подвластен пониманию человека, живущего настоящим моментом, но который раскрывается во всей своей первозданной красоте тому, кто осознает сущность многовекового союза человека и природы. В Азии не так много мест, подобных долине Куллу, — мест, в которых сохранился глубокий след, оставленный прошлым… Человек, которому не довелось побывать в долине Куллу, может пред-

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

ставить ее как высокий порог, через который надо перешагнуть, чтобы оказаться в Центральной Азии» [Рерих, 1999а, с. 200–201].

В январе 1929 г. Рерихи приобрели у раджи Манди имение. Оно состояло из солидного каменного двухэтажного дома, построенного англичанином Хенри Ренником и носившего название “Hall Estate”. В нем на долгие годы поселились Рерихи. При доме имелось нескольких хозяйственных построек, был также фруктовый сад и близлежащий участок земли. Недалеко протекала горная река с чистой водой.

На территории имения для нужд ИГИ было построено двухэтажное здание, возводились корпуса для биохимической и физической лабораторий. Была поставлена задача строительства астрономической и метеорологической обсерваторий. С местными властями шли переговоры о получении разрешения на строительство небольшой электростанции на местной реке Чхаки.

Здание института в Куллу было головным, и его Ю. Н. Рерих часто называл штаб-квартирой. Кроме него, впоследствии были образованы филиалы института: в США — при музее Н. К. Рериха в Нью-Йорке, а также во Франции — при Французском обществе имени Н. К. Рериха (Европейский центр музея Рериха в Париже). В Индии значительную помощь осуществлял проживающий в Манали, недалеко от Наггара, английский отставной полковник А. Е. Махон. Он был назначен официальным представителем ИГИ на переговорах с правительственными чиновниками в Дели, а с 1930 г. состоял в штате сотрудников.

Институт ставил задачу сотрудничать с самыми разными мировыми научными центрами, в которых проводились исследования по близкой ИГИ тематике. Так, в начале 1930-х гг. осуществлялись его контакты с Археологическим институтом имени Н. П. Кондакова в Праге (Чехия) и даже шла речь об аффилиации с ним. Основы кондаковского института были заложены философом классического евразийства Г. В. Вернадским, с которым Ю. Н. Рерих был хорошо знаком и вел переписку.

В связи с задачей изучения евразийской истории и культуры следует упомянуть также и еще об одной важной инициативе, продвигаемой в ИГИ — это поддержка Общества осетинских исследований, которое было создано при Европейском центре музея Рериха в Париже. Ю. Н. Рерих замечал: «Осетинский фольклор чрезвычайно богат, его героический эпос заслуживает сохранения и тщательного изучения. Многочисленные археологические останки, разбросанные по осетинским высокогорьям, все еще ожидают своих исследователей, здесь перед нами подлинная сокровищница. Общество рассчитывает построить Центр осетинских исследований, где студенты могли бы изучать столь славное и колоритное прошлое. Институт Гималайских исследований приветствует эту новую инициативу и выражает надежду, что Общество даст новый стимул к изучению Кавказа и евроазиатской степной зоны, ее древностей и культурного наследия» [Рерих, 2012, с. 223].

Начальный этап в деятельности ИГИ

Для поддержки проекта, а также привлечения ученых к сотрудничеству с ИГИ в мае 1929 г. его директор Ю. Н. Рерих со своим отцом отправляется в Америку. Там он проводит многочисленные встречи и переговоры, ищет финансовые

возможности для осуществления научной деятельности. Встречи происходят и на самом высоком уровне. Рерихов принимает мэр Нью-Йорка, а 24 июня 1929 г. состоялся прием у президента США Герберта Гувера. Ю. Н. Рерих писал матери в Куллу: «Мы тут переживаем великие дни. 24 июня папу и меня принял Президент. Замечательная личность. Он очень интересовался результатами нашей экспедиции» [Рерих, 2002, с. 48].

Нужно отметить, что не только в США Рерихам был оказан высокий прием. По возвращении в Индию при остановке в Европе их принял тогдашний президент Франции Гастон Думерг, поддержавший научный проект Рерихов.

В Америке Ю. Н. Рерих работал над составлением программы ИГИ, которую планировалось выпустить как брошюру. 10 июля 1929 г. он писал матери: «Я только что закончил писать программу для научного института… Помимо лекционного тура я веду переговоры о возможности чтения курса на темы Востока в нескольких крупнейших университетах восточных штатов» [Рерих, 2002, с. 49].

Действительно, Ю. Н. Рерих провел масштабное турне по американским университетам, где прочитал ряд лекций о Востоке. Он посетил Нью-Хейвен, Вашингтон, Бостон, Миддлтаун, Мичиган, Кливленд. В них он знакомил научную общественность с результатами Центрально-Азиатской экспедиции Н. К. Рериха, а также с выдвигаемыми в ИГИ новыми подходами к востоковедению. Ученый пишет статьи для таких изданий, как “Christian Science Monitor”, “New York American” и “National Geographic”.

Ю. Н. Рерих, не жалея сил, старался обеспечить плодотворное функционирование нового института, им было написано множество писем в различные фонды и исследовательские институты. Кроме того, в США он занимался розыском и покупкой книг для библиотеки ИГИ. Он писал матери в Куллу: «У Урусвати хорошие возможности, и я попытаюсь сделать все возможное, чтобы обеспечить финансирование» [Рерих, 2002, с. 54].

Помимо дел, непосредственно связанных с ИГИ, Ю. Н. Рерих активно включился в подготовку к открытию в только что построенном высотном здании музея Николая Рериха, которое состоялось 17 октября 1929 г. Он принимал самое активное участие в разработке концепции музея, подразделениями которого должны были стать фонды восточного искусства, библиотека восточных рукописей, а также Нью-Йоркское отделение ИГИ. Его отдельный офис располагался на одном из учебных этажей здания музея.

Ю. Н. Рерих посвятил много времени и внимания для создания в музее Н. К. Рериха Кабинета тибетологии, ядром коллекции которого стало привезенное из Центрально-Азиатской экспедиции полное собрание священных буддийских текстов Кангьюра и Тэнгьюра издания Нартанг. Так в Америке появилась первая тибетская библиотека за пределами Тибета. В этом кабинете в музее Н. К. Рериха, кроме тибетских ксилографов, были представлены и предметы тибетского искусства. В то время американское общество мало знало о культуре Тибета, а тибетология находилась в зачаточном состоянии. Поэтому для ознакомления публики было решено провести несколько выставок. На них экспонировались специально привезенные для этого буддийские тханки.

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

Ю. Н. Рерих написал текст каталога для этой выставки, а также несколько статей на сопутствующие темы [Roerich, 1929; Roerich, 1930b].

Основные положения проекта ИГИ

Задачи и цели ИГИ, а также основные направления его деятельности были описаны Ю. Н. Рерихом в статье "A New Outpost of Science: Urusvati", которая была опубликована в 1930 г. в Нью-Йорке в виде брошюры [Roerich, 1930c; Рерих, 1999a]. В ней была представлена и структура института.

Основными направлениями ИГИ планировалось сделать археологию, филологию, ботанику, биохимию, астрономию и метеорологию. Рерих замечал: «Первая линия действия — это археология плюс все науки и искусства, имеющие к ней отношение. Второе направление — это естественные науки плюс практические исследования» [Рерих, 1999a, с. 201].

Археологические проекты ИГИ планировалось связать с регионами в Китайском Туркестане, Тибете и такими местами в Северной Индии, как Таксила, Мохенджо-Даро, Хараппа и Наланда. Причем, как замечает Рерих, тибетская культура хорошо представлена в Западных Гималаях, и долина Куллу также является местом ее проникновения, поэтому этот регион также рассматривался как важный для археологических исследований ИГИ.

Долина Куллу, как уже было отмечено, считалась в Гималайском регионе одной из самых интересных в этнографическом и лингвистическом плане[2]. Она была богата наслоениями самых различных культур. Рерих писал: «Чего стоят костюмированные праздники, ритуалы, обычаи и символы, священные рощи и народные предания, которые представляют огромный интерес для любого этнографа!» [Рерих, 1999a, с. 202].

С изучением древней медицины и фармакопеи Востока Рерихи связывали развитие таких наук, как ботаника, физиология и биохимия. Они считали, что старая врачебная практика гималайских врачей не должна быть отброшена западной наукой. Древние секреты целительства в соединении с технологическими возможностями западной науки должны были послужить в борьбе с такими неизлечимыми болезнями, как рак и некоторые аутоиммунные заболевания. Было замечено, что в долине Куллу нет онкологических заболеваний. Рерих замечал: «Неудивительно, что в VII в. китайский паломник Сюань Цзан восхищался знаменитыми лекарственными травами Куллу. Они знамениты и поныне. Сборщики трав находят их в изобилии на высокогорных лугах. Современной медицине не мешало бы почерпнуть некоторые знания из древних традиций тибетских лам, собиравших лекарственные травы в долине Куллу» [Рерих, 1999a, с. 203].

В ИГИ планомерно занимались собиранием древней литературы по медицине и целительству, лекарственным травам и способам их выращивания. В одну из задач ставилось выращивание таких трав, получение их семян, производство лекарственных экстрактов и их дальнейшее исследование. За это

[2] Об этом свидетельствуют и исследования последних лет ученых из ИВ РАН (см., например: [Крылова, 2021]).

направление деятельности института отвечал младший брат Ю. Н. Рериха Святослав.

Заведовать секцией биологии и ботаники Отдела естественных наук и прикладных исследований ИГИ был приглашен профессор американского университета в штате Мичиган зоолог доктор Вальтер Кёльц (1895–1989). В рамках исследовательских программ ИГИ он провел несколько экспедиций в Малый Тибет (Рупшу, Ладак и Занскар). Благодаря его усилиям были собраны уникальные коллекции флоры и фауны северо-западной Индии не только для ИГИ, но и для ряда американских и европейских научных учреждений.

Известно, что в горах существуют благоприятные условия для астрономических и метеорологических исследований. Поэтому в программу Отдела естественных наук ИГИ были включены и исследования в области физики и астрономии.

И это еще не все. По замыслу его основателей, в будущем Институт гималайских исследований должен был иметь и свое логическое расширение, в особенности связанное с организацией образовательной деятельности.

В ИГИ создавалась научная библиотека и был организован Музей ботанических, зоологических, археологических, палеонтологических и этнографических коллекций.

Для ознакомления научной общественности с достижениями ИГИ организовывался специальный журнал под названием «Урусвати». Ю. Н. Рерих стал главным редактором этого издания.

Так как особое внимание ИГИ уделялось тибетским исследованиям, то было решено основать серию «Тибетика», которая была бы целенаправленно посвящена тибетской истории и культуре.

Этапы деятельности Ю. Н. Рериха в ИГИ

Для Ю. Н. Рериха период существования ИГИ стал наиболее плодотворным в его научной карьере. Именно тогда он состоялся как серьезный ученый и великолепный организатор науки. Деятельность Ю. Н. Рериха на посту ИГИ можно разделить на следующие этапы.

1928–1930 гг. Подготовительный период. Разработка концепции, налаживание финансирования, поиск сотрудников. Организация Кабинета тибетологии в музее Николая Рериха в Нью-Йорке. Лекционное турне Ю. Н. Рериха по университетским городам США. Публикация монографий [Roerich, 1930a; Рерих, 1999c][3], [Roerich, 1929; 1930b; 1930d]. Выход программной статьи “A New Outpost of Science: Urusvati” [Roerich, 1930c].

1931–1934 гг. Разворачивание исследовательских программ. Выпуск журналов «Урусвати» и книг серии “Tibetica”. Выход монографий [Roerich, 1931a; 1933a]. Публикация статей [Roerich, 1931b; 1931c; 1931d; 1931e; 1932a; 1932b; 1932c; 1932d; 1933b; 1933c]; [Рерих, 1933a; 1933b].

[3] Анализ монографии Ю. Н. Рериха «Звериный стиль у кочевников Северного Тибета» см: [Шустова, 2018].

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

Работа над тибетско-английским словарем с санскритскими параллелями[4].

Проведение экспедиций в Западные Гималаи.

1934–1935 гг. Поездка в США. Подготовка к экспедиции в засушливые регионы в Азии. Посещение Японии, Китая, Маньчжурии, Внутренней Монголии. Проведение Маньчжурской экспедиции.

1935–1939 гг. Написание фундаментального труда «История Средней Азии» (см.: [Рерих, 2004–2009]). Завершение работы и консервация Института Гималайских исследований «Урусвати».

ИГИ был закрыт (законсервирован) в 1940 г. по причине невозможности вести дальнейшие научные исследования из-за начавшейся мировой войны. Было пресечено финансирование, а также стало невозможно поддерживать связь с внешними сотрудниками.

Итоги деятельности ИГИ

Благодаря активным действиям его директора Ю. Н. Рериха, а также хорошо продуманной идейной платформе Институту гималайских исследований многое удалось сделать. Главным результатом его деятельности несомненно стал сам факт реализации подобного проекта в очень сложных условиях: это удаленность от основных научных центров, неспокойная международная обстановка, недостаточность финансирования и отсутствие поддержки властей. Кроме того, нельзя сбрасывать со счетов, что в 1930-е гг. Индия все еще была британской колонией, и Рерихи постоянно находились под наблюдением ее властей.

Тем не менее успехи созданного Рерихами научного учреждения были впечатляющи. Вот основные из них:

1. Заложена идейная и теоретическая база для научных проектов, связанных с Гималайским регионом[5]. Разработаны соответствующие концепции для организации передвижных станций, работающих в горах и труднодоступных долинах Гималаев. Был создан филиал ИГИ в Кейланге (Лахул).

2. Были проведены несколько экспедиций в рамках работы передвижных исследовательских станций ИГИ, в результате которых были собраны обширные орнитологическая и ботаническая коллекции, а также археологическая, палеонтологическая и минералогическая.

3. Было опробовано разведение дикорастущих лекарственных растений Гималайского региона в условиях их искусственного культивирования, для чего были разбиты соответствующие плантации. Необходимо отметить, что ботанические исследования в ИГИ получили особый размах. Тысячи экземпляров образцов гималайских растений и семян были посланы в различные западные научные учреждения, такие как Мичиганский университет,

[4] Подготовлен к печати учениками Ю. Н. Рериха Ю. М. Парфионовичем, В. С. Дылыковой [Рерих, 1983–1993].

[5] Впоследствии учеными была разработана концепция региона Гималаев как единого культурно-исторического пространства, что привело к организации Российской Ассоциации исследователей Гималаев и Тибета (см.: [Коган…, 2022]), а также созданию в 2025 г. при ИВ РАН Межотдельского центра гималайских исследований (руководитель Д. А. Кораблин).

Ботанический сад в Нью-Йорке, Департамент земледелия США, отдел естественной истории Британского музея, Парижский ботанический сад, Институт биологии им. Фана в Пекине. В музей сравнительной зоологии Гарвардского университета была отослана орнитологическая коллекция.

Через С. Н. Рериха в конце 1936 г. ИГИ завязал контакты с директором Всесоюзного института растениеводства в СССР академиком Н. И. Вавиловым. В знак поддержки Вавилов отправил в Куллу свою брошюру «Ботанико-географические основы селекции растений». Из Куллу в Ленинград через Ригу посылались семена растений, описание особенностей ведения сельского хозяйства в долине Куллу, а также три номера журнала «Урусвати». К сожалению, начавшееся сотрудничество было прервано в связи с арестом Вавилова.

В области ботаники были сделаны научные открытия. Обнаружено три новых вида мхов: Blindia Roerichii, Lindbergia Koelzii, Mielichhoferia labulensis.

4. Был составлен атлас тибетских лекарственных растений, где также перечислялись различные способы их применения согласно тибетской фармакопее. Сделаны переводы древних манускриптов по тибетской медицине и фармакопее.

5. Было написано и опубликовано в различных научных изданиях множество статей. Основные публикации помещались в журнале «Урусвати». К сожалению, вышло только три его номера, а четвертый был подготовлен к печати.

6. В серии «Тибетика» было опубликовано исследование Ю. Н. Рериха о тибетском диалекте Лахула [Roerich, 1933b]. В планах Ю. Н. Рериха было исследование не только диалекта Лахула, но и других разговорных диалектов Тибета, таких как диалекты Занскара, Спити, Нгари-Корсума и западного Хора. Ученый планировал: «Каждая такая монография будет включать в себя описание фонетической и морфологической структуры диалекта, песни и тексты, напечатанные тибетским шрифтом, фонетическую транскрипцию и словари. Каждое слово будет представлено в литературной и диалектной формах, а также в форме, использующейся в центрально-тибетском диалекте, который быстро становится общепринятым разговорным языком Тибета» [Рерих, 2012, с. 221]. Предполагалось составление лингвистической карты Тибета[6].

Для серии «Тибетика» также готовились переводы с комментариями таких произведений, как «Жизнь Атиши» и Пема Карпо «История буддизма».

7. Публикации ИГИ рассылались в многие мировые научные центры. Обмен статьями происходил с 285 институтами, университетами, музеями, библиотеками, известными научными центрами и обществами в США, Европе, Индии и Китае.

8. С самого начала образования ИГИ его научной библиотеке уделялось особое внимание. Кроме книг на западных языках, в ней имелись редкие тибетские ксилографы, иллюстрирующие жития первых учителей секты Другпа Кагью, манускрипты по восточной медицине и фармакопее, включая «Чжудши» и комментарии к нему, «Вайдурья Онбо», биографии известных тибетских лекарей.

[6] Лингвистическая карта Тибета была составлена и опубликована (см.: [Рерих, 1961, с. 3–9]).

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

9. ИГИ наладил сотрудничество или имел контакты со многими знаменитыми учеными первой половины XX века. С ним были связаны имена таких известных ученых, как лауреаты Нобелевской премии А. Эйнштейн, Л. Бройль, Р. Милликен, индийский физик Чандрасекхара Венката Раман.

Тесно сотрудничали с Институтом ботаник Э. Д. Меррил, историк и археолог Р. Магоффин; французский археолог М. дю Бюиссон; итальянский востоковед, исследователь Гималаев и Тибета, специалист по истории буддизма Дж. Туччи; зоолог, иммунолог С. И. Метальников; врач, философ К. К. Лозина-Лозинский; юрист М. Таубе; друг и соученик Ю. Н. Рериха по Гарвардскому университету, физиолог В. А. Перцов; хирург-онколог Н. А. Добровольская-Завадская; тибетолог лама Лобзанг Мингюр Дордже; бельгийский археолог К. Тюльпинк; шведский исследователь Центральной Азии С. Гедин; доктор Ф. Лукин в Риге и профессор Шив Рама Кашьяп в Пенджабском университете в Лахоре. Тесные связи поддерживались с индийским ученым Джагадишем Чандра Босом, велась переписка с Рабиндранатом и Абининдранатом Тагорами.

10. ИГИ взаимодействовал с известными научными центрами: в США — это институт Карнеги (Вашингтон); Смитсоновский институт (Вашингтон); университеты Гарварда, Йеля, Мичигана, Питтсбурга, Индианы, Айовы, Миннесоты, Орегона; Музей естественной истории им. М. Филда (Чикаго); Чикагский Восточный институт; Метрополитен музей; Американское географическое общество; Ассоциация природы (Вашингтон); в Европе — это Музей естественной истории (Париж); Школа восточных языков (Лондон).

11. Деятельность Института освящалась на XV Международном конгрессе антропологов в Париже, на XVIII Международном конгрессе ориенталистов, на Международном конгрессе по фармакологии, Международном радиологическом конгрессе. В филиале ИГИ при музее Н. К. Рериха в Нью-Йорке под эгидой «Урусвати» проходили лекции, встречи с известными учеными, организовывались лекционные турне.

Заключение

Перечисленные успехи ИГИ отражают лишь основную картину его деятельности. За кадром остается еще много самых разных деталей. В этой большой работе Ю. Н. Рерих показал себя как блестящий организатор науки. На его плечи легли осмысление, организация и осуществление каждого момента деятельности ИГИ, а также координация всех его научных направлений, составление годовых программ и отчетов, руководство журналом «Урусвати», составление и ответственное редактирование томов серии «Тибетика», руководство археологическими изысканиями, закупка оборудования и инвентаря, поддержка контактов с американскими, европейскими, индийскими и китайскими учеными, организация обмена научными публикациями и литературой с другими научными центрами. И это все помимо его собственной исследовательской деятельности в области тибетологии.

Надо отдать должное таланту, упорству, инициативе, научному прозрению Ю. Н. Рериха, который на своем примере явил образец русского ученого мирового уровня. Именно благодаря его усилиям новое научное учреждение смогло начать свою деятельность в столь непростых условиях тогда еще колони-

альной Индии и заложить основы для движения вперед в важных для развития востоковедения областях.

Список литературы / References

1. Беликов П. Ф., Шапошникова Л. В. Институт «Урусвати». Н. К. Рерих. Жизнь и творчество. Сборник статей. М.: Изобразительное искусство, 1978. С. 225–236 [Belikov P. F., Shaposhnikova L. V. Urusvati Institute. N. K. Rerikh. Life and Work. Collection of articles. Moscow: Izobrazitel'noye iskusstvo, 1978, pp. 225–236 (in Russian)].
2. Коган А. И., Крылова А. С., Ренковская Е. А. Первый съезд Российской Ассоциации исследователей Гималаев и Тибета. *Вестник Института востоковедения РАН.* М.: ИВ РАН. 2022. № 1. С. 252–258 [Kogan A. I., Krylova A. S., Renkovskaya Ye. A. The first congress of the Russian Association of Himalayan and Tibetan Researchers. *Bulletin of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences.* Moscow: Institute of Oriental Studies of the RAS, 2022. No. 1, pp. 252–258 (in Russian)].
3. Крылова А. С. О возможном сохранении реликтов ведийского глагольного ударения в говоре деревни Наггар языка куллуи. *Journal of Language Relationship*. 2021. № 19/3-4. P. 195–209 [Krylova A. S. On the possible preservation of relics of Vedic verbal stress in the dialect of the village of Naggar in the Kullui language. *Journal of Language Relationship.* 2021. No. 19/3-4, 2021, pp. 195–209 (in Russian)].
4. Рерих Ю. Н. Аланские дружины в монгольскую эпоху. *Осетия*. 1933a. № 4–6. С. 3–5 [Rerikh Yu. N. Alanian squads during the Mongol era. *Osetiya*. 1933a. No. 4–6, pp. 3–5 (in Russian)].
5. Рерих Ю. Н. Осетинскому Комитету г. Парижа. *Осетия*. 1933b. № 1 [Rerikh Yu. N. To the Ossetian Committee of Paris. *Osetiya*. 1933b. No. 1 (in Russian)].
6. Рерих Ю. Н. *Тибетский язык*. Под общ. ред. проф. Г. П. Сердюченко. М.: Восточная литература, 1961 [Rerikh Yu. N. *Tibetan language.* Gen. ed. prof. G. P. Serdyuchenko. Moscow: Vostochnaya literature, 1961 (in Russian)].
7. Рерих Ю. Н. *Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями.* Под общ. ред. Ю. Парфионовича, В. Дылыковой. Вып. 1–11. М.: Наука, 1983–1993 [Rerikh Yu. N. *Tibetan-Russian-English Dictionary with Sanskrit Parallels*. Gen. ed. Yu. Parfionovich, V. Dylykova. Issue 1–11. Moscow: Nauka, 1983–1993 (in Russian)].
8. Рерих Ю. Н. Вершина современной науки. *В:* Рерих Ю. *Тибет и Центральная Азия. Статьи, лекции, переводы*. Ред. М. И. Воробьева-Десятовская. Самара: Агни, 1999a. С. 200–204 [Rerikh Yu. N. The pinnacle of modern science. *In:* Rerikh Yu. *Tibet and Central Asia. Articles, lectures, translations.* Ed. by M. I. Vorob'ova-Desyatovskaya. Samara: Agni, 1999a, pp. 200–204 (in Russian)].
9. Рерих Ю. Н. Расцвет ориентализма. *В:* Рерих Ю. *Тибет и Центральная Азия. Статьи, лекции, переводы.* Ред. М. И. Воробьева-Десятовская. Самара: Агни, 1999b. С. 13–19 [Rerikh Yu. N. The Rise of Orientalism. *In:* Rerikh Yu. *Tibet and Central Asia. Articles, lectures, translations.* Ed. by M. I. Vorob'ova-Desyatovskaya. Samara: Agni, 1999b, pp. 13–19 (in Russian)].

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

10. Рерих Ю. Н. Звериный стиль у кочевников Северного Тибета. *В:* Рерих Ю. *Тибет и Центральная Азия. Статьи, лекции, переводы.* Ред. М. И. Воробьева-Десятовская. Самара: Агни, 1999с. С. 29–55 [Rerikh Yu. N. Animal style among the nomad tribes of Northern Tibet. *In:* Rerikh Yu. *Tibet and Central Asia. Articles, lectures, translations.* Ed. M. I. Vorob'ova-Desyatovskaya. Samara: Agni, 1999c, pp. 29–55 (in Russian)].
11. Рерих Ю. Н. *Письма.* Т. 1: 1919–1935 гг. М.: МЦР, 2002 [Rerikh Yu. N. *Letters*. Vol. 1: 1919–1935. Moscow: International Center of the Roerichs, 2002 (in Russian)].
12. Рерих Ю. Н. *История Средней Азии.* В 3 т. М.: МЦР, 2004–2009 [Rerikh Yu. N. *History of Central Asia.* In 3 vols. Moscow: International Center of the Roerichs, 2004–2009 (in Russian)].
13. Рерих Ю. Н. Отчеты директора Института Гималайских исследований «Урусвати» (1929–1935). *В:* Рерих Ю. Н. *Тибет и Центральная Азия.* Т. II: *Статьи. Дневники. Отчеты.* М.: Рассанта, 2012. С. 195–239 [Rerikh Yu. N. Reports of the Director of the Urusvati Institute of Himalayan Studies (1929–1935). *In:* Rerikh Yu. N. *Tibet and Central Asia.* Vol. II: *Articles. Diaries. Reports.* Moscow: Rassanta, 2012, pp. 195–239 (in Russian)].
14. Шустова А. М. Юрий Рерих как исследователь тибетской живописи. *Юрий Рерих: Живое наследие: материалы к биографии.* М.: ГМВ; Фонд Дельфис, 2017. С. 111–124 [Shustova A.M. Yuri Roerich as a researcher of Tibetan painting. *Yuriy Rerikh: Yuri Roerich: Living Heritage: materials for the biography*. Moscow: State Museum of the East; Delphis, 2017, pp. 111–124 (in Russian)].
15. Шустова А. М. Монография Ю. Н. Рериха «Звериный стиль у кочевников Северного Тибета». *Вестник Института востоковедения РАН,* №1, 2018, с. 188–195 [Shustova A. M. George Roerich's monograph "The Animal Style among the Nomads of Northern Tibet". *Journal of the Institute of Oriental Studies RAS*. 2018. No. 1, pp. 188–195 (in Russian)].
16. Roerich G. L'essor de l'orientalisme. *La vie des peoples*. Paris, 1923. No. 42, pp. 258–266.
17. Roerich G. *Tibetan Painting*. Paris: Geuthner, 1925a.
18. Roerich G. Les influences helleniques dans l'art oriental. *Revue des arts asiatiques*. Paris, 1925b. No. 1, pp. 10–18.
19. Roerich G. Early Chinese Sculpture. *New York American: A Paper for People Who Think.* 1929. No. 17, Nov, p. 2.
20. Roerich G. *Animal style among the nomad tribes of Northern Tibet.* Prague: Seminarium Kondakovianum, 1930a = Рерих Ю. Н. *Звериный стиль у кочевников Северного Тибета*. Прага: Seminarium Kondakovianum, типография «Политика», 1930a (In Eng./Russ).
21. Roerich G. *Le Bouddha et Seize Grands Arhats*. Paris: Les Ed. G. Van Oest., (*Extrait de la "Revue des Arts Asiatiques"*. 1930b, pp. 94–100.
22. Roerich G. *A New Outpost of Science: Urusvati*. New York: Roerich Museum Press, 1930c.
23. Roerich G. *Urusvati, Himalayan Research Institute of Roerich Museum. Message of 1929: Roerich Museum series*. New York: Roerich Museum Press, 1930d, pp. 135–139.

24. Roerich G. *Trails to Inmost Asia: Five years of exploration with the Roerich Central Asian Expedition.* Preface L. Marin. New Haven: Yale University Press, 1931a.
25. Roerich G. Modern Tibetan Phonetic. With special reference to the Dialect of Central Tibet. *Journal and Proceedings Asiatic Society of Bengal*. New ser. 1931b. Vol. 27. No. 2, pp. 285–312.
26. Roerich G. Professor Charles Rockwell Lanman and his work in the field of Indology. *Journal of Urusvati Himalayan Research Institute*. 1931c. Vol. 1. No. 1, pp. 1–6.
27. Roerich G. N. Problems of Tibetan archaeology. *Journal of Urusvati Himalayan Research Institute*. 1931d. Vol. 1. No. 1, pp. 27–34.
28. Roerich G. *Urusvati, Himalayan Research Institute of Roerich Museum. Message of 1930: Roerich Museum series.* New York: Roerich Museum Press, 1931e, pp. 112–128.
29. Roerich G. The Ceremony of breaking the stone. *Journal of Urusvati Himalayan Research Institute.* 1932a. Vol. 2, pp. 25–51.
30. Roerich G. Chronicle of Central Asiatic Exploration for 1931. *Journal of Urusvati Himalayan Research Institute.* 1932b. Vol. 2, pp. 175–178.
31. Roerich G. Studies in the Kalachakra. *Journal of Urusvati Himalayan Research Institute.* 1932c. Vol. 2, pp. 11–22.
32. Roerich G. Les Goloks et leur caractere ethnique. *XV Congres International d'Anthropologie & d'Archiologie Prehistorique*. Paris, 1932d, pp. 736–741.
33. Roerich G. *Sur les pistes de l'Asie Centrale*. Texte francais de M. de Vaux-Phalipau. Preface de Louis Marin. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1933a.
34. Roerich G. The Tibetan Dialect of Lahul. *Journal of Urusvati Himalayan Research Institute.* 1933b. Vol. 3, pp. 83–189.
35. Roerich G. Sven Hedin. *Journal of Urusvati Himalayan Research Institute*. 1933c. Vol. 3, pp. 1–16.
36. Roerich G. N. *Le Parler de l'Amdo. Edude d'un dialecte archaique du Tibet*. Roma: ISMEO, 1958 (Inst. Italiano il Medio ed Estremo Oriente. Ser. Orientale. 18).

Информация об авторе

Шустова Алла Михайловна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Центра индийских исследований Института востоковедения РАН, Москва, Российская Федерация; ashustova@ivran.ru, https://orcid.org/0000-0001-9372-6553.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 06.02.2026; одобрена рецензентами 13.03.2026; принята к публикации 18.03.2026; опубликована 01.10.2026.
Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Alla M. Shustova — Ph. D, senior researcher, Center for Indian studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation; ashustova@ivran.ru, https://orcid.org/0000-0001-9372-6553.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 06.02.2026; approved after reviewing 13.03.2026; accepted for publication 18.03.2026; published 01.10.2026.
The author has read and approved the final manuscript.

LITERATURE OF THE EAST
ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА



Literature of the peoples of the world

Литература народов мира

PHILOLOGY OF THE EAST
Literature of the peoples of the world
ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА
Литература народов мира

Научная статья Филологические науки
УДК 821.211.09+294.3
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-595-613

Поэзия, Закон и Божественный Престол: метапоэтика в маснави ʻАттара

Лейли Гасемовна Лахути
Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,
Iahuty@gmail.com, https://orcid.org/0000-0001-9944-4127

Аннотация. В статье исследуются метапоэтические фрагменты из введений и эпилогов поэм-маснави Фарид ад-Дина ʻАттара, суфийского поэта XII — начала XIII в.: *Мантик ат-тайр* («Язык птиц»), *Илахи-наме* («Божественная книга»), *Мусибат-наме* («Книга печалей») и *Асрар-наме* («Книга тайн»). Анализируются его взгляды на природу поэтического творчества, место поэзии в мироздании, проблему истины и лжи в стихе, а также соотношение поэзии и пророчества. Придворные поэты описывали поэтическое творчество как ремесло, равно требующее врожденного дара и совершенного владения поэтическими приемами. ʻАттар позиционирует себя не как искусного версификатора, но как «мужа духовного озарения» (*mard-i ḥāl*), чьи стихи изливаются непосредственно из сердца, переполненного любовью (*ʻišq*). При этом ʻАттар проводит разграничение между словом поэта, коренящемся в природном даре (*ṭabʻ*), и словом пророка, проистекающим из сверхприродного откровения: по мысли ʻАттара, формальные требования стихосложения (размер, рифма) не позволяют поэту адекватно передать божественные тайны, в то время как пророк свободен от этих ограничений. Вместе с тем ʻАттар приписывает поэзии космогоническую функцию: по его представлениям, поэзия (*ši'r*), Божественный Закон (*šarʻ*) и Престол (*ʻarš*), будучи составлены из одних и тех же арабских корневых букв, выступают как со-творцы упорядоченной Вселенной, а Вселенная сама оказывается поэтом.

Ключевые слова: персидская поэзия, метапоэтика, суфийские маснави, Фарид ад-Дин ʻАттар, Насир Хусрав, Санаи, поэзия, пророчество

Благодарности: благодарю Н. Ю. Чалисову, главного научного сотрудника Института классического Востока и античности НИИ ВШЭ за внимательное прочтение статьи и полезные советы.

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

© Лахути Л. Г., 2026
© Ориенталистика, 2026

Для цитирования: Лахути Л. Г. Поэзия, Закон и Божественный Престол: метапоэтика в маснави ʻАттара. *Ориенталистика*. 2026;9(3):595–613. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-595-613.

Original article Philology studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-595-613

Poetry, Law, and the Divine Throne: Metapoetics in ʻAttar's *Masnavis*

Leyli G. Lahuti

Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, s.lahuti@ivran.ru, https://orcid.org/0000-0002-0119-1414

Abstract. This article examines the meta-poetic fragments from the introductions and epilogues of the masnavi poems of the Sufi poet Farid al-Din ʻAttar (the 12th — early 13th century): *Mantiq al-tayr* (the *Language of the Birds*), *Ilahi-nama* (the Book of God), *Musibat-nama* (the *Book of Sorrows*), and *Asrar-nama* (the *Book of Mysteries*). It analyses Attar's views on the nature of poetic art, the place of poetry in the Universe, the problem of truth and falsehood in verse, and the relationship between poetry and prophecy. Court poets described poetic creation as a craft that requires both innate gift and perfect mastery of poetic techniques. ʻAttar positions himself not as a skilled versifier, but as a "man of spiritual insight" (*mard-i ḥāl*), whose verses pour forth directly from a heart overflowing with love (*ʻišq*). Moreover, ʻAttar draws a distinction between the poet's word, rooted in natural talent (ṭabʻ), and the prophet's word, stemming from supernatural revelation. In ʻAttar's view, the formal requirements of versification (meter, rhyme) prevent the poet from adequately conveying divine mysteries, while the prophet is free from these constraints. Yet, ʻAttar ascribes a cosmogonic function to poetry: according to his concept, poetry (*šiʻr*), Divine Law (*šarʻ*), and the Divine Throne (*ʻarš*), which being composed of the same Arabic root letters, act as co-creators of an ordered universe, whereas the universe itself turns out to be a poet.

Keywords: Persian poetry, metapoetics, Sufi masnavi, Farid al-Din ʻAttar, Nasir Khusraw, Sanai, poetry, prophecy

Acknowledgements: I would like to thank N. Yu. Chalisova, Chief Research Fellow at the Institute of Classical East and Antiquity at the Higher School of Economics, for her careful reading of the article and helpful advice.

For citation: Lahuti L. G. Poetry, Law, and the Divine Throne: Metapoetics in ʻAttar's Masnavis. *Orientalistica*. 2026;9(3):595–613. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-9-3-595-613.

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

© Lahuti L. G., 2026
© Orientalistica, 2026

Фарид ад-Дин ʻАттар (1145/1146–1221) принадлежит к величайшим поэтам восточного мистицизма — ʻ*ирфана*. Из его знаменитых поэм-маснави, ставших «нормативными произведениями суфийской литературы, <…> черпали вдохновение целые поколения мистиков и поэтов» [Шиммель 2012, с. 238]. Это *Илахи-наме* («Божественная книга»), *Мантик ат-тайр* («Язык птиц»), *Мусибат-наме* («Книга печалей») и *Асрар-наме* («Книга тайн»). В первых трех ʻАттар объединил форму обрамленного повествования, характерную для классической прозы, с содержанием суфийского трактата; четвертая имеет более традиционную композицию, хотя и отличается сложной структурой. Эпилоги всех поэм не связаны сюжетно с содержанием основной части. Они состоят из некоторого количества небольших главок-рассказов, сопровождаемых или перемежающихся авторскими размышлениями. В эпилогах к каждой поэме и во Введениях к «Божественной книге» и особенно к «Книге печалей» поэтическому слову уделяется особое внимание[1].

Поэты и поэзия

Как известно, ко времени ʻАттара в персоязычном мире сложились два направления поэзии: блестящая придворная и «поэзия вне покровительства двора»[2], не зависящая от предпочтений и щедрот правителя или его окружения, условно — духовная, мистическая, эзотерическая. Поэты первого направления, то есть профессиональные поэты, состояли при царских дворах. Как пишет Низами Арузи Самарканди, автор XI в., «царю необходим хороший поэт, который бы увековечил имя царя и закрепил память о нем в диванах и тетрадях. Ибо когда падишах подчинится тому приказу, который неизбежен, от войск, казны и сокровищ его не останется и следа, и только имя его благодаря творениям поэтов обретает вечность» [Низами Арузи 1963, с. 56]. Придворные поэты в искусных стихах восхваляли своего правителя, посвящали ему прекрасные поэмы и касыды и часто утверждали, что вдохновение им и совершенство их стихам придают совершенные качества восхваляемого (*mamdūḥ*) (см.: [Рейснер, Чалисова 2010, с. 164, 166, 178, 179, 225, 229 и др.]).

Поэты же условного второго направления не желали обращать свой талант на службу властям предержащим и обвиняли такую поэзию в лживости. Первым крупным поэтом, отвергнувшим «продажную» поэзию и заявившим об этом в стихах, был проповедник и теоретик исмаилизма Насир Хусрав (XI век).

При этом многие придворные поэты, так же, как и Насир Хусрав, нередко вводили в свои поэтические произведения мотивы «поэта и поэзии», обсуждая и сущность поэзии, и собственные стихи. И те и другие были согласны в том, что поэту равно необходимы две вещи: природный поэтический дар (*ṭab*ʻ) и владение стихотворной техникой, которой надо тщательно обучаться

[1] Метапоэтические тексты, встречающиеся внутри самих поэм, здесь по недостатку места рассматриваться не будут. Можно обратиться к рассказу о юной поэтессе, дочери Каʻба [Лахути, 2020].

[2] «Поэзия вне покровительства двора» — формулировка заимствована из: [Рейснер, Ардашникова, 2019, с. 141].

с юных лет. С этой точки зрения поэзия представала мастерством и ремеслом. При описании этого «ремесла» использовались многочисленные метафоры — ткаческие, архитектурные, кулинарные[3].

Но суфийских поэтов, во всяком случае предшественника ʻАттара, Сана'и, и самого ʻАттара, волновали еще и такие специфические проблемы, как допустимость поэзии вообще, отношение к ней пророка Мухаммада и ее соотношение со священным законом — *шариʻтом,* или *шарʻ*(*šarʻ*)[4].

ʻАттар в своих метапоэтических текстах обсуждает такие темы, как: природа поэтического творчества, место поэзии в мироздании, правда и ложь в поэзии, поэт и восхваляемый, поэзия как язык тайн, поэзия и пророчество, язык слов и безмолвный язык озарения[5]. Он одновременно и прославляет свои стихи, и порицает себя за непреодолимое пристрастие к поэзии, не позволяющее ему стать «мужем [духовного] делания» (*mard-i kār*): подлинный муж должен, как постоянно напоминает себе ʻАттар, молчать.

Подробнее всего поэтическое кредо ʻАттара излагается во Введении и Завершении «Книги печалей».

Поэт и мироздание, и мироздание как поэт

Беседа о поэзии открывает Введение[6] к «Книге печалей». ʻАттар встраивает поэзию в структуру мироздания, утверждая ее роль в созидании Вселенной:

715	*Šiʻr-u šarʻ-u ʻarš az ham xāstand* *tā du ʻālam z-īn si ḥarf ārāstand*	Поэзия, Божественный Закон и Престол воздвиглись вместе, чтобы этими тремя словами украсить оба мира.
716	*Nūr gīrad čun zamīn az āsmān* *z-īn si ḥarf-i yak ṣifat har du jahān*	Обретают свет, словно земля от неба, от этих трех слов, обладающих общими свойствами, оба мира [ʻAttar, Farid ad-Din, 1386/2007, с. 149]

В этих двух бейтах упоминаются как неразрывно связанные между собой поэзия (или стихотворство), Божественный закон (или указание пути) и Божественный престол (или неподвижное девятое небо, окружающее землю). В оригинале все три слова: «поэзия», или «стихотворство» (*šiʻr*), «Божественный Закон» (*šarʻ*) и «Божественный Престол» (*arš*) графически

[3] Подробно это обсуждается в упоминавшейся выше статье: [Рейснер, Чалисова, 2010].

[4] Эта проблематика широко обсуждалась в арабской традиции как религиозными учеными, так и поэтологами. См., например: "Muhammad's Attitude towards Poets and Poetry as Described in the Islamic Tradition: A Conflict Hidden Behind the Discourse" (M. Yosefi)

[5] Озарение — в оригинале *ḥāl*, см. ниже, раздел «Язык слов и язык озарения».

[6] В каждой поэме Введение следует за традиционным Вступлением, в котором прославляется единство Божие (*маухид*), пророк Мухаммад и четыре праведных халифа.

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

состоят из одних и тех же согласных букв *šīn*, *ʻayn, rā*, расположенных в разном порядке.

Эти бейты, как нередко у ʻАттара, могут иметь не одно, а по меньшей мере два равноправных истолкования, которые зависят от понимания слов *ḥarf* и *ārāst*. Под словом *ḥarf* могут подразумеваться и «буква/звук», и «слово». Оба эти значения встречаются и в Диване, и в поэмах ʻАттара. Здесь будет рассматриваться вариант значения «слово».

Ārāst — простое прошедшее время глагола *ārāstan.* Его первое значение — «украшать», но в данном контексте не менее важно значение «устраивать, упорядочивать, придавать форму, структурировать» (так можно обобщить значения, приводимые в [Dihxudā, 1372/1993. Сл. ст. “ārāstan”]). Все эти значения релевантны — как «украшение», и как «упорядочение, придание формы» — ведь поэзия размерена, подчинена метру (поэтическому размеру), закон упорядочивает жизнь, а Божественный престол, *ʻАрш*, объемлет, то есть ограничивает оба мира, земной и «иной». Таким образом, по словам ʻАттара, этими тремя словами — ***šiʻr***, ***šaʻr***, ʻ***arš***, составленными из одних и тех же трех букв, упорядочилась, структурировалась или обрела меру вся Вселенная.

Надо отметить, что в этом ʻАттар отличается от своего предшественника Сана’и (1080–1131), автора первых суфийских маснави, у которого он многое заимствовал и развил: тот писал о поэзии (*šiʻr*) как о чем-то несовместимом со священным законом (*šarʻ*):

> *Ay Sanā’i ču šarʻ dād-at bār*
> *dast az īn šāʻirī u šiʻr bidār*
> О Сана’и, если тебе открыл врата Священный закон,
> отвратись от стихотворства и стихов! [Sanā’ī, 1359/1981, с. 743].

Тем не менее свои стихи Санаи хвалит, поскольку они суть толкование священного закона и религии (*šarʻ-u dīn*) [Sanā’ī, 1359/1981, с. 725].

ʻАттар вспоминает поэтов, чьи поэтические имена были так или иначе связаны с какими-то элементами и свойствами мироздания: Анвари — ярко сияющий (*anvar* — превосходная степень от *nūr* — яркое сияние(; Азраки — лазурный (*azraq* — лазурный), Фирдоуси — райский (*fīrdaws* — рай), Сама’и (*samā’ī* — небесный), Сана’и (*sanā* — светлость, сияние), Шамси (*šams* — солнце), ʻУнсури — связанный с первоэлементами, из которых создана Вселенная (ʻ*unṣur* — первоэлемент), самим началом материального мира, и т. д. При этом по ʻАттару не только поэтам приданы «небесные» и другие свойства мироздания, но и само мироздание свойства, содержащиеся в именах поэтов, обретает именно от них. Так, например, имена поэтов Сама’и и Сана’и имеют значения «небесный» (от *samā* — «небо») и «сияющий» (от *sanā* — сияние) соответственно, и это устанавливает связь между ними и небосводом:

717	*Āftāb ar či samā’ī gašta ast* *dar sanā jins-i Sanā’ī gašta-ast*	Пускай солнце стало «небесным» (*сама’и*), в своем сиянии (*сана*) оно сроднилось с Сана’и.

Иначе говоря, солнце своим сиянием стало одним из видов или проявлений (*jins*) того сияния, которое олицетворяет собой поэт Сана’и.

А раз так, продолжает Аттар…

723	*Čun bihišt-u āsmān-u āftāb* *čun ʻanāṣir bād-u ātaš xāk-u āb*	…Если рай, небо и солнце, если элементы воздух, огонь, земля и вода[7]
724	*Nisbat-ī dārand bā īn šāʻirān* *pas jahān šāʻir buvad čun dīgarān*	Связаны с этими поэтами, то и сам **мир — поэт, как и другие** [поэты]! [*ʻAttar*, 1386/2007, с. 150]

То есть, можно сказать, что ʻАттар считает способность украшать и упорядочивать — свойством и стиха, и всего мироздания. **Мир есть поэт.**

Здесь можно обратить внимание на контекстное значение слова *jahān* — «мир»: это не лживая и человекоубийственная сущность, какой он обычно предстает у ʻАттара, но величественное мироздание, украшенное и упорядоченное стихом, руководимое Божественным законом и окруженное Божественным престолом.

Правда и ложь в поэзии

В рассказе 7 «Книги печалей» ʻАттар обращается к вопросу, который издавна волновал и поэтов, и философов, и породил многовековую дискуссию в арабоязычной, а затем и персоязычной критике стиха — это вопрос о правде и лжи в поэзии[8]. Так, в XI в. Низами Арузи Самарканди пишет: «Поэзия — это искусство, при помощи которого поэт располагает возбуждающие представления и соединяет действенные суждения таким образом, что малое обращает в великое, а великое — в малое. И красивое облачает в безобразные одежды, а безобразное заставляет сиять в красивом обличье. И внушением силы гнева и чувственности так подстрекает, что благодаря этому внушению темпераменты [людей] повергаются то в экстаз, то в депрессию, и это становится причиной важных дел в устройстве мира [Низами Арузи, 1963, с. 55].

Итак, поэзия превращает уродливое в прекрасное, а прекрасное — в уродливое. Но в рассказе ʻАттара акценты расставлены несколько иначе. Ввиду его важности он здесь приводится полностью[9]:

В кругу образованных людей возник спор о поэзии. Мнения разделились, но все говорили не очень серьезно.

725	*Būd rūz-ī ḥalqa-yi ahl-i faẓl* *har kasī mīkard ḥarf-ī nīz naql*	Собрался однажды круг людей, исполненных учености, все они говорили о разных пустяках.

[7] *… воздух, огонь, земля и вода…* — названы четыре первоэлемента, которые, согласно средневековому учению, лежат в основе создания Вселенной.

[8] Об этой дискуссии см. статью «Лучшая поэзия — самая лживая» [Bürgel, 1974].

[9] Рассказ ʻАттара очень близок к рассказу из антологии ʻАуфи «Лубаб ал-албаб» [*Muhammad ʻAwfí's Lubábu 'l-albáb*, 1903, vol. 1, с. 11–12] (издатель и комментатор текста М. Р. Шафиʻи Кадкани отмечает, что и ʻАуфи, и ʻАттар могли взять этот сюжет из книги Рази ад-Дина Нишапури (ум. 598/1201–1202) *Makārim al-axlāk*) [*ʻAttar*, 1386/2007, с. 527].

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

726	*Tā suxun āmad ba šiʿr-u šāʿirī* *har kasī mīguft ḥarf-ī sarsarī*	Когда речь дошла до стихов и стихотворства, каждый стал говорить что-то легковесное.
727	*ẕamm-u madḥ-i šiʿr mīguftand bāz* *šud suxun bar har du qawm ānjā dirāz*	Одни порицали, другие восхваляли поэзию, спор этих двух сторон затянулся.
728	*Bū Muḥammad ibn Xāzin pīš-raft* *dar kamāl-i šiʿr bīš andīš raft*	И тут выступил вперед Бу Мухаммад ибн Хазин, многие мысли он высказал о совершенстве стиха.
729	*Guft: ham mawzūn-u ham zībā-st šiʿr* *dar ḥaqīqat ʾaḥsan al-ʾašyāʾ-st šiʿr*	Он сказал: «Стих и размерен[10], и красив, поистине, поэзия — *прекраснейшая из вещей*[11].
730	*Z-ān-ki bar har čīz k-āmīzad durūġ* *tā abad ān čīz gardad bī-furūġ*	Ведь с чем бы ни соприкоснулась ложь, навеки та вещь утратит свое сияние.
731	*Guft-i nīkū-rā kunad dar ḥāl zišt* *v-ar buvad nīkū nikūtar az bihišt*	Прекрасные речи она сразу делает безобразными, хоть бы они были прекраснее рая.
732	*Kaẕb agar dar šiʿr gardad āškār* *dar jivār-i šiʿr gardad čun nigār*	Если же кривда появится в стихе, то, соприкоснувшись[12] со стихом, она покажется красавицей.
733	*Ān-či kaẕb az vay čunīn zībā šavad* *mīsazad gar ʾaḥsan al-ʾašyāʾ šavad*	Тó, благодаря чему ложь становится так красива, заслуживает быть названным *прекраснейшей из вещей*.
734	*Ān-či zībā mīšavad az vay durūġ* *ṣidq-i ū-rā čun buvad yā-rab furūġ*	Если лживое становится от нее таким красивым, то как же сиятельно — ей богу! — бывает в ней истинное!»
735	*Čun šanīdand īn dalīl ahl-i hunar* *muttafiq gaštand bā ū sar ba sar*	Когда ценители искусства услышали от него эти слова, все они полностью с ним согласились.
736	*Šiʿr-rā kardand bihtar čīz nām* *kay tavānad būd az īn bartar maqām*?	Назвали поэзию лучшей из вещей, — может ли быть степень выше этой?! [*ʿAttar*, 1386/2007, с. 149–150].

[10] (729) *Размерен* — в оригинале *mawzūn* — взвешенный, размеренный, благозвучный; терминологически — подчиненный *арузу*, т. е. поэтическому размеру.

[11] (729) Курсивом выделены слова, написанные по-арабски.

[12] (732) *Соприкоснувшись со стихом* — здесь возможен прием *ихам*, допускающий и второе прочтение: «под защитой стиха».

Таким образом, по словам героя рассказа, поэзия — в отличие от прозы — может сделать прекрасным все — даже ложь. Опираясь на это, ʻАттар подчеркивает не просто преобразующую силу поэзии вообще, но ее способность сделать прекрасное еще более прекрасным. Здесь уместно вспомнить, что красота в суфийском понимании — не просто эстетическая категория, но красота тварного создания, свидетельство о красоте Творца.

Поэт и восхваляемый

Итак, ʻАттар назвал имена поэтов, которых он считает связанными со свойствами сотворенного мира: Самаи, Санаи, Азраки, Анвари, Шакар, Фирдоуси, Джамшиди, Шамси, Хуршиди, Шихаби, ʻУнсури, Хакани[13]. Но время этих великих поэтов ушло.

737	*Šiʻr čun dar ʻahd-i mā bad-nām mānd puxtagān raftand-u bāqī xām mānd*	[Но] в наши дни поэзия пребывает в бесславии, зрелые [поэты] ушли, а остались незрелые,
738	*Lājaram aknūk suxun bī-qaymat-ast madḥ mansūx-ast u vaqt-i ḥikmat-ast*	Так что [поэтическое] слово теперь обесценилось, *мадх* (панегирик) упразднен, настало время мудрости.
739	*Dil zi mansūx u zi mamdūḥ-am girift ẓulmat-i mamdūḥ dar rūḥ-am girift*	Мое сердце отвращается от упраздненного и от восхваляемого, моя душа омрачается от восхваляемого.
740	*Tā abad mamdūḥ-i man ḥikmat bas-ast dar sar-i jān-i man īn himmat bas-ast*	До конца веков мой единственный восхваляемый — мудрость; для моей души довольно этого высокого устремления» [ʻ*Attar*, 1386/2007, с. 151].

Здесь можно увидеть ту же пару, что у придворных поэтов: поэт и восхваляемый (*mamdūḥ*). Придворный поэт восхваляет правителя, при дворе которого он подвизается, а ʻАттар восхваляет только мудрость, к ней он обращает свое «устремление», *himmat* (см. также: [Рейснер, Чалисова 2010, с. 174]). И тут возможно и «более специальное его значение в суфийской

[13] Названы не только прославленные поэты — Фирдоуси, ʻУнсури, Сана'и, Анвари, Хакани, но и поэты второго ряда: Абу Бакр Азраки (ум. 1132 или 1133), поэт сельджукского двора, сочинения которого сохранились и издавались в XX в.; придворный поэт султана Санджара Махмуд б. ʻАли Сама'и Марвази (XI–XII в.), из чьих стихов сохранились только 47 бейтов в антологии ʻАуфи, который называет их воспламеняющими сердца [*Muhammad ʻAwfīʻs Lubábu ʼl-albáb*, 1903, vol. 1, p. 145–147]; Шараф ал-Хукама Шамси Дихистани)XI — начало XII в.), ʻАуфи кратко упоминает его и приводит пять бейтов [*Muhammad ʻAwfīʻs Lubábu ʼl-albáb*, 1903, vol. 1, p. 355]; Шихаби — Шихаб ад-Дин Ахмад ибн Муайид ан-Насафи ас-Самарканди, придворный поэт Караханида Рукн ад-Дина Кылыч-Тамгач-хана (правил в 1095–1101). Хуршиди жил в XI–XII вв., других сведений найти не удалось, о Джамшиди не известно ничего. Шакар («Сахар»), по мнению М. Р. Шафииʻи Кадкани, был одним из учителей ʻАттара [ʻAttar, 1386/2007, с. 527].

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

литературе: “устремлять свои помыслы на кого-нибудь” (тем самым помогая ему успешнее достигнуть цели), что равносильно духовной заботе, попечению шейха о муриде» [Бертельс, 1965, с. 255]. Как подтверждается и контекстами из Низами Ганджави, слово *himmat* может «обозначать поддержку и благословение свыше, необходимые для совершения какого-либо дела. Возможно, в стихах слово *химмат* отражает представление об инспирации, из какого бы источника (божественного — Дух Святой, Джабраил — или земного — восхваляемая персона, адресат) она ни исходила» (цит. по [Рейснер, Чалисова, 2010, с. 174]).

Таким образом, здесь *himmat* можно понять и как «высокое устремление», и как энергию, направленную покровителем на воспевающего его поэта: ʻАттару достаточно устремлять свою духовную энергию на воспевание мудрости и в то же время ему довольно той духовной энергии, которую посылает ему мудрость. То есть, придворному поэту посылает вдохновение восхваляемый, а ему, ʻАттару, посылает вдохновение мудрость.

К понятию мудрости обращается, хотя с несколько иной позиции, и Насир Хусрав: «Мысль о том, что мудрость является украшением стиха, мерилом его красоты (бейты 13–14), многократно повторяется в касыдах Насира и может считаться одной из ключевых в его “философии поэзии”» [Рейснер, Чалисова, 2010, с. 190].

Поэзия как язык тайн

Тайны (*asrār*) — одно из ключевых, но трудноопределимых, понятий суфизма. Условно так можно назвать непосредственное и невыразимое в словах переживание сокровенных Божественных истин, недоступных физическому зрению.

Рассказ 8: Слова предводителя веры о поэтах

741	*Ān imām-i dīn čunīn gufta-st rāst* *k-ān čunān qurbī ki nazdīk-i xudā-st*	Истинные слова сказал тот предводитель веры: «Такую приближенность, что близ Бога бывает
742	*Ahl-i luṭf u ṭabʻ-rā kas dar jahān* *ān nayābad āškārā vu nihān*	Среди людей тонкого вкуса и природного [поэтического] дарования никто в мире не обретает ни явно, ни тайно.
743	*Az zafanhā har suxun bīrūn ravad* *az zafān-i šāʻirān mawzūn ravad*	Каждое слово исходит из уст, [а] из уст поэтов оно исходит размеренным»
744	*Ān ki būd ū sarvar-i payġambarān* *guft dar zīr-i zafān-i šāʻirān*	Тот, кто был Главою пророков[14], сказал: «В языке поэтов[15]

[14] (744) *Глава пророков* — пророк Мухаммад.

[15] (744–745) *В речах поэтов* — в оригинале *dar zīr-i zafān-i šāʻirān*, букв.: «Под языком поэтов».

745	*Hast ḥaq-rā ganjhā-yi bī-šimār* *sirr-i ān yak tan nadānad az hizār*	Таятся бесчисленные сокровищницы Истины, тайну которых не знает и один из тысячи»[16] [‘*Attar*, 1386/2007, с. 151].

Начало рассказа содержит два важные понятия: *ṭab‘* и *mawzūn*. Первое из них, *ṭab‘*, в общем значении — природа (человека), естество, врожденное качество; в специальном значении — врожденное поэтическое дарование.

Второе слово, *mawzūn,* имеет много значений, исходное из которых — «взвешенный»; в науке о стихе это слово означает «мерный», «размеренный», т. е. «организованный согласно поэтическому метру — *арузу*» [Dihxudā, 1372/1993, сл. ст. “*mawzūn*”]. В персидскую науку о поэзии оно пришло из арабской филологии, для которой «образ взвешенности как размеренности, упорядоченности речи» был основным, «пронизывающим собой как метрическое, так и морфологическое учение» [Брагинский, 1991, с. 357].

Итак, поэты близки к Богу; так и его, ‘Аттара, стихи содержат смыслы из «удаленного мира», мира Тайн, которые именно в стихах могут быть явлены: «Мускусный мешочек тайны не начнет благоухать, пока к нему не приложит руку аптекарь-фармацевт»[17] [‘*Attar*, 1386/2007, с. 448].

Поэзия и пророчество

Почему пророк Мухаммад не был поэтом, да и вообще не был грамотным? В поэме-маснави «Божественная книга» ‘Аттар отвечает: Адаму — а значит, и человеку вообще — Аллах открыл имена всех вещей на свете, а Мухаммаду он открыл само именуемое, поэтому сделал его неграмотным; так как он вышел за пределы имени — на глубину безымянности, ему не нужна была грамота [Фарид ад-Дин ‘Аттар, 2022, с. 40].

Но если поэзия занимает такое высокое место, если само мироздание принадлежит к числу поэтов, то почему пророки не были поэтами? Чем язык поэтов отличается от языка Корана, в котором тоже встречаются рифмы и ритмизованные фрагменты? К этому вопросу обращались уже ранние арабские теоретики, которые проводили «грань между преднамеренно ритмизованной речью, продуктом сознательного стихотворчества — поэзией и случайными образцами ритмизации в речи, поэзией не являющимися. Эта чисто филологическая проблема в арабской культуре приобрела религиозное значение, поскольку в Коране были обнаружены ритмизованные вкрапления,

[16] (745) Издатель и комментатор текста М. Р. Шафи‘и Кадкани приводит хадис: «У Господа есть сокровищницы, ключ от которых скрыт в языке поэтов (букв.: “находится под языками поэтов”)» (цит. по: ‘*Attar*, 1386/2007, с. 528, примеч. к б. 744) (не к этому ли восходит прозвание Хафиза: «Язык тайны»?). Издатель отмечает, что этот хадис можно часто видеть в книгах поздних авторов, но ему не удалось найти его у древних.

[17] Сравнение основано на буквальном значении слова *‘ammap* — аптекарь, фармацевт, изготовляющий целебные благовония, в данном случае — получающий мускус из «мускусного мешочка», т. е. мускусной железы самца кабарги.

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

совпадающие по структуре с арудным стихом, а Коран в сознании мусульман — антипод поэзии» [Брагинский, 1991, с. 356].

В продолжении приведенного рассказа ʻАттар решает этот вопрос так:

746	*Ham qavāfī k-ān xᵛaš u yaksān buvad* *z-ān suxun bisyār dar qur'ān buvad*	Так и рифм, что благозвучны и созвучны, из тех речений [поэтов] немало в Коране.
747	*Gar qavāfī-rā ravāj-ī nīstī* *bar sar-i har xuṭba tāj-ī nīstī*	Если бы рифмы не были в ходу, проповеди не были бы увенчаны короной![18]
748	*Naẓm u naṯr-ī k-ān miyān-i ummat ast* *az qavāfī ān suxun-rā ḥurmat-ast*	Стихам и прозе, бытующим в умме, рифмы придают почет**.**
749	*Gar payambar mīnaxᵛāndī šiʻr rāst* *pādšā jawlāha gar nabvad ravā-st*	Если Пророк не читал стихов правильно[19]— [что ж,] если царь — не ткач, так и должно быть!

Вспомним, что подчиненность ритму, упорядоченность была для ʻАттара свойством всего мироздания (см. выше, бейт 724). Далее обыгрываются оттенки значения слова *ṭab*ʻ — «натура, естество» и более узкое — «природный поэтический дар».

760	*Šiʻr az ṭabʻ āyad u payġambarān* *ṭabʻ kay dārand hamčun dīgarān*	Стих происходит из естества, а пророки разве обладают естеством, как прочие?!
761	*Rūḥ-i qudsī-rā ṭabīʻat kay buvad* *anbiyā-rā juz šarīʻat kay buvad*?	Когда это у духа святого было естество!?[20] Когда это у пророков было иное, чем шариʻат?!

Дальше следует развернутое сравнение, где однокоренные слова *vazn* и *mawzūn* отсылают к семантике веса и меры (взвешивание и измерение)

[18] (748) *…проповеди не были бы увенчаны короной*. — Пятничная проповедь (*хутба*) часто произносится ритмично и с использованием рифм, что напоминает коранический стиль.

[19] М. Р. Шафиʻи Кадкани предполагает здесь ссылку на книгу Саʼалаби «Яхонты времен в восхвалении всякой вещи и порицании ее», где сказано, что Мухаммад, читая стихи, не приводил их точно, но изменял их, ломая ритм [al-Ṯaʻālibī, 2004, с. 72]. Можно также видеть в первом полустишии параллелизм со вторым. Тогда перевод бейта: «Если Пророк не читал стихов — [это] правильно». Но возможно, что здесь имеет место перекличка с рассказом из *Лубаб ал-Албаб* Мухаммада ʻАуфи о том, как ʻАйша (любимая жена Мухаммада) поправила Мухаммада, цитировавшего стих без соблюдения ʻаруза, на что тот ответил: «Поистине, я не поэт, и не велено мне быть им, и не раскрылось во мне [поэтическое дарование]» [*Muhammad ʻAwfī's Lubábu 'l-albáb*, 1903, vol. 1, с. 13].

[20] (761) *Дух святой* (*rūḥ-i qudsī*) — Джибрил (*вар.* Джабраʼил), ангел-вестник, по преданию, передававший Мухаммаду слова Корана, посредник между Богом и людьми, сообщающий им божественные веления.

и одновременно служат терминами поэтики: поэтический размер (*vazn*) и «размеренный», «мерный» (*mawzūn*) о стихе.

762	*Dar suxun āmad bas-ī u andak-ī* *gar bisanjī vazn gīrad bī šak-ī*	В речь входит и многое, и немногое, когда ты его взвешиваешь/измеряешь — приобретает несомненно меру (*вазн*)
763	*Ši'r guftan hamču zar puxtan buvad* *dar 'arūż āvardan-aš saxtan buvad*	Создание стиха подобно плавке золота, подчинение арузу — его взвешиванию/ измерению.
764	*Līkin ān kas-rā ki zar bāšad bas-ī* *kay tavānad saxtan ān hargiz kas-ī?*	Но если у кого-то золота в избытке, как может его кто-либо взвесить/ измерить?!
765	*Gar bisanjī zar zar mawzūn buvad* *v-ar bas-ī bāšad vazn afzūn buvad*	Если взвесить золото, оно станет взвешенным/размеренным, если же его много, оно превысит меру.
766	*Zar ču dar mīzān namīganjad bas-ī* *pas zar-i bisyār čun sanjad kas-ī?*	Если золото не помещается на весы, то как же можно взвесить/измерить такое обилие золота?

Далее автор развивает эту мысль: совершенством речей Пророк затмил всех поэтов, поскольку он был не поэтом, мастером в искусстве стихосложения, но пророком, передающим истину, которая не может быть м*аузун* — взвешенной, или вмещенной в рамки поэтического размера.

Это иллюстрируется историей о царском сыне, который в присутствии отца послал слугу купить ему зелени на половину *джау*. *Джау* исходно — ячменное зерно; так называлась мелкая мера золота (1/96 золотника), а в переносном значении — крупица, ничтожно малое количество.

Царь разгневался:

776	*Šāh guft ay munbir u ay hīčkas* *tu xasīs-ī hīč nāyad az tu xas*	Царь сказал: «Ах ты жалкий, ах никчемный! ты скряга, на что ты, крохобор, годишься?!
777	*Šāh-rā k-az nīm jaw andīša-ast* *gu tu-rā tarra furūšī pīša ast*	Царю, который думает о половинке зернышка/джау, скажи: "Тебе бы зеленью торговать!"
778	*z-īn qadar ān-rā ki āgāhī dārad* *kay sazāvār-i šahanšāhī buvad?*	Тот, кто знает о такой мелочи, может ли быть достоин царства?!» ['*Attar*, 1386/2007, с. 152].

Язык слов и язык озарения

Духовное состояние, или озарение, — так может быть переведено многозначное слово *ḥāl* (при переводе оно передается как «состояние» или оставляется в транслитерации *хал* или *халь*). Как суфийский термин оно обозначает мистическое духовное состояние, «"моментальное" духовное озарение мистика в процессе лицезрения высшей реальности» [Кныш, 2004, с. 352].

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

В общеязыковом значении *ḥāl* — это «положение, состояние; обстоятельство», а также «данный момент».

Герой поэмы «Книга печалей» — ученик, который под руководством своего старца проходит сорокадневный аскетический искус (*чилла*). Аттар называет его «странник мысли» или «странник-мысль» (*sālik-i fikrat*). Он каждую ночь странствует мыслью по метафизической вселенной, обходит рай, ад, море, небо, землю и т. д. и обращается к очередному собеседнику (Божественному трону, ангелам, небу и т д.) с просьбой помочь ему в его смятенном состоянии. Но каждый отвечает, что и сам находится в бедственном положении. В главе, предваряющей рассказы, автор предупреждает, что в поэме все беседы главного персонажа поэмы с различными обитателями метафизической вселенной ведутся на безмолвном «языке состояния» (*zafān-i ḥāl*).

891	*Az zafān-i ḥāl bāšad ān hama* *na zafān-i qāl bāšad ān hama*	Все это происходит на языке состояния, не на языке слов происходит все это.
892	*Dar zafān-i qāl kaẓb ast ān u lik* *dar zafān-i ḥāl pur ṣidq ast u nīk*	**На языке слов это бывает лживо, однако** **на языке состояния это правда и благо**.
893	*Gar zafān-i ḥāl našināsī tamām* *tu zafān-i fikrat-aš xᵛān v-as-salām*	Если ты совсем не знаешь языка состояния, прочитай язык его мысли, и дело с концом![21]
894	*Ū ču īn az ḥāl guyad na zi qāl* *bāvar-aš dār u magū īn-rā maḥāl*	Раз он говорит это от «состояния», не от слов, доверяй этому и не зови это невозможным! [‘*Attar*, 1386/2007, с. 158]

И наконец, уже в завершении поэмы:

7174	Šā‘ir-am mašmar ki man rāżī nayam mard-i ḥāl-am šā‘ir-i māżī nayam	Не причисляй меня к поэтам, я с этим не согласен, я — муж духовного состояния, не поэт прошлого [‘*Attar*, 1386/2007, с. 450].

Здесь уместно снова привести слова Насира Хусрава, которые невольно вспоминаются в связи с приведенными выше бейтами ‘Аттара:

Mar-marā bar rāh-i payġambar šināsšā‘ir-am mašnās agar-či šā‘ìr-am	Узнай меня на пути Пророка, Не считай меня поэтом, хоть я и поэт! (цит. по: [Рейснер, Чалисова, 2010, с. 192]).

В другой касыде Насира Хусрава читаем:

[21] (893) *Прочитай язык его мысли…* — имеется в виду мысль героя поэмы, странствующая по метафизической вселенной.

Мне дана царская власть над Словом, но повеление —
Не от меня, а от Пророка и его семьи.
Без споспешествования Семьи Пророка у меня
Не было бы ни способности сочинять, ни дара слова.
(Цит. по: [Рейснер, Чалисова, 2010, с. 193–194]).

ʻАттар о своих стихах

В завершении поэмы «Язык птиц» ʻАттар рассказывает, как у него рождаются стихи:

4467	*Rūz xᵛard-am raft šab xᵛāb-am namānd* *z-ātaš-i dil bar jigar āb-am namānd*	Днем мне было не до еды, ночью — не до сна, из-за пылания сердца не осталось в печени влаги.
4468	*Bā dil-am guftam ki ay bisyār-gūy* *čand gūyī tan zan u asrār jūy*	Я говорил своему сердцу: “О многоречивое! Сколько еще ты будешь говорить? Умолкни и ищи тайн!”
4469	*Guft ġarq-i ātaš-am ʻayb-am makun* *mībisūzam gar namīgūyam suxun*	Оно ответило: “Я утопаю в пламени, не кори меня! Я сгораю, если не говорю стихов.
4470	Baḥr-i jān-am mīzanad ṣad gūna jūš čun tavānam būd yak sāʻat xamūš	Океан моей души вздымается сотнями волн, как могу я хоть один час молчать! [ʻAttar, 1388/1998, с. 259].

Также и в завершении поэмы «Книга тайн» поэт утверждает, что он не сочиняет стихи, но они сами неостановимо приходят к нему:

3148	Čunān-am quvvat-i ṭabʻ ast k-az fikr ču yak maʻnā bixᵛāham ṣad dihad ẕikr	Такова сила моего дара, что из глубин мысли лишь пожелаю одного смысла, он приводит сто девственных[22].
3149	Dar andīša čunān mast-i xarāb-am ki digar mīnayāyad nīz xᵛāb-am	В своем размышлении я так опьянен и сокрушен, что больше сон не приходит ко мне.
3150	Naybam xᵛāb-i šab bisyār u andak az īn pahlu hamīgardam ba-d-ān yak	Не нахожу ночного сна ни долгого, ни краткого, с одного бока переворачиваюсь на другой.
3151	Hamīrānam maʻānī-rā zi xāṭir ki yak dam xᵛāb-ī yābam bū-k āxir	Прогоняю смысл из своего сознания, чтобы хоть на один миг найти сон!

[22] (3148 Девственными (*bikr*) называют новые, впервые встречающиеся поэтические идеи (смыслы).

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

3152	Yak-ī-rā čun birānam dah dar-āyad batar-rā gar birānam bih dar-āyad	Только прогоню одного — приходят десять, если прогоню худшего — приходит лучший!
3153	Zi bas maʿnā ki dāram dar żamīr-am xudā dānad ki dar guftan asīr-am	От множества смыслов, которые у меня в душе, Бог знает, что я пленник говорения.
3154	Ba ṣanʿat siḥr-i muṭlaq mīnamāyam dar īn šak nīst al-ḥaq mīnamāyam	Искусством являю совершенное волшебство, в этом сомнения нет, поистине являю [ʿAṭṭār, 1389/2009, с. 227].

Итак, выражение *mard-i ḥāl* (муж состояния/озарения) в противопоставление *mard-i māzī* (мужу прошлого) можно понять так: ʿАттар не версифицирует прошлый опыт, он не «поэт прошлого» (*šāʿir-i māżī*), как он написал во Введении к «Книге печали» (см. ранее), но стихи изливаются из его горящего сердца «здесь и теперь», под воздействием данного момента (*ḥāl*) (подробнее об этом см.: [Фарид ад-Дин ʿАттар, 2022, с. 931–932]).

Для понимания этого ʿаттаровского утверждения важно и терминологическое значение слова *šāʿir* — «стихотворец», то есть мастер, использующий приемы своего ремесла — стихотворства. ʿАттар не хочет, чтобы к его стихам относились как к изделию мастера и оценивали их с точки зрения поэтического мастерства — оценивали бы использование поэтических приемов, искали бы наслаждения красотами стихосложения или порицали за недостаточность этих красот. Его стихи призваны передавать смыслы (*maʿnī*). Но точно передать духовные смыслы и тайны в поэтической форме, считает ʿАттар, невозможно: все равно что-то останется невыраженным. Поэтому он призывает воспринимать его стихи не как искусное поэтическое изделие, но как раскрытие смыслов. Стихотворная форма имеет для ʿАттара лишь вторичное значение.

7175	ʿAyb īn šiʿr-ast-u īn ašʿār nīst šiʿr-rā dar čašm-i kas miqdār nīst	Изъян бывает в стихотворной форме, но это (т. е. стихи ʿАттара) не стихи, стихи в глазах подлинного[23] мужа не имеют веса[24].
7176	*Tu maxᵛān šiʿr-aš agar xᵛānanda-yi* *rah ba maʿnī bar agar dānanda-yi*	Ты не зови их стихами, когда читаешь, устремись к смыслу, если ты знающий.

[23] (7175) *Подлинный муж* — в оригинале: *kas* (человек, личность). В классическом языке это слово часто означает «подлинный, благородный, достойный человек, противоположность *nākas* — ничтожный, низший, не обладающий качествами подлинного человека.

[24] (7175) *Не имеют веса*. — *Вес* — в оригинале *miqdār*, что так же, как и русское «вес», может иметь два значения: первое связано с весом или мерой (соответственно: взвешиванием и отмериванием), а второе — «влиятельность, общественное значение, авторитет». Можно также принять значение «счет» и «почет».

7177	*Ši'r guftan čun zi rāh-i vazn xāst va-z radīf-u qāfiya uftād rāst*	[Ведь] если стих воздвигся[25] путем стихотворного размера и установился посредством рифмы и редифа,
7178	*Gar buvad andak tafāvut naql-rā kaž nayāyad mard-i ṣāḥib 'aql-rā*	То, если есть в передаче малая погрешность, мудрец не посчитает его ущербным.

Это соотносится с процитированным прежде бейтом из Введения к «Книге печалей», где сопоставляются безмолвный язык мистического состояния, или язык момента (*zabān-i ḥāl*), и язык произносимых слов (*zabān-i qāl*):

892	*Dar zafān-i qāl kaẕb ast ān-u līk dar zafān-i ḥāl bar ṣidq-ast-u nīk*	На языке слов это бывает лживо, однако на языке состояния это правда и благо ['*Attar*, 1386/2007, с. 158].

Также и Насир Хусрав не желает называться поэтом — *ша'иром.* Поэтами он называет придворных поэтов-панегиристов (ср. главу из поэмы «Раушанаи-наме» «В порицание поэтов» (*Dar maẕammat-i šā'irān*) [Насир Хусрав, 1380/2002, с. 538–539]). Свои же стихи он прославляет за их дидактический характер:

Nabīnad dīda z-īn sān ši'r-i dilband
ki bāšad zīvar-i ū ḥikmat u pand

Глаз не видел таких милых сердцу стихов,
ведь их украшением служат мудрость и назидание!
[Насир Хусрав, 1380/2002, с. 538].

Выводы

1. Аттар наделяет поэзию космогонической функцией, рассматривая ее как одну из основополагающих сил мироздания наряду с Божественным Законом и Престолом. Стих, Священный закон и Божественный престол едины: они имеют общее происхождение, взаимосвязаны и вместе составляют гармонию мира. Истинные поэты прошлого передают миру (*jahān*) свои качества, благодаря этому солнце сияет, небеса обладают синим цветом, первоэлементы созидают мир и т. д., и сам мир становится поэтом.

2. 'Аттара, так же как его предшественников, занимает тема «поэзия и поэт», он обращается к тем же ключевым вопросам: правда и ложь в поэзии; преобразующая сила поэзии; природное дарование и поэтическое мастерство; поэт и воспеваемый; поэзия и божественный закон; поэзия и пророчество, и дает на них собственные ответы.

[25] (7177) *Воздвигся* — в переводе *xāst*, то же слово оригинала, что и в бейте (715): «Поэзия/стихотворство, Божественный Закон и Престол *воздвиглись* из единого источника».

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

3. В стихах ʻАттара можно увидеть диалог с его предшественниками Насиром Хусравом (XI в.) и Сана'и (XII в.). Все три поэта не хотят восхвалять власть имущих ради выгоды. У ʻАттара и Насира есть другие восхваляемые, которых они воспевают и от которых черпают вдохновение: у Насира Хусрава это Пророк и его семья, у ʻАттара — мудрость.

Так же как Насир Хусрав, ʻАттар, не желает называться поэтом; но если ʻАттар зовет себя мужем духовного состояния, то Насир апеллирует к Пророку и его семье: они его источник вдохновения, и свои стихи он отождествляет с речами пророка [Рейснер, Чалисова, 2005, с. 185, 191–192].

Так же, как Сана'и, ʻАттар размышляет о соотношении стихотворства (*ši'r*) и Божественного закона (*ša'r*). Но Сана'и говорит об их несовместимости, для него поэзия допустима только как комментарий к Корану, каковым он называет свою поэзию. ʻАттар прибавляет к Поэзии (*ši'r*) и Закону (*šar'*) еще одно слово, состоящее из тех же букв *'айн, ра и шин*: *'Арш* — Божественный престол, и утверждает их единство как устроителей и украсителей мироздания (*jahān*).

4. Поэты, созерцающие Сокровенное, претворяют его в стихи. Но стих размерен, а мера невозможна для сокровенных тайн. Высказывать Божественные повеления может только пророк, речь которого не размерена, не подчинена законам ритма — ее невозможно размерить и взвесить, как невозможно размерить и взвесить на весах огромное количество золота.

5. Стихи Аттара изливаются из его сердца под воздействием духовного состояния, присутствующего в его сердце в данный момент. Красивыми они становятся сами собой, не «ремесленным» трудом. В стихах подлинных поэтов заключены божественные тайны, однако подчиненность формальным требованиям, поэтическому размеру не позволяет передать их полностью: точно выразить истину, подчиняясь правилам стихосложения, невозможно — все равно остается некоторый «зазор». Это доступно только пророкам[26].

Список литературы / References

1. Кныш А. Д. *Мусульманский мистицизм.* М. — СПб.: Диля, 2004 [Knysh A. D. *Islamic Mysticism*. Moscow — Saint Petersburg: Dilya, 2004 (in Russian)].
2. Лахути Л. Г. Рассказ о дочери Ка'ба в поэме «Илахи-наме» персидского суфийского поэта ʻАттара. *Ориенталистика*. 2020;3(1):207–246 [Lahuti L. G. A story about the Daughter of Ka'b from the Masnavi *Ilahi-nameh* by the Sufi Persian poet Farid ad-Din ʻAttar. *Orientalistica*. 2020;3(1):207–246 (in Russian)].
3. Насир Хусрав. *Диван*. Ред. С. Н. Тагави; предисл. С.Х. Таги-заде. Тегеран, 1380/2002 (на перс. *яз.*) [Nāṣir-i Khusraw. *Dīwān*. Ed. by S. N. Taghavī; introd. by S. H. Taqī-zāda. Tihrān, 1380/2002 (in Persian)].
4. Низами ʻАрузи Самарканди. *Собрание редкостей, или Четыре беседы*. Пер. с перс. С. И. Баевского, З. Н. Ворожейкиной; под ред. А. Н. Болдырева. М.:

[26] Продолжение темы см. ниже в статье Ю. Е. Федоровой «Я рассыпаю жемчужины из океана Истины»: поэтическая метафизика Фарид ад-Дина ʻАттара. С. 615–637.

Восточная литература, 1963 [Nizāmī ʻArūzī Samarqandī. *The Collection of Rarities, or Four Discourses*. Trans. from Persian by S. I. Bayevskiy, Z. N. Vorozheykina; ed. by A. N. Boldyrev. Moscow: Vostochnaya literatura, 1963 (in Russian)].

5. Рейснер М. Л., Ардашникова А. Н. *Персидская литература IX–XVIII веков.* В 2 т. М.: Садра, 2019 [Reisner M. L., Ardashnikova A. N. *Persian Literature of the 9th–18th Centuries.* In 2 vols. Moscow: Sadra, 2019 (in Russian)].
6. Рейснер М. Л., Чалисова Н. Ю. Образ поэзии в поэзии: литературная рефлексия в персидской классике X–XIV вв. (касыда и маснави). *Поэтологические памятники Востока: образ, стиль, жанр*. М.: ИМЛИ РАН, 2010. С. 153–242 [Reisner M. L., Chalisova N. Yu. The Image of Poetry in Poetry: Literary Reflection in Persian Classics of the 10th–14th Centuries (Qaṣīda and Maṩnavī). *Poetological Monuments of the East: Image, Style, Genre.* Moscow: IMLI RAN Publ., 2010, pp. 153–242 (in Russian)].
7. Фарид ад-Дин ʻАттар. *Божественная книга (Илахи-наме)*. В 2 кн. Пер., исслед., дополн., подгот. Л. Г. Лахути. М.: Ладомир; ИВ РАН, 2022. [Farid ad-Din ʻAttar. *The Divine Book (Ilahi-name)*. In 2 books. Transl., researched, supplemented, prepared by L. G. Lakhuti. Moscow: Ladomir; Institute of Oriental Studies of the RAS, 2022 (in Russian)].
8. Шиммель А. *Мир исламского мистицизма*. Пер. с англ. А. С. Рапопорт и Н. И. Пригариной. М.: Садра, 2012 [Schimmel A. *Mystical Dimensions of Islam*. Transl. by A. S. Rappoport & N. I. Prigarina. Moscow: Sadra, 2012 (in Russian)].
9. ʻAttar Farid al-Din Nīšāpūrī. *Mantiq al-ṭayr*. Ed. K. Dizfūgiyān. Čāp-I 4. Tihrān: Ṭalāya, 1388/1998 (на перс. яз.).
10. ʻAttar, Farid ad-Din. *Muṣībat-nāma*. Ed. M. R. Šafīʼī Kadkanī. Čāp-I 3. Tihrān: Suxan, 1386/2007 (на перс. яз.).
11. ʻAṭṭār, Farīd ad-Dīn*. Asrār-nāma*. Ed. M. R. Šafīʻī Kadkanī. Čāp-i 4. Tihrān: Intišarat Suḫan, 1389/2009 (на перс. яз.).
12. al-Ṯaʻālibī, Abū Manṣūr ʻAbd al-Malik ibn Muḥammad. *Yawāqīt al-Mawāqīt fī madḥ kulli shayʼin wa dhammihi*. Qāhira: Dār al-rabāʼ, 2004 [The Rubies of the Appointed Times: On the Praise and Dispraise of All Things] (in Persian).
13. Bürgel J. Ch. Die beste Dichtung ist die lügenreichste. *Oriens*. Leiden, 1974. No. 23–24. S. 7–102.
14. Dihxudā A. A. *Luġat-nāma. (čāp-i avval az dawra-yi jadīd).* Jild-I 1–14. Tihrān: Tihran Univ. Publications, 1372/1993 (на перс. яз.). — Electronic resource: URL: https://www.parsi.wiki/ (accessed: 10.12.2025).
15. *Muhammad ʻAwfīʻs Lubábu ʼl-albáb*. In 2 vols. Ed. by Ed. G. Brown. London — Leiden, 1903 (in English and Persian).
16. Sanāʼī, Abū-l-Majdūd b. Ādam Ġaznavī. *Ḥadīqat al-ḥaqīqat va šarīʼat al-ṭarīqat.* Taṣḥīḥ Mudarris Rażavī. Jild-i 1. Tihrān: Intišārāt-i Danišgāh-i Tihrān: 1359/1981 (на перс. яз.) [The Garden of Truth and the Law of the Right Path] 1359/1981 (in Persian)].
17. Yosefi M. Muhammad's Attitude towards Poets and Poetry as Described in the Islamic Tradition. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*. Bd. 107. Wien: Selbstverlag des Instituts für Orintalistik, 2017, SS. 289–315.

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

Информация об авторе

Лахути Лейли Гасемовна — старший научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия; lahuty@gmail.com, https://orcid.org/0000-0001-9944-4127.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 10.02.2026; одобрена рецензентами 27.02.2026; принята к публикации 29.02.2026; опубликована 01.10.2026.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Leyli G. Lahuti — Senior Research Fellow, Department of Oriental Written Sources, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; lahuty@gmail.com, https://orcid.org/0000-0001-9944-4127.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 10.02.2026; approved after reviewing 27.02.2026; accepted for publication 29.02.2026; published 01.10.2026.

The author has read and approved the final manuscript.

PHILOSOPHY OF THE EAST
ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА



History of Philosophy
История философии

Научная статья
Философские науки
УДК 821.222.1.09
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-615-637

«Я рассыпаю жемчужины из океана Истины»: поэтическая метафизика Фарид ад-Дина ʻАттара

Юлия Евгеньевна Федорова
Институт философии РАН, г. Москва, Россия,
juliia_fedorova@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-8930-5892

Аннотация. Статья посвящена исследованию поэтической метафизики Фарид ад-Дина ʻАттара (1145/46–ок. 1221) на материале заключительной части его поэмы «Язык птиц» (*Мантик ат-тайр*). Автор ставит своей целью провести сопоставление теоретических выводов Л. Г. Лахути о метапоэтической концепции ʻАттара с рассказом поэта о собственном творчестве в начальном разделе «Завершения книги» (*Хатима-йи китаб*). ʻАттар фактически стоит у истоков традиции персидской суфийской поэмы-маснави и кардинально переосмысливает место поэта и поэзии в мироздании. В статье последовательно рассматриваются ключевые аспекты поэтического кредо ʻАттара: его дистанцирование от придворной поэзии; противопоставление «стихотворства» (*ши'р*) как механистической деятельности подлинной поэзии, рождающейся из боли и страдания (*дард*); онтологический статус поэтического слова. Особое внимание уделяется различению «языка слов» (*забан-и кавл*) и «языка состояния» (*забан-и хал*). Важное место в работе занимает анализ соотношения поэтического и пророческого слова. Опираясь на выводы Л. Г. Лахути, автор показывает, что ʻАттар проводит четкую границу между ними: пророческое слово несет божественную истину, превышающую любое описание, тогда как поэзия по природе своей упорядочена и подчинена размеру (*вазн*). В приложении к статье публикуется полный перевод начального раздела эпилога «Языка птиц» (бейты 4424–4476) с подробным историко-культурным, именным и филологическим комментарием.

Ключевые слова: Фарид ад-Дин ʻАттар, персидская суфийская поэзия, маснави «Язык птиц», метапоэтика, онтология поэтического слова, язык состояния (*забан-и хал*), боль (*дард*), пророчество, перевод

Контент доступен под лицензией Creative Commons «Attribution-ShareAlike» («АтрибуцияСохранениеУсловий») 4.0 Всемирная.
© Федорова Ю. Е., 2026
© Orientalistica, 2026

Благодарности: Автор статьи выражает благодарность старшему научному сотруднику Института востоковедения РАН Лейле Гасемовне Лахути за ценные советы при подготовке рукописи и научное редактирование перевода.

Для цитирования: Федорова Ю. Е. «Я рассыпаю жемчужины из океана Истины»: поэтическая метафизика Фарид ад-Дина ʻАттара. *Ориенталистика*. 2026;9(3):615–637. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-615-637.

Original article Philosophy studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-615-637

“I Scatter Pearls from the Ocean of Truth”: The Poetic Metaphysics of Farīd al-Dīn ʻAṭṭār

Yulia E. Fedorova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, juliia_fedorova@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-8930-5892

Abstract. The article examines the poetic metaphysics of Farīd al-Dīn ʻAṭṭār (1145/46–ca. 1221) based on the final section of his poem “The Language of the Birds” (*Manṭiq al-ṭayr*). The author aims to compare theoretical conclusions developed by the Russian scholar Leila Lahuti (Moscow) about ʻAttar’s metapoetic concept with the poet’s own account of his creative work, namely in the opening section of the *masnavī*, the “Conclusion of the Book” (*Khātima-yi kitāb*). ʻAttar is essentially one of the founders of the Persian Sufi *masnavī* tradition. Here he radically reinterprets the place of the poet and poetry in the Universe. The article consistently examines key aspects of ʻAṭṭār’s poetic self-definition: his distancing from courtly poetry and rejection of the title “poet” in the sense of craftsmanship; the opposition between “versification” (*shiʻr*) as a mechanical activity and authentic poetry born from pain (*dard*) and suffering; the ontological understanding of the poetic word. The author pays special attention to the distinction between the “language of words” (*zabān-i qal*) and the “language of state” (*zabān-i ḥāl*). According to his own conception, ʻAṭṭār’s verses arise not as a result of conscious creativity but as a spontaneous outpouring from the mystical state that seizes the poet. A significant place in the work is occupied by an analysis of the relationship between poetic and prophetic speech. Based upon Leila Lahuti’s conclusions, the present author shows that ʻAṭṭār draws a clear boundary between these two types of speech. The prophetic speech conveys divine truth that exceeds any measure, whereas poetry by its nature is ordered and subjected to meter (*vazn*). In the appendix to the article, the author provides a complete translation of one section of the epilogue from “The Language of the Birds” (verses 4424–4476) supplied with detailed historical-cultural, biographical, and philological commentary.

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

© Fedorova Yu. E., 2026
© Orientalistica, 2026

Keywords: Farīd al-Dīn ʻAṭṭār, Persian Sufi poetry, “The Language of the Birds”, Metapoetics, Ontology of the Poetic Word, Language of State (*ḥāl*), Pain (*dard*), Prophecy, Translation

Acknowledgments: The author of the article expresses gratitude to Leila Gasemovna Lakhuti, senior researcher at the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, for valuable advice in preparing the manuscript and scientific editing of the translation.

For citation: Fedorova Yu. E. “I Scatter Pearls from the Ocean of Truth”: The Poetic Metaphysics of Farīd al-Dīn ʻAṭṭār. *Orientalistica*. 2026;9(3):615–637. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-9-3-615-637.

Введение

Фарид ад-Дин ʻАттар (1145/46–ок. 1221) прославлен не только как великий персидский поэт и агиограф, его можно назвать создателем суфийской поэтической метафизики, лежащей в основании особого способа мировосприятия, когда поэзия выступает не только формой изложения готовых истин, но сама становится инструментом их постижения. В настоящем исследовании ставится задача сопоставить теоретические выводы Л. Г. Лахути с поэтическим самоопределением ʻАттара на материале его знаменитой поэмы «Язык птиц» (*Мантик ат-тайр*), признанной «наиболее совершенной поэтической интродукцией к мистическому Пути» [Шиммель, 2012, с. 303]. Крупнейшими предшественниками поэта были Насир Хусрав (1004 — после 1074) и Абу ал-Маджд Маджуд ибн Адам Санаи (1087–1130), которых объединяло твердое убеждение: подлинная поэзия — это не развлечение и не способ снискать милость правителей, а служение истине. Однако в понимании сути этого служения они расходились кардинально.

Насир Хусрав — поэт, мыслитель и теоретик исмаилизма — видел главную ценность поэзии в наставлении человека на путь самосовершенствования и спасения души и распространении Благого Слова (*сухан-и ник*), заключающего в себе истинное знание, утверждая, что «истинный поэт следует путем Пророка. т. е. путем религии, научения истинной вере» [Додыхудоева, Рейснер, 2007, с. 262]. Санаи же, напротив, стал основоположником суфийской поэзии, и его отношение к миссии поэта нельзя охарактеризовать однозначно. С одной стороны, он открыто признавал несовместимость поэзии со священным законом: в одном из двустиший он прямо призывал отвратиться от стихотворства, если человек служит шариату: «О Сана’и, если тебе открыл врата Священный закон, / отвратись от стихотворства и стихов!» (цит. по: [Лахути, 2026, с. 599]). С другой — собственные стихи он ценил высоко, поскольку видел в них способ толкования доктрины.

ʻАттар наследует от обоих неприятие лести, т. е. по сути лжи как неотъемлемого элемента придворного поэтического канона, но отвергает как холодный рационализм проповедника Насира Хусрава, так и суровый взгляд Санаи на поэзию как на деятельность, несовместимую со служением священному закону [Лахути, 2026, с. 599]. ʻАттар идет дальше, он не просто продолжает традицию персидской суфийской поэзии, значительно обогащая ее, но

переосмысливает сложившиеся представления о месте поэта в мироздании, наделяя поэтическое слово онтологической функцией, о которой не упоминали его предшественники.

На протяжении всей жизни ʻАттар вел диалог с собственным даром на страницах поэтических сочинений. Эта внутренняя полемика достигла своей кульминации в заключительной части *маснави* «Язык птиц». В так называемом окончании книги (*Хатима-йи китаб*) ʻАттар совлек завесу с собственной поэтической «аптеки»: по его словам, из «мускусного мешочка тайн» рассеивается по миру благоухание божественного знания. Он открыто и искренне представил на суд читателя свое поэтическое кредо: отказываясь от почетного именования «поэтом» в привычном («ремесленном») смысле этого слова, он раз за разом доказывал, что поэтическое слово открывает путь к истине, становится «наиболее естественным способом выражения мистических переживаний» [Кныш, 2000, с. 171].

Представленный в Приложении к настоящему исследованию перевод позволит увидеть краткое изложение метапоэтической концепции ʻАттара, реконструированной Л. Г. Лахути в опубликованной выше статье, и услышать, как основные тезисы ее работы находят подтверждение в словах самого поэта.

Поэт vs. Стихотворец

Ко времени ʻАттара придворная поэзия превратилась в высокое искусство, сочетающее в себе врожденный дар, многолетнюю выучку и умение возносить хвалу совершенствам правителя так, чтобы его имя благодаря дару поэта «обрело вечность» [Лахути, 2026, с. 597]. Для суфийских авторов, и в особенности для ʻАттара, основная сложность заключалась не только в выборе между служением власти и служением истине, но и в разрешении более серьезной дилеммы, которая издавна занимала умы ученых и философов исламского мира: допустимо ли стихотворство вообще с точки зрения божественного закона? Не оборачивается ли оно ложью и пустословием перед лицом Бога? ʻАттар сразу дистанцируется от традиции придворной поэзии. «Стихотворство» (*ши'р*), в его понимании, сводится к некой механистической деятельности, к созданию искусных поэтических конструкций по заранее известным моделям (поэтическим размерам). ʻАттар, в свою очередь, пишет суфийский текст, рассчитанный на определенного читателя, и потому оценивать его стихи по критериям, предъявляемым к придворной поэзии, бессмысленно. Он не гонится за сложными иносказаниями и не стремится к предельной ясности фраз, не ждет похвалы за свое мастерство, отказываясь от сопутствующих признанным поэтам почестей.

Тем не менее, как показывает Л. Г. Лахути, даже находясь «вне покровительства двора», ʻАттар пребывает в мучительном разладе между потребностью пользоваться своим поэтическим даром и идеалом подвижничества. Истинный муж, как постоянно напоминает себе поэт, не должен слагать стихов, его служение — молчание. Однако ʻАттар вполне определенно говорит о том, что увековечил свое имя в стихах:

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

В том, что я рассыпал для людей,
я пребуду до дня Суда, если меня и не будет!

На устах людей до дня Счета
будет память обо мне! Этого памятника довольно!

Хоть бы распались все эти девять сфер,
не пропадет ни точки из этого собрания!
[Приложение, бейты 4455–4457].

Земной мир обречен на исчезновение. Небесные сферы, звезды, планеты — все это однажды перестанет существовать. Но слово, пришедшее из истинного мира Тайн, принадлежит иному порядку бытия. Оно вневременно, как сама истина. Поэтому слова поэта отнюдь не противоречат его позиции, ведь в них нет притязания на самовосхваление. Это простая констатация, укорененная в устройстве мироздания: истина вечна, и поэтическое слово, ставшее ее проводником, обретает тот же статус.

Основным критерием подлинной поэзии становится не поэтическая техника и не точность рифмы, а боль (*дард*). Именно страдание, а не искусство стихосложения оказывается тем, что способно открыть доступ к смыслу. ʻАттар настаивает: «Смотри на эту мою тетрадь глазами страдания, / чтобы поверить хоть одной сотой моих страданий!» [Приложение, бейт 4437]. Читателя приглашают не наслаждаться благозвучием стиха, от него ожидают со-переживания: стихи ʻАттара не предназначены для холодного ума, они взывают к сердцу читателя, требуют погружения в страдания и душевные муки, без которых даже малая часть авторского замысла так и останется недоступной.

Л. Г. Лахути подчеркивает, что ʻАттар прекрасно осведомлен о том, что его поэма находит разный отклик у слушателей. Для «людей формы» (*ахл-и сурат*) она остается лишь красивой историей о путешествии птиц, а для «людей смысла» (*ахл-и маʻни*) — проводником на пути богопознания. Сам поэт прямо заявляет: «Люди формы тонули в моих рассказах, / люди смысла стали причастны моим тайнам» [Приложение, бейт 4444]. Поэтическое слово действует на людей по-разному в зависимости от их способности к прозрению: «птичий» сюжет увлекателен и мастерски выстроен, потому многие неспособны продвинуться дальше, застревают в силках буквального понимания и не могут продвинуться вперед по суфийскому пути.

Наконец, финальный шаг, который делает ʻАттар, заключается в решительном отказе от поэтического самолюбования, от привычки полагаться на мастерство стихотворца. Поэт сокрушается, что его сердце «занято пустословием», и вопрошает: «От сердца, что занято пустословием, / чего же ожидать?! Ведь слова износились» [Приложение, бейт 4474], т. е. обессмыслились от их частого повторения. В этом признании — суть суфийской метапоэтики ʻАттара, как показывает Л. Г. Лахути: поэзия должна преодолеть самое себя и уступить место непосредственному постижению.

Действенная природа поэтического слова

Чтобы в полной мере оценить новаторство ʻАттара как поэта и мыслителя, необходимо рассмотреть его высказывания о поэтическом слове в контексте средневековой персидской поэтологии. Обратимся к каноничному определению поэзии, в котором ученый-филолог XIII в. Шамс-и Кайс ар-Рази, суммировал предшествующие взгляды на поэтическое слово: «“Поэзия” в изначальном языковом [значении] — это знание, а также уразумение смыслов путем правильного предположения, размышления и приведения прямых доказательств, а терминологически это речь задуманная [как поэзия], упорядоченная, передающая значения, мерная, повторяющаяся, равновеликая, конечные харфы которой подобны друг другу» [ар-Рази, 1997, с. 76–77]. Из этого определения становятся очевидны такие необходимые свойства поэзии, как упорядоченность, мерность (*вазн*) и равновеликость, что находит воплощение в подчиненности стихотворного текста строгим правилам аруза и рифмы.

В исследовании Л. Г. Лахути наглядно показано, как ʻАттар выстраивает диалог с нормативным пониманием поэзии. Во введении к «Книге печалей» (*Мусибат-нама*) он размышляет об онтологическом статусе поэзии, возводя ее к единому источнику с Божественным Законом (*шарʻ*) и Престолом (*ʻарш*), так как все три слова составлены из одних и тех же харфов. Здесь важно отметить наблюдение Л. Г. Лахути, указавшей на многозначность глагола *арастан*: среди его основных значений значится не только «украшать», но и «устраивать, придавать форму, структурировать» [Лахути, 2026, с. 599]. Поэзия, таким образом, оказывается не просто искусством украшения речи, она укоренена в самом устройстве мироздания, выполняя функцию его упорядочивания и структурирования. В эпилоге поэмы «Язык птиц» эта мысль обретает еще более четкие очертания: ʻАттар прямо говорит о реальном, действенном присутствии поэтического слова в мире:

> Рассыпáл ты, ʻАттар, по всему миру
> каждый миг дары из мускусного мешочка Тайн!
>
> Из-за тебя полны благоухания пределы мира!
> Из-за тебя полны волнения влюбленные мира! [Приложение, бейты 4424–4425].

Поэзия предстает здесь как онтологический акт — рассыпание благоуханной субстанции, которая пронизывает и пропитывает собою пределы мира. Особую роль здесь играет образ «мускусного мешочка тайн» (*нафа-йи асрар*), который может раскрыть только ʻАттар-аптекарь. Его стихи не просто источают мускусный аромат, они распространяют божественное благоухание во все пределы мира, приводя в волнение всех влюбленных. Если в «Книге печалей» ʻАттар лишь указывал на онтологическую связь поэзии с устройством мироздания (элементы мироздания носят имена поэтов Фирдоуси, Шамси и др.) [Лахути, 2026, с. 599], то здесь эта связь предстает как актуально действующая. Мир уже наполнен благоуханием божественного, влюбленные уже в трепете — и всё это благодаря стихам ʻАттара. Поэт видит свою миссию в том, чтобы пропитать этот мир «мускусом» божествен-

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

ного знания, ведь только в поэтическом слове могут быть «явлены» смыслы из мира Тайн [Лахути, 2026, с. 604]. Более того, ʻАттар говорит о непрерывности, ежемгновенности этого рассыпания-явления тайн. Стих существует не в линейном времени, но в наличествующем «сейчас», когда прошлое уже наступило, а очертания будущего еще неясны. Важно, что именно каждый миг (*хар дам*) происходит новое «рассыпание» тайн. Это прямо отсылает нас к суфийскому понятию «момент времени» (*ал-вакт*). Для суфия ценен только текущий миг, в котором Бог обновляет творение. ʻАттар показывает, что его поэзия действует аналогично: каждый миг чтения рождает новый смысл. Поэтическое слово не просто описывает реальность, а особым образом упорядочивает ее каждый миг, являя собой ту самую роль поэзии «в созидании Вселенной» [Лахути, 2026, с. 598].

«Ведение смыслов» и проблема «прекрасной лжи»

Н. Ю. Чалисова и А. В. Смирнов, анализируя общеязыковое значение слова *ши'р* (поэзия), обращают внимание на его этимологическую связь с понятиями «знание» и «ве́дение»» «*Ши'р* — это такой тип знания, который можно было бы назвать ве́дением; "поэт" — ведун, человек, "чующий" "смыслы"» [Смирнов, Чалисова, 2000, с. 277]. Иными словами, в персидской традиции поэт изначально мыслился не как искусный «ремесленник», умело слагающий стихи, но как обладатель особой связи с высшим миром, который ʻАттар называл «миром Тайн». При этом он не обошел стороной вопрос о «наличии "прекрасной лжи"» [ар-Рази, 1997, с. 347] в поэзии, т. е. способности стихотворного языка представлять ложное в привлекательном свете.

Л. Г. Лахути приводит полный перевод и подробно разбирает 7-й рассказ из «Книги печалей» ʻАттара, посвященный проблеме правды и лжи в поэзии. Герой рассказа, Мухаммад ибн Хазин, утверждает, что поэзия обладает уникальной способностью преображать всё, к чему прикасается: «Если же кривда появится в стихе, / то, соприкоснувшись со стихом, она покажется красавицей» [Лахути, 2026, с. 601]. Важно подчеркнуть интересный факт: ʻАттар ссылается не просто на «приукрашивающую» силу поэзии, но на ее способность делать прекрасное еще более прекрасным. Это принципиально иной подход к пониманию поэтического искусства, чем сложившийся в придворной поэзии, где ложь являлась неотъемлемым элементом восхваления, а поэт, по словам Низами Арузи, сознательно «малое обращает в великое, а великое — в малое» [Лахути, 2026, с. 600]. Поэзия у ʻАттара — не инструмент для тонкой лести, не один из способов красиво выразить мысль, но посредник между человеком и истиной. Причем истиной такого свойства, что она являет себя единственно через иносказание и красоту поэтического слова.

В финале «Языка птиц» это понимание находит выражение в самоопределении поэта. С одной стороны, ʻАттар не скрывает гордости и восклицает: «Я рассыпаю жемчужины из океана Истины, / мною запечатаны все речи! Вот свидетельство!» [Приложение, бейт 4451]. ʻАттар не сочиняет стихи, а «рассыпает» уже готовые жемчужины из океана Истины (*бахр-и хакикат*) — то есть выводит на свет то, что существовало извечно.

Таким образом, позиция ʻАттара по отношению к собственному поэтическому дару оказывается парадоксальной лишь на первый взгляд. Он с равной искренностью и гордится своими стихами, и решительно отрекается от звания «поэт» в том значении, какое это слово приобрело в панегирической традиции. Однако ключ к разрешению этого мнимого парадокса лежит в понимании того, чтó именно становится для ʻАттара подлинным предметом гордости. Он гордится не мастерством стихосложения и не совершенством владения всеми поэтическими «инструментами» — т. е. тем, что составляет «техническую» сторону стихотворства. Предмет его гордости лежит в иной плоскости: это божественный источник, из которого рождаются стихи.

Эту мысль ʻАттар закрепляет в следующих двустишиях, которые сначала могут показаться исполненными самовосхваления, но при более пристальном прочтении обнаруживают совершенно иной смысл:

Как бы много я себя ни хвалил,
разве кто-то одобрит такую хвалу от меня?

Но право судящий сам признает мою ценность —
ведь свет моей полной луны не сокрыт!

Я поведал немногое о своем сокровенном,
красноречивый воздаст мне должное, без сомнения!
[Приложение, бейты 4452–4454].

Если бы ʻАттар восхвалял себя как стихотворца — то есть как искусного «ремесленника» слова и мастера иносказания,— его слова действительно были бы смешны. Однако он говорит совершенно об ином. Тот, кто справедлив и право судит (*мунсаф*),— будь то сам Бог или совершенный духовный наставник, обладающий способностью различать подлинное и мнимое,— видит ценность стихов ʻАттара не в их уникальной форме, а в том, что они являют истину. Действительно, как следует из приведенных двустиший, луна не гордится своим сиянием, она не прилагает усилий, чтобы все ее заметили, она просто светит, и этого достаточно. Равным образом и стихи ʻАттара не возвещают истину в том смысле, как мы привыкли ожидать от ученого текста, они не описывают истину, а являют ее непосредственно, вовлекая читателя в то состояние, в котором ложь становится онтологически невозможной.

О подлинном восхваляемом

Необходимо упомянуть еще один важный аспект поэтического творчества, характеризующий авторскую позицию ʻАттара. Пока придворные панегиристы воспевали «высокие качества» правителей, как наличествующие въяве, так и мнимые, он избрал своим «единственным восхваляемым мудрость» (*хикмат*), а собственное «устремление» (*химмат*) направил не на получение мирских благ, а на постижение высшей истины [Лахути, 2026, с. 602].

ʻАттар «отвращается от упраздненного и от восхваляемого», объявляя *мадх* (панегирик) упраздненным, а время стихов — временем мудрости

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

[Лахути, 2026, с. 602]. В финальных строках поэмы «Язык птиц» он развивает эту мысль и прямо обращается к читателю: «Не ищи в моей книге, о муж Пути, ни стихотворства, ни гордыни!» [Приложение, бейт 4436]. ʻАттар стремится обосновать собственное отношение к поэзии: если поэт славит правителя, то такое «стихотворство» — формальное мастерство, призванное возвысить автора в глазах его патрона, потешить тщеславие, дать повод для гордости, оно не служит истинной цели. Поэтическое искусство ценно не само по себе, а тем, что рождается от божественного вдохновения и отражает странствие души в поисках божественной мудрости. Это полностью подтверждает слова о том, что ʻАттару довольно того духовного устремления, которое посылает ему мудрость [Лахути, 2026, с. 602].

В контексте суфийского учения *химмат* означает не только личное устремление, но и «поддержку и благословение свыше», «духовную энергию, направляемую восхваляемым на поэта» [Лахути, 2026, с. 603]. В эпилоге ʻАттар описывает обретение духовной энергии от мира Тайн, прибегая к красивому иносказанию:

> Я столько сжигал себя, словно светильник,
> чтобы подобно свече озарить мир!
>
> Словно ниша светильника в дыму моя голова,
> доколе райская свеча будет возжигать мой светильник?!
>
> [Приложение, бейты 4465–4466].

С одной стороны, упоминание ниши (*мишкат*) непосредственным образом отсылает к суре «Свет»: «Аллах — свет небес и земли. Его свет — точно ниша; в ней светильник; светильник в стекле…» [Коран, 1986, 24:35]. С другой — важно не упустить одну деталь: ʻАттар говорит не о светильнике в нише, а о «нише светильника» (*мишкат-и чирах*), и это для него принципиально важно. Здесь «ниша» понимается не как некое углубление в стене, а как особого вида футляр, некая материальная оболочка, которая одновременно и оберегает светильник от ветра [Лахути, 2025, с. 139], но и тем самым заслоняет его от мира. Именно эта двойственная природа ниши — защита и преграда одновременно — становится значимой для понимания ʻАттара. В «Божественной книге» он разворачивает рассуждение о душе человека:

> Душа твоя — светоч в пустыне,
> которому ниша тела стала заслоном.
>
> Когда эта ниша удалится, то пустыня
> станет вечно сиять как солнце [ʻАттар, 2022а, с. 378–379].

В «Языке птиц» разум поэта, затуманенный и как бы наполненный «дымом» (*дуд*), оказывается преградой, которую необходимо преодолеть. «Дым в голове» выступает иносказанием суеты, сомнений и иллюзорности привязанностей к этому миру — всего того, что застилает разум и мешает чистому свету истины изливаться беспрепятственно. Таким образом, голова поэта, подобно нише светильника (а не светильнику в нише), пребывает

в дыму от мирских забот. Однако райская свеча — божественное вдохновение — дарует ему свет, которым он делится со всеми, кто готов его услышать. Эта мысль подкрепляется онтологической посылкой всего двустишия: светильник, с которым олицетворяет себя ʻАттар, не может светить сам по себе, ему необходим внешний, божественный источник, дарующий огонь, который «возжигает» его.

Далее ʻАттар закономерно отвергает пустые рассуждения о Боге, не подкрепленные подвижничеством, и утверждает: «дело мужей — очищение от своего “Я”» [Приложение, бейт 4474]. Если предмет восхваления — мудрость, поэт не вправе называть себя истинным действователем на ниве поэзии — он должен стереть свою личность, стать чистым голосом истины. Этот тезис находит логичное завершение в кульминации поэмы: тридцать птиц (*си мург*) видят в царе-Симурге, как в зеркале, себя и исчезают в нем, понимая, что они и есть Симург. ʻАттар следует по тому же пути — он как бы «стирает» авторское «Я», чтобы его слово было не панегириком, а самой явленностью божественного.

Последовательное сопоставление тезисов, озвученных Л. Г. Лахути, с текстом «Языка птиц» показывает их полную состоятельность. ʻАттар действительно наполняет модель «поэт — восхваляемый» новым содержанием: воспевается свет мудрости, а не правитель, *химмат* понимается как инспирация особого рода, исходящая из мира трансцендентного, соединяющая с ним поэта и к нему же устремленная, а подлинное восхваление требует «очищения» от авторского «Я».

От «языка слов» к «языку состояния»

Опираясь на рассуждения ʻАттара в «Книге печалей», Л. Г. Лахути начинает с тезиса о двух принципиально различных типах речи в суфийской традиции: язык слов (*забан-и кавл*) и язык состояния, или озарения (*забан-и хал*). Соответственно под понятием *хал* в суфийской теории принято обозначать «“моментальное” духовное озарение мистика в процессе лицезрения высшей реальности» [Кныш, 2004, с. 352]. Это состояние невыразимо средствами обычного языка, поэтому суфийская поэзия использовала особый язык, способный передать этот опыт.

Основное различие между обычной речью и языком озарения ʻАттар прямо фиксирует в «Книге печалей»: «На языке слов это бывает лживо, однако / на языке состояния это правда и благо» [Лахути, 2026, с. 607]. Мистическое переживание, по мысли поэта, не поддается адекватному описанию словами обычного языка — оно требует иного выражения на «языке состояния». Та же оппозиция воспроизводится и в поэме «Язык птиц». Ее название — «Язык птиц» — прямо отсылает к дару пророка Сулаймана, который понимал язык зверей и птиц [Коран, 1986, 27:16]. Однако у ʻАттара этот мотив приобретает суфийское измерение: язык птиц становится средством выражения сокровенной истины, доступной лишь избранным.

Язык озарения, о котором пишет ʻАттар, не является результатом сознательного творчества — он возникает в ответ на особое состояние (*хал*), переживаемое поэтом. В отличие от обычной речи, которая подчиняется воле

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

говорящего и правилам риторики, этот язык прорывается наружу помимо воли человека. В финале «Языка птиц» ʻАттар описывает творческий процесс именно как вынужденное, неконтролируемое «излияние» слов:

> Я говорил своему сердцу: «О многоречивое,
> доколе будешь говорить?! Умолкни и ищи Тайн!»
>
> Оно ответило: «Я утопаю в огне, не порицай меня!
> Я сгорю дотла, если не буду говорить!
>
> Океан моей души вскипает сотней волн,
> могу ли смолкнуть хоть на час?!»
>
> [Приложение, бейты 4468–4469]

Поэт не сочиняет стихи в привычном для нас смысле — он не может молчать, потому что состояние озарения, охватившее его, подобно пламени выжигает в его сердце все желания, кроме потребности слова. Диалог ʻАттара с собственным сердцем показывает, что поэтическое творчество для него оказывается не свободным волеизъявлением, а подчинением внутреннему императиву: сердце поэта сгорит дотла, если ему не дадут говорить. «Океан души» (*бахр-и джан*) ʻАттара, который «вскипает сотней волн», — иносказание предельной интенсивности переживания, не подвластного воле говорящего.

Как следствие, *маснави* «Язык птиц», т. е. книга, написанная на языке озарения, требует особого отношения и способа прочтения: одного лишь последовательного осмысления недостаточно, оно должно быть дополнено экзистенциальным переживанием текста. Вот что ʻАттар пишет о необходимых качествах читателя: «Мяч счастья доводит до Дворца тот, / кто глазами страдания смотрит на него!» [Приложение, бейт 4438], и далее: «Если не станет твоей силой недостижение желаемого, / разве оживет твое смятенное сердце?» [Приложение, бейт 4434]. Чтобы понять поэму, читателю важнее не тщательно разбирать каждый элемент повествования, но самому испытать то состояние страдания и тоски по Богу, о котором говорит ее автор. Следом ʻАттар предлагает читателю: «Минуй отрешение от мирского и путь [подвижника]! / Страдание нужно, страдание и опытность!» [Приложение, бейт 4439]. Формальная аскеза, внешнее благочестие в понимании поэта — лишь пропедевтика; подлинное понимание поэтического текста достигается только через опыт страдания.

Более того, стихи, рожденные из состояния озарения, обладают свойством преображать читателя. Они прямо воздействуют на сердце, выводя его из состояния *гафлат* (небрежения Богом и беспечности). ʻАттар возвещает: «От этих слов, если ты и спал всю долгую жизнь, / вмиг пробудится твое сердце для познания Тайн!» [Приложение, бейт 4463]. В этом и заключается главная ценность и цель суфийской поэзии: не научить, а пробудить душу, не описать искомое суфием состояние, а благодаря силе поэтического слова вызвать его у читателя.

Пророк и поэт: границы невыразимого в слове

В статье Л. Г. Лахути обращается к фундаментальному для исламской традиции различению между поэтическим словом и Божественным откровением. Она приводит важное замечание В. И. Брагинского о том, что ритмизованные фрагменты, встречающиеся в тексте Корана, вовсе не свидетельствуют о том, что это — так называемый «продукт сознательного стихотворчества» [Лахути, 2026, с. 604]. ʻАттар видит основание различия слова поэтического и пророческого в том, что поэзия упорядочена и подчинена — мере и размеру (*вазн*). Создание стиха можно уподобить плавке золота, где каждый его элемент тщательно отмерен и взвешен. Пророческое слово, по мнению ʻАттара, обладает особым свойством. Оно несет божественную истину, которая не может быть измерена (*маузун*) и без существенных смысловых потерь помещена в поэтический размер благодаря мастерству стихотворца, ведь источник пророчества — Божественное откровение, а не ограниченная человеческая природа с ее поэтическим даром (*таб*ʻ) [Лахути, 2026, с. 606].

В «Языке птиц» ʻАттар, напротив, настаивает на ценности своей книги, видя ее главное достоинство в поэтической упорядоченности и «взвешенности», и вместе с тем признает, что она *не должна* восприниматься только как поэтическое произведение. Сам ʻАттар пишет финальные строки *масснави*, совершенно не претендуя на пророческий статус, однако, по сути, он осмеливается говорить о том, что́ пророческое слово всегда оставляло невыразимым. «Эта книга — украшение времен, / в ней обретет пользу и избранный, и простой» [Приложение, бейт 4445],— говорит ʻАттар о своих стихах. Очевидно, что поэзия в его глазах выполняет функцию, сходную с пророческой миссией: она несет истинное знание, обращена ко всем людям, независимо от их учености и социального положения, и дарует пользу каждому, кто готов ее воспринять. Но если пророк говорит от имени Бога, то ʻАттар, рассуждая о путях и способах богопознания, исходит из личного опыта — душевной боли, страдания и томительного стремления к встрече с Богом.

Еще одна важная область пересечения пророческого и поэтического слова выявляется через отношение к имени, т. е. к тому, что может быть поименовано или же должно пребывать безымянным. В «Божественной книге» (*Илахи-нама*) ʻАттар проводит принципиальное различие:

> Владыка, который, чтобы прославить Адама,
> открыл ему имена всех вещей на свете,
>
> Открыл Мухаммаду — само именуемое,
> поэтому сделал его неграмотным и бедным [ʻАттар, 2022а, с. 40].

Дарованная Пророку через архангела Джабраила истина превышает любую меру, именно поэтому он и стал «печатью пророков», хотя оставался неграмотным и не владел поэтическим словом [Лахути, 2026, с. 604]. Итак, пророк выходит за пределы того, что можно как-то именовать, к безымянности. Поэты, в том числе и ʻАттар, напротив, остаются в пространстве стиха и связаны необходимостью именовать вещи. Нет ничего удивительного в том, что ʻАттар пытается пробиться к божественной тайне (*сирр*) в своей родной стихии поэтического. Он пишет: «Если бы кто-то заледеневший уви-

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

дел эту книгу, / словно огонь, вырвался бы, ликуя из-за завесы» [Приложение, бейт 4446]. Здесь основную смысловую нагрузку несет суфийское понятие *парда*, т. е. череда многочисленных завес, которые отделяют человека от Бога. Добиться мгновенного совлечения этих завес невозможно, нужно постепенно прикладывать усилия, привлекая все возможные средства, в том числе и поэзию.

Однако поэзия не способна существовать без именования: каждый стих — это череда имен, сравнений, иносказаний. ʻАттар приоткрывает завесы, но не отбрасывает их полностью, потому что сам акт говорения уже создает новую завесу из слов, ту границу, которую поэзия не властна переступить. В этом отношении очень показательно замечание О. О'Мэлли, автора монографии "The Poetics of Spiritual Instruction: Farid al-Din ʻAttar and Persian Sufi Didacticism": «[…]"Беседа птиц" — это история о слове, его силе и пределах. Речи удода побуждают к странствию к Богу, невыразимому в языке, и его назидательные истории увлекают читателей и слушателей в ту сферу, которую само слово никогда не сможет объять» [O'Malley, 2023, с. 128].

Таким образом, финал «Языка птиц» представляет собой не просто логическое завершение сюжета о путешествии птиц, но перерастает в рефлексию о возможностях поэтического слова, когда возникает необходимость говорить о божественной истине. Л. Г. Лахути показывает, что водораздел между пророчеством и поэзией проходит там, где речь заходит о «мере» и «измеряемом». Пророк говорит о том, что совершенно, бесконечно и не соизмеримо ни с чем, поэт же — о том, что можно измерить, облекая это в форму и укладывая в поэтический размер. ʻАттар пытается преодолеть этот водораздел через максимальное напряжение душевных сил, боль и самоотречение, используя особым образом организованный поэтический язык.

Заключение

Сопоставление начального раздела эпилога поэмы «Язык птиц» («Завершение книги») с выводами Л. Г. Лахути позволяет наглядно подтвердить уникальность позиции Фарид ад-Дина ʻАттара как суфийского поэта и мыслителя. Он прекрасно знает нормативную поэтику своего времени и глубоко погружен в суфийскую проблематику. Однако его дарование проявляется в сознательном выходе за установленные рамки — не ради того, чтобы отвергнуть канон, а для того, чтобы наполнить его суфийским содержанием.

Для ʻАттара стихи перестают быть «украшенной речью» в узком смысле *бади'*. Они обретают иную природу: это речь, исходящая из запредельного и возвращающая к запредельному. Формально подчиняясь размеру, поэтическое слово говорит о том, что всякую меру превышает. ʻАттар использует «прекрасную ложь» поэтической аллегории, чтобы явить истину, которая требует от читателя не эстетического созерцания, а душевного соучастия, и потому он говорит: «Надобен жаждущий муж, у кого нет ни пищи, ни сна, / тот жаждущий, что до конца веков не обретет воды!» [Приложение, бейт 4441].

Ключевой характеристикой подлинного восприятия поэзии становится состояние непреходящей духовной жажды. Строки о «жаждущем до конца

веков муже» задают метафизический вектор всей поэзии ʻАттара. Жажда, боль и принципиальная невозможность насыщения — это не бедственное, а благословенное состояние ищущего Бога. Истинная поэзия, согласно ʻАттару, призвана не утолять эту жажду, но неудержимо усиливать ее. В этом и заключается преодоление нормативной поэтики: ʻАттар не стремится изменить форму поэтического высказывания, но показывает, что скрывается за его пределами.

В эпилоге «Языка птиц» нашел последовательное подтверждение тезис о принципиальном различии языка слов и языка озарения. Поэт отталкивается от определения их свойств в «Книге печалей», а затем через самоопределение как «мужа состояния» приходит к призыву читать поэму «глазами страдания». ʻАттар создает не просто поэтическое произведение, но пространство мысли, в котором читатель может приобщиться к тому состоянию, в котором пребывал сам поэт, когда писал стихи [Лахути, 2026, с. 611].

Именуя себя «печатью поэтов», что находит отражение в следующем двустишии: «Запечатаны тобой, словно свет солнцем, / “Язык птиц” и “Стоянки птиц”!» [Приложение, бейт 4428], ʻАттар не дерзает претендовать на статус «печати пророков» (*хатм ал-анбийа*). Ведь в случае Мухаммада, носящего это почетное прозвание, речь идет об установлении предела ниспосланию откровения, а ʻАттар финальными строками «Языка птиц» «запечатывает» такую поэзию, как у него. С ним трудно не согласиться: поэзия ʻАттара оказывается чем-то большим, чем привычное всем искусство стихосложения — она почти приближается к зикру, становясь свидетельствованием о едином и единственном Боге. И в этом смысле *маснави* «Язык птиц» воспринимается уже не просто как поэтическое сочинение, но как подтверждение того факта, что человеческое слово может дерзнуть обратиться к тому, что невыразимо средствами языка, и затем, указать путь к сфере, лежащей за пределами рационального постижения.

Предложенное в статье развитие теоретических построений Л. Г. Лахути демонстрирует возможности так называемого комплексного анализа, сочетающего филологический анализ текста с герменевтическим подходом. Перспективным направлением в изучении метапоэтики ʻАттара представляется расширение корпуса исследуемых текстов за счет других его поэм, а также сопоставление их с поэтическими концепциями Джалал ад-Дина Руми (1207–1273) и Абд ар-Рахмана Джами (1414–1492). Такой компаративный подход даст возможность проследить эволюцию суфийского поэтического мировоззрения на протяжении XIII–XIV вв.

Ниже, в Приложении приводится полный перевод начального раздела эпилога под названием «Завершение книги» (бейты 4424–4476), выполненный по критическому изданию Казима Дизфулийана [ʻАттар-и Нишабури, 1392 [2013/2014], с. 257–259]. К работе над переводом также привлекалось критическое издание поэмы под редакцией Мухаммада-Ризы Шафиʻи Кадкани [ʻАттар-и Нишабури, 1389 [2010/2011]] и полный перевод поэмы на английский язык П. Эвери [ʻAṭṭār, 1998]. Коранические цитаты по преимуществу приводятся в переводе И. Ю. Крачковского [Коран, 1986] с сохранением орфографии оригинала.

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

Приложение

Фарид ад-Дин ʻАттар

Язык птиц

Окончание книги

Рассыпáл ты, ʻАттар, по всему миру[1]
каждый миг дары мускусного мешочка Тайн![2]

4425. Из-за тебя полны благоухания пределы мира!
Из-за тебя полны волнения влюбленные мира![3]

Порой пой об абсолютной любви,
порой играй мелодию лада влюбленных![4]

Твои стихи даровали влюбленным богатство[5],
влюбленным навеки даровали это убранство!

---

[1] Дары (в ориг. *нисар*) — в букв. значении: «рассыпал нисар». Нисаром называют монеты или драгоценные камушки, жемчуг; его бросали под ноги на празднествах, свадебных церемониях, встречах высоких гостей [Диххуда, 1372 [1993/1994], т. 13, сл. ст. «нисар», с. 19743]. В иносказательном смысле: ʻАттар — «изготовитель благовоний», «аптекарь» (как гласит его поэтический псевдоним) — наполнил весь мир благоуханием божественного знания.

[2] Мускусный мешочек Тайн (*нафа-йи асрар*) — иносказательное уподобление божественных тайн мускусному мешочку, наполненному ароматом высших смыслов, который распространяет благоухание благодаря поэтическому дару ʻАттара. В прямом значении: *нафа* — мешочек размером с апельсин, находящийся у самца китайской кабарги под кожей на животе, имеющий отверстие, из которого выделяется мускус, коричневое маслянистое вещество с очень приятным ароматом [Диххуда, 1372 [1993/1994], т. 13, сл. ст. «нафа», с. 19623–19624]. В иносказательном: подобно тому, как неявлен воочию источник мускуса (железа кабарги), также сокрыт источник истинного знания (Бог), но его воздействие («аромат») ощущается в мире повсюду.

[3] Влюбленные (*ушшак*) — одно из важнейших понятий суфийского лексикона ʻАттара: именование суфийских подвижников, посвятивших себя служению одному единственному Возлюбленному (Богу).

[4] Лад влюбленных (*парда-йи ушшак*) — отсылка к названию одного из двенадцати музыкальных ладов (макамов), который часто используется в качестве сопровождения при чтении Корана [Диххуда, 1372 [1993/1994], т. 10, сл. ст. «ушшак», с. 14019]. ʻАттар вводит этот термин, чтобы показать, что его поэма — это не просто рифмованный текст, а мелодия, исполняемая в «ладе влюбленных», который отличается эмоциональным и страстным звучанием, создавая у слушателей состояние любовной тоски по Богу.

[5] Богатство (*сармайа*) — в буквальном значении: «капитал, имущество». Перс. *сармайа* этимологически связано с понятиями *сар* («голова») и *майа* («основа, суть, закваска»), но важно иметь в виду один нюанс: *майа* — это основной капитал (*ра'с ал-мал*), а *сармайа* — это тот процент (прибыль), который получается, если его не тратить [Диххуда, 1372 [1993/1994], т. 8, сл. ст. «сармайа», с. 12008]. В данном контексте это понятие толкуется иносказательно, обозначает духовный «капитал» (веру, любовь, послушание), который можно приумножить или потерять.

Запечатаны тобой, словно свет солнцем[6],
«Язык птиц» и «Стоянки птиц»![7]

Эти стоянки — путь изумления,
или, может быть, Диван смятения!?[8]

4430. Охваченный болью[9] войди в этот Диван,
Душу предав страданью, войди в этот дворец![10]

На таком ристалище, где исчезает душа,
да и само ристалище становится незримым —

Если не ступишь на него охваченным болью,
даже и пылинки тебе на нем не увидать!

Когда скакун твоей боли двинется[11],
если двигается [вперед], двигайся охотно!

---

[6] Запечатаны (*хатм шуд*) — именной компонент глагола, понятие «печать» (*хатм*), включает два основных значения: 1) запечатывание, закрытие — сосуда (глиной или воском), письма (печатью), а также метафорически — сердца и слуха человека. См. суру «Корова»: «Наложил печать Аллах на сердца их и на слух» [Коран, 1986, 2:6(7)]; 2) завершение, доведение до конца — книги, дела и т. п. [Диххуда, 1372 [1993/1994], т. 6, сл. ст. «хатм», с. 8371–8372]. Здесь ʻАттар проводит параллель: эти строки, завершая маснави «Язык птиц», «запечатывают» и поэтическое слово, как в свое время пророк Мухаммад наложил печать на пророческую миссию, став «печатью пророков» (*хатм ал-анбийа*) (см. также: [ʻАттар, 2022б, с. 923]).

[7] «Язык птиц» и «Стоянки птиц» (*Мантик ат-тайр ва Макамат-и туййур*) — два варианта названия одной и той же поэмы. *Мантик ат-тайр* прямо отсылает к беседам птиц, составляющим сюжетное ядро поэтического текста, и восходит к коранической истории о пророке Сулаймане с его даром понимать язык зверей и птиц. См. суру «Муравьи»: «И унаследовал Сулайман Дауду и сказал: “О люди, научены мы языку птиц, и даровано нам все! Поистине, это — явное преимущество!”» [Коран, 1986, 27:16]. *Макамат-и туййур* непосредственно указывает на череду «стоянок», этапов на суфийском пути к Богу, которые у ʻАттара соответствуют семи долинам в следующей последовательности: искание (*талаб*), любовь (*ʻишк*), обретение знания (*маʻрифат*), ненуждаемость (*истигна’*), достижение единства (*тавхид*), растерянность (*хайрат*), нищета и гибель (*факр ва фана’*) (подробный разбор см.: [Федорова, 2023, с. 136–153]).

[8] Диван (*диван*) — в букв. значении: книга или тетрадь, сборник, полное собрание стихов конкретного поэта, в иносказательном — полнота всего (подробнее см: [Диххуда, 1372 [1993/1994], т. 7, сл. ст. «диван», с. 10058–10062]).

[9] Боль (*дард*) — центральное понятие суфийского поэтического словаря, объединяющее сразу три значения: «страдание» как таковое, «боль» и «страстное стремление к Богу». В поэмах ʻАттара это состояние описывается как желанное для персонажей, соединяющее в себе муку и ликование от предчувствия встречи с Богом [Саджжади, 1383 [2004/2005], сл. ст. «дард», с. 382].

[10] Дворец (*айван*) — здесь употреблено в значении «диван», поэтому поэт также намекает на то, что, как только читатель погрузится в его стихи, это будет сопряжено со страданием и болью [ʻAṭṭār, 1998, с. 539].

[11] Скакун твоей боли (*дулдул-и дарди*) — развернутое иносказание: если боль, подобно скакуну, гонит тебя вперед, не нужно ей противиться, это необходимое условие продвижения по суфийскому пути. Образ восходит к суфийской практике принятия страдания как важного этапа духовного совершенствования. В его основе — история

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

Если не станет твоей силой недостижение желаемого,
разве оживет твое смятенное сердце?

Обрети боль, ведь боль — твое лекарство,
твоя боль — лекарство для души в обоих мирах!

Не ищи в моей книге, о муж Пути[12],
ни стихотворства, ни гордыни![13]

Смотри на эту мою тетрадь глазами страдания,
чтобы поверить хоть одной сотой моих страданий!

Мяч счастья доводит до Дворца тот,
кто глазами страдания смотрит на него!

Минуй отрешение от мирского и путь [подвижника]![14]
Страдание нужно, страдание и опытность!

Тому, у кого есть боль, да не будет лекарства!
У того, кто ищет лекарства, да не будет души!

Надобен жаждущий муж, у кого нет ни пищи, ни сна,
тот жаждущий, что до конца веков не обретет воды!

Кто не обрел аромата от этих речей,
от пути влюбленных ничего и на волосок не обретет.

Тот, кто их прочел, стал мужем дела,
и тот, кто их постиг — обрел благой плод.

Люди формы тонули в моих рассказах,
люди смысла стали причастны моим тайнам[15].

о пророке Мухаммаде и его серой мулице Дулдул, которую он подарил имаму ʻАли. Согласно преданию, это было необычайно выносливое и преданное животное, сопровождавшее ʻАли в битве при Сиффине [*The Encyclopaedia of Islam*, 1991, т. 2, сл. ст. «дулдул», с. 624].

[12] Муж Пути (*мард-и рах*) — излюбленное поэтом именование суфийского подвижника, который достиг высот в аскезе и обуздал свой *нафс*, страсти и порочные устремления (см.: [ʻАттар, 2022б, с. 921]).

[13] Полустишие приводится по версии рукописи, изданной М.-Р. Кадкани [ʻАттар-и Нишабури, 1389 [2010/2011], с. 267]. В издании Дизфулийана мы читаем *гибри* («зороастризм, религия магов»), что графически похоже на *кибри* («гордыня»), но не подходит по смыслу.

[14] Полустишие приводится по версии рукописи, изданной М.-Р. Кадкани [ʻАттар-и Нишабури, 1389 [2010/2011], с. 267]. Дизфулийан предлагает здесь *садиги* («простота»), тогда как по контексту предпочтителен вариант *салики* (букв. «движение по пути духовного совершенства»), предлагаемый Кадкани. Отрешение от мирского (*захиди*) и путь [подвижника] (*салики*) — два взаимосвязанных понятия суфийской теории и практики: ʻАттар призывает не останавливаться на внешней, формальной аскезе, преодолеть «путь подвижника» с его дисциплинарными практиками и вступить в ряды «влюбленных» в Бога.

[15] В бейте актуализируется важнейшее для мировоззрения ʻАттара соотношение «внешнее — внутреннее» или «явное — скрытое». В «Языке птиц» ʻАттар выстраивает два смысловых плана — явный, в котором птицы отправляются на поиски царя Си-

Эта книга — украшение времен,
в ней обретет пользу и избранный, и простой![16]

Если бы кто-то заледеневший увидел эту книгу,
словно огонь, вырвался бы, ликуя из-за завесы[17].

У моих стихов удивительное свойство,—
каждый миг они даруют бóльшую пользу!

И если много раз доведется тебе их читать,
несомненно, каждый раз они будут нравиться все больше!

С этой невесты, таящейся под покровом прелести[18],
иначе как одна за другой не спадет завеса!

Таких стихов, что пришли от меня, себя забывшего,
ничей калам до Дня Суда не выведет на бумаге!

Я рассыпаю жемчужины из океана Истины,
мною запечатаны все речи! Вот свидетельство!

Как бы много я себя ни хвалил,
разве кто-то одобрит такую хвалу от меня?

Но право судящий сам признает мою ценность —
ведь свет моей полной луны не сокрыт!

Я поведал немногое о своем сокровенном,
красноречивый воздаст мне должное, без сомнения!

В том, что я рассыпал для людей,
я пребуду до дня Суда, если меня и не будет!

мурга, и скрытый, в котором души странствуют в поисках Бога. Поэтому «люди формы» (*ахл-и сурат*), останавливаясь только на явном плане, читают ее как красивую историю о путешествии птиц, не продвигаясь дальше, тогда как «люди смысла» (*ахл-и ма'ни*), способны соотнести оба плана, увидеть ее истинный смысл.

[16] Понятия «простой» (*'амм*) и «избранный» (*хасс*) могут передавать разные оттенки смысла в зависимости от контекста их противопоставления: 1) простолюдин и представитель знати; 2) простак и ученый муж; 3) ученик, постигающий основы суфийской науки и опытный наставник (см. в том числе: ['Аттар, 2022б, с. 898, 1095]). Здесь речь идет об умении 'Аттара придумывать истории, доступные пониманию самых разных людей (подробнее см.: [Федорова, 2023, с. 61–63]).

[17] Завеса (*парда*) — ключевое понятие суфийского учения о познании Бога, так называемая преграда между Истинным (*хакк*) и творением, а также препятствие, которое находится между влюбленным (суфием) и Возлюбленным (Богом), разделяя их, и с точки зрения Возлюбленного является необходимым элементом пути [Саджжади, 1383 [2004/2005], сл. ст. «парда», с. 212]. Тема совлечения завесы восходит к Корану, см. суру «Каф»: «И возгласили в трубу: это — день обещанный! И пришла всякая душа, а с нею погонщик и свидетель. Был ты в небрежении об этом, и Мы сняли с тебя твой покров, и взор твой сегодня остр» [Коран, 1986, 50:20(21)–21(22)]. Здесь: чтение поэмы по воздействию на слушателя сопоставлено с силой прозрения, способной совлечь эту завесу и приблизить к истине.

[18] Полустишие приводится по версии рукописи, изданной М.-Р. Кадкани ['Аттар-и Нишабури, 1389 [2010/2011], с. 268].

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

На устах людей до дня Счета[19]
будет память обо мне! Этого памятника довольно!

Хоть бы распались все эти девять сфер[20],
не пропадет ни точки из этого собрания!

Если кому-то эта книга укажет Путь,
тогда перед ним падет завеса!

Если он обретет успокоение благодаря ей,
да помянет он в молитве рассказчика!

4460. Я рассы́пал розы из этого сада[21],
помяните меня добром, друзья!

Каждый на свой особый лад, что был,
явил себя в сиянии — и быстро ушел[22].

Несомненно, я и сам, как те ушедшие,
явил спящим птицу души в ее сиянии.

От этих слов, если ты и спал всю долгую жизнь,
вмиг пробудится твое сердце для познания Тайн![23]

Несомненно, дело мое возвысится,
придет конец моим бедам и горестям!

4465. Я столько сжигал себя, словно светильник[24],
чтобы подобно свече озарить мир!

[19] День Счета (*руз-и шумар*) — речь идет о Дне воскрешения мертвых и Суда.

[20] Девять небесных сводов (*нух тарам*) — речь идет о так называемых девяти сферах, окружающих Землю. По семи из них, ближайшим к Земле, движутся звезды-планеты, за ними следует восьмая — сфера неподвижных звезд, на которой находятся зодиакальные созвездия, а за ней высшая небесная сфера, девятое небо — Престол Божий (*'арш*), лежащая за пределами материального мира ['Аттар-и Нишабури, 1392 [2013/2014], с. 271].

[21] Сад (*бустан*) — в буквальном переводе «место, откуда исходит множество ароматов» [Диххуда, 1372 [1993/1994], т. 3, сл. ст. «бустан», с. 4404]. Здесь: иносказательное именование поэмы «Язык птиц»; в ней каждое слово «благоухает» смыслом.

[22] Издатель поэмы К. Дизфулийан предполагает, что в бейте 'Аттар намекает на ученых мужей прошлого: они выразили в своих сочинениях лишь малую часть божественных истин и исчезли из памяти ['Аттар-и Нишабури, 1392 [2013/2014], с. 509].

[23] Вероятно, речь идет о практике преодоления *гафлат* — состояния «небрежения, невежества, беспечности и забывчивости», «закрытости» от истины [Диххуда, 1372 [1993/1994], т. 10, сл. ст. «гафлат», с. 14774]. Этот процесс ал-Газали называл «пробуждением сердца от сна небрежения [Богом]» и первым этапом на суфийском пути богопознания (цит. по: [Насыров, 2009, с. 263]). Здесь иносказание: стихи 'Аттара обладают этим свойством пробуждения: они не просто *говорят* о необходимости прервать долгий сон неведения, они прямо *воздействуют* на сердце читателя.

[24] Непрямая отсылка к суре «Свет»: «Аллах — свет небес и земли. Его свет — точно ниша; в ней светильник; светильник в стекле…» [Коран, 1986, 24:35]. Здесь 'Аттар переосмысливает этот аят: светильник — это сам поэт, который «сжигает себя», воспламеняясь от райского огня, чтобы расплавить собственное «Я» и отдать миру свет Истины.

Словно ниша светильника в дыму моя голова,
доколе райская свеча будет возжигать мой светильник?!

Днем покидала еда, ночью не приходил сон,
от огня сердца не осталось влаги в печени![25]

Я говорил своему сердцу: «О многоречивое[26],
доколе будешь говорить?! Умолкни и ищи Тайн!»

Оно ответило: «Я утопаю в огне, не порицай меня!
я сгорю дотла, если не буду говорить!

4470. Океан моей души вскипает сотней волн,
могу ли смолкнуть хоть на час?!»

Ни перед кем я этим не хвалюсь,
это просто мое дело!

Хотя эта боль не покидает сердце,
сколько еще говорить, ведь я не муж этого!

Все это — пустые разговоры[27],
дело мужей — очищение от своего «Я»![28]

От сердца, что занято пустословием,
чего же ожидать?! Ведь слова износились!

[25] Печень, лишенная влаги — один из важнейших топосов персидской суфийской поэзии. Один из его синонимов — «жаждущая или иссохшая печень» (*тишна джигар*) — иносказание для обозначения пылкого желания, страстной тоски, сильной духовной жажды, мучительного страдания [Диххуда, 1372 [1993/1994], т. 4, сл. ст. «тишна джигар», с. 5917] (подробнее о семантике этого топоса см.: [Аттар, 2022б, с. 1024]).

[26] Многоречивое (*пур-гуи*) — один из излюбленных эпитетов Аттара, которым он неоднократно характеризовал себя как стихотворца, см. его высказывание из «Книги скорби» (*Мусибат-нама*):

От предвечности, когда любовь свыклась с душой,
волнение любви сделало меня столь многоречивым!
Если от вина любви я утратил разум,
возможно ли, чтобы молчание стало моим уделом?!
(цит. по: [Федорова, 2023, с. 38]).

[27] Пустые разговоры или пустословие (*бихудиги*) — это понятие соединяет несколько толкований: состояние бессмысленности, ложности, а также поступки, лишенные каких-либо целей или пользы [Диххуда, 1372 [1993/1994], т. 3, сл. ст. «бихудиги», с. 4614]. Здесь: бессмысленные рассуждения о Боге, не подкрепленные подвижничеством. Противопоставление подлинного делания (*кар*) пустословию, разговорам о духовной жизни,— излюбленный прием поэта [Аттар, 2022б, с. 956].

[28] Очищение от своего «Я» (*аз мани палудиги*) — оборот, выстроенный вокруг понятия *палудиги*,— в букв. понимании означающем «очищение, удаление мути или осадка, делание ясным и прозрачным» [Диххуда, 1372 [1993/1994], т. 4, сл. ст. «палудиги», с. 4684]. Здесь иносказание: очищение не просто духовная практика, это процедура, направленная на изменение онтологического статуса подвижника: как винодел процеживает вино, чтобы отделить чистый напиток от осадка и взвеси, так и суфий должен очиститься от самости, эгоистических устремлений, чтобы быть готовым к богопознанию.

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

4475. Надобно сто раз расстаться с душой,
испросить прощения за всё это пустословие!

Доколе океану души вскипать волнами?!
Надобно пожертвовать душой — и он умолкнет![29]

Список литературы / References

1. ʻАттар-и Нишабури, Фарид ад-Дин Мухаммад ибн Ибрахим. *Мантик ат-тайр.* Мукаддама, тасхих ва таʻликат-и дуктур Мухаммад Риза Шафиʻи Кадкани. Чап-и 7. Тихран: Интишарат-и Сухан, 1389 [2010/2011] [ʻAṭṭār-i Nīshābūrī, Farīd al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Manṭiq al-ṭayr*: muqaddimah, taṣḥīḥ va taʻlīqāt-i duktur Muḥammad Riẓā Shafīʻī Kadkanī. Chāp-i 7. Tihrān: Intishārāt-i Sukhan, 1389 [2010/2011] (in Persian)].
2. ʻАттар-и Нишабури, Фарид ад-Дин. *Мантик ат-тайр: асар-и Фарид ад-Дин ʻАттар-и Нишабури (бар асас-и нусх-и Парис)*. Тасхих ва шарх-и Казим Дизфулийан. Тихран: Интишарат-и Тилайа, 1392 [2013/2014] [ʻAṭṭār-i Nīshābūrī, Farīd al-Dīn. *Manṭiq al-ṭayr: aṣar-i Farīd al-Dīn ʻAṭṭār-i Nīshābūrī bar asās-i nuskh-i Pārīs.* Taṣḥīḥ va sharḥ-i Kāẓim Dizfūliyān. Tihrān: Intishārāt-i Ṭalāyah, 1392 [2013/2014] (in Persian)].
3. ʻАттар, Фарид ад-Дин. *Божественная книга (Илахи-наме.* В 2 кн. Изд. подгот. Л. Г. Лахути. Кн. I. М.: Ладомир; ВРС, 2022a [ʻAttar, Farid al-Din. *Divine Book (Ilāhī-nāmeh)*. Transl. by L. G. Lakhuti. Book 1. Moscow: Ladomir; VRS, 2022a (in Russian)].
4. ʻАттар, Фарид ад-Дин. *Божественная книга (Илахи-наме).* В 2 кн. Изд. подгот. Л. Г. Лахути. Кн. II. М.: Ладомир; ВРС, 2022b [ʻAttar, Farid al-Din*. Divine Book (Ilāhī-nāmeh)*, trans. by L.G. Lakhuti. Book 2. Moscow: Ladomir;, VRS, 2022b (in Russian)].
5. Додыхудоева Л. Р., Рейснер М. Л. *Поэтический язык как средство проповеди: концепция «Благого слова» в творчестве Насира Хусрава*. М.: Наталис, 2007 [Dodykhudoeva L. R., Reisner M. L. *Poetry as a Means of Preaching: the Concept of the Good Word in Nasir Khusraw's Poetry*. Moscow: Natalis, 2007 (in Russian)].
6. *Коран*. Пер. с араб. и коммент. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука; ГРВЛ, 1986 [*Quran*. Transl. from Arabic and comment. by I. Yu. Krachkovskii. 2nd ed. Moscow: Nauka; GRVL, 1986 (in Russian)].
7. Кныш А. Д. *Мусульманский мистицизм: краткая история*. Пер. с англ. М. Г. Романова. СПб.: Диля, 2004 [Knysh A. D. *Islamic Mysticism: A Short History*. Transl. by M. G. Romanov. Saint Petersburg: Dilya, 2004 (in Russian)].
8. Лахути Л. Г. Поэзия, Божественный Закон и Божественный Престол: метапоэтика в маснави ʻАттара. *Ориенталистика*. 2026;9(3):595–613

[29] Пожертвовать душой (*джан фишандан*) — букв. «бросить душу/жизнь [под ноги]» [Диххуда, 1372 [1993/1994], т. 5, сл. ст. «джан фишандан», с. 6527]. В суфийском словаре ʻАттара «жертвование душой», как правило, означает не физическую смерть, а принесение души в дар Богу. Когда это жертвование состоялось и от «Я» не осталось следа, «океан души» (*бахр-и джан*) поэта перестанет бурлить волнами невысказанных слов и станет ровным гладким зеркалом, отражающим Бога.

[Lahuti L. G. Poetry, Law, and the Divine Throne: Metapoetics in ʻAttar's Masnavis. *Orientalistica*. 2026;9(3):000–000 (in Russian)].
9. Лахути Л. Г. ТЫ — Душа в темнице плоти: воззвание к человеку в поэме Аттара «Асрар-наме». *Ориенталистика.* 2025;8(1):136–152 [Lahuti L. G. You are A Soul in the prison of the flesh: An appeal to man in ʻAttar's poem "Asrar-nama". *Orientalistica.* 2025;8(1):136–152 (in Russian)].
10. Насыров И. Р. *Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция)*. М.: Языки славянских культур, 2009 [Nasyrov I. R. *The Foundations of Islamic Mysticism (Genesis and Evolution)*. Moscow: Languages of Slavic Cultures Publ., 2009 (in Russian)].
11. Федорова Ю. Е. *Странствие в познании: Опыт философского прочтения поэмы Фарид ад-Дина Аттара «Язык птиц»*. Отв. ред. А. В. Смирнов, Л. Г. Лахути. М.: Садра, 2023 [Fedorova Yu. E. *The Knowledge Journey: Experience of Philosophical Reading of Farid al-Din Attar's Poem "The Language of the Birds"*. Ed. by A. V. Smirnov & L. G. Lakhuti. Moscow: Sadra, 2023 (in Russian)].
12. ар-Рази, Шамс ад-Дин Мухаммад ибн Кайс. *Свод правил персидской поэзии (ал-Муʻджам фи маʻайир ашʻар аль-ʻаджам)*. Исслед., пер. с перс. и коммент. Н. Ю. Чалисовой. М.: Восточная литература, 1997 [al-Rāzī, Shams al-Dīn Muḥammad ibn Qays. *The Compendium of the Rules of Persian Poetry (al-Muʻjam fī maʻāyir ashʻār al-ʻajam)*. Transl. from Persian, ed. and comment. by N. Yu. Chalisova. Moscow: Vostochnaya Literatura, 1997 (in Russian)].
13. Шиммель А. *Мир исламского мистицизма*. Пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Раппопорт. 2-е изд., испр. и доп. М.: Садра, 2012 [Schimmel A. *Mystical Dimensions of Islam*. Transl. by N. I. Prigarina & A. S. Rappoport, 2nd ed., rev., corr. Moscow: Sadra, 2012 (in Russian)].
14. Чалисова Н. Ю., Смирнов А. В. Подражание восточным стихотворцам: встреча русской поэзии и арабо-персидской поэтики. *Сравнительная философия*. М.: Восточная литература, 2000. С. 245–345 [Chalisova N. Yu., Smirnov A. V. On Imitating Eastern Poets: The Confluence of Russian Poetry and Arabo-Persian Poetic Tradition. *Comparative philosophy.* Moscow: Vostochnaya Literatura, 2000, pp. 245–345 (in Russian)].
15. ʻAttar, Faridu'd-Din. *The Speech of the Birds. Concerning Migration to the Real. The Mantiqut-tair*. Presented in English by P. W. Avery. Cambridge: Islamic Texts Society, 1998.
16. O'Malley A. *The Poetics of Spiritual Instruction: Farid al-Din ʻAttar and Persian Sufi Didacticism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023.
17. Диххуда, ʻАли Акбар. *Лугат-нама*. В 14 т. Тихран: Интишарат-и Данишгах-и Тихран, 1372 [1993/1994] [Dihxudā, ʻAlī Akbar. *Luġat-nāma*. In 14 vols. Tihrān: Dānishgāh-i Tihrān, 1372 [1993/1994] (in Persian)].
18. Саджжади Джаʻфар. *Фарханг-и истилахат ва таʻбират-и ʻирфани*. Тихран: Тахури, 1383 [2004/2005] [Sajjādī, Jaʻfar. *Farhang-i iṣṭlāḥāt va taʻbīrāt-i ʻirfānī*. Tihrān: Ṭahūrī, 1383 [2004/2005] (in Persian)].
19. *The Encyclopaedia of Islam*. New ed. Vol. II: C–G. Ed. by B. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht. Leiden: E. J. Brill, 1991.

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

Информация об авторе

Федорова Юлия Евгеньевна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора философии исламского мира, Институт философии РАН; juliia_fedorova@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-8930-5892.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 09.03.2026; одобрена рецензентами 17.04.2026; принята к публикации 20.04.2026; опубликована 01.10.2026.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Yulia E. Fedorova — Ph. D. (Philos.), Senior Research Fellow, Department of Philosophy of the Islamic World, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; juliia_fedorova@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-8930-5892.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 09.03.2026; approved after reviewing 17.04.2026; accepted for publication 20.04.2026; published 01.10.2026.

The author has read and approved the final manuscript.

CHRONICLE
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



Personalia
Personalia

Reviews
Рецензии

CHRONICLE
Personalia
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ
Personalia

Original article Филологические науки
УДК 001(430)(092)
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-639-657

Аннемари Шиммель — легенда XX века

Наталья Ильинична Пригарина

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,
prigarina@gmail.com, https://orcid.org/0000-0003-1941-0467

Аннотация. В статье рассматриваются жизнь и научное наследие выдающейся немецкой исследовательницы Аннемари Шиммель (1922–2003), покинувшей нас почти четверть века назад. Однако ее уникальный вклад ученого, сумевшего интегрировать достижения восточной культуры в современный интеллектуальный дискурс, и сейчас не может не привлекать к себе внимания. Особое место отводится ее фундаментальному труду «Мир исламского мистицизма», переведенному на русский язык и выдержавшему несколько переизданий. Уточняются отдельные детали профессиональной карьеры Шиммель: от раннего увлечения арабскими сказками до работы в Министерстве иностранных дел Германии в годы Второй мировой войны и последующей профессорской деятельности. Подчеркивается вклад Шиммель в икбаловедение, в исследование поэзии Джалал ад-Дина Руми и ее роль «строителя мостов» между западной и мусульманской культурами. Автор делится личными воспоминаниями о встречах с А. Шиммель и историей подготовки русского перевода ее книги «Мир исламского мистицизма». Публикуются два письма, в которых отразилось удовлетворение Шиммель появлением русского перевода; в этих письмах видна и ее человеческая теплота, скромность, неутомимая энергия. В статье анализируется восприятие наследия Шиммель современными востоковедами и независимыми читателями, и те и другие отмечают новаторский характер ее научных подходов. Видно, как личный подвижнический труд исследовательницы повлиял на трансформацию западных представлений о духовных измерениях ислама, открывая его мистические и поэтические грани. Материал содержит библиографические сведения и иллюстрирует влияние Шиммель на развитие востоковедной науки.

Ключевые слова: А. Шиммель, Икбал, Руми, мистицизм, суфизм

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

© Пригарина Н. И., 2026
© Orientalistica, 2026

Для цитирования: Пригарина Н. И. Аннемари Шиммель — легенда XX века. *Ориенталистика*. 2026;9(3):639–657. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-639-657.

Научная статья Philology studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-639-657

Annemarie Schimmel: A Legend of the 20th Century

Natalia I. Prigarina

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, prigarina@gmail.com, https://orcid.org/0000-0002-9770-3049

Abstract. This article takes a look at the life and scholarly legacy of the remarkable German researcher Annemarie Schimmel (1922–2003), who passed away nearly a quarter of a century ago. Yet her unique contribution as a scholar who managed to bring the riches of Eastern culture into modern intellectual discourse still can't help but draw attention today. Special attention is given to her seminal work The Mystical Dimensions of Islam, which was translated into Russian and has been reprinted several times. The text clarifies certain details of Schimmel's academic career, from her early fascination with Arabic fairy tales to her work at the German Foreign Ministry during World War II and her subsequent professorial activities. The author emphasizes Schimmel's contributions to Iqbal studies, her research on the poetry of Jalal al-Din Rumi, and her role as a "bridge-builder" between Western and Muslim cultures. The author shares personal recollections of meetings with Annemarie Schimmel and the history of preparing the Russian translation of her book. Two letters are published, reflecting Schimmel's satisfaction with the appearance of the Russian translation of The Mystical Dimensions of Islam and revealing her human warmth, modesty, and inexhaustible energy. The article also analyzes the reception of Schimmel's legacy among contemporary orientalists and independent readers, who emphasize the innovative nature of her scholarly approaches. One can see how the scholar's personal dedication and selfless service influenced the transformation of Western perceptions of the spiritual dimensions of Islam, revealing its mystical and poetic aspects. The material contains bibliographic information and illustrates Schimmel's impact on the development of Islamic studies.

Keywords: A. Schimmel, Iqbal, Rumi, mysticism, Sufism

For citation: Prigarina N. I. Annemarie Schimmel: A Legend of the 20th Century. *Orientalistica*. 2026;9(3):639–657. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-9-3-639-657.

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

© Prigarina N. I., 2026
© Ориенталистика, 2026

Вступление

Как гуманитарная наука, востоковедение, несомненно, оказывает влияние на восприятие обществом ценностей «других», постепенно включая их достижения в культурный тезаурус современности. Во многом это происходит благодаря подвижническому служению науке таких исследователей, каким была Аннемари Шиммель.

Аннемари Шиммель сделала участниками современной интеллектуальной жизни тех, кого почитали и почитают на Востоке как пророков, святых, поэтов, мыслителей. Ее работы, посвященные Руми, Халладжу, Икбалу, Галибу и многим другим выдающимся представителям культуры Востока, были одинаково высоко оценены как западной, так и восточной интеллектуальной элитой — именно в таких случаях используют дежурную метафору «создания мостов между культурами».

Одним из заметных феноменов объективной сущности ее культурологических подходов стали разыскания в области исламского мистицизма, более конкретно — суфизма, который, относясь к сфере иррационального, становится предметом строгого научного описания, сделанного живым языком умного, опытного лектора.

К столетию со дня рождения А. Шиммель в Эрфурте проходило заседание, посвященное этому юбилею. На нем с обстоятельной и весьма эмоциональной лекцией под названием «Мистика и эстетика: Аннемари Шиммель и ее новаторский взгляд на ислам» выступил немецкий востоковед, арабист Ш. Вейднер. Он замечает: «Особый акцент в ее творчестве делается на исламском мистицизме и исламской эстетике. Спустя столетие было бы важно задаться вопросами о генеалогии этого образа ислама, о его нынешнем значении и содержащемся в нем новаторском потенциале» [Вейденер 2022, с. 168][1].

Как отмечает Ш. Вейднер, современное понимание мистицизма требует его мультидисциплинарного осмысления: «Тем не менее сегодня многое из того, на что ранее навешивался ярлык мистицизма, можно отнести к гуманитарным наукам, включая философию, психологию или этику. Как и в естественных науках, рациональность в мистицизме работает с моделями и гипотезами <…>. О том, как выглядели подобные модели и построения у мусульман, Шиммель рассказывает в своей классической книге “Мир исламского мистицизма”» [Вейднер, 2022, с. 176].

Но что важно, со временем книга Шиммель стала восприниматься не только, как научный труд, посвященный феномену мистицизма. В одной рецензии на книгу я нашла выразительный эмоциональный отклик непредвзятого читателя, изначально далекого от ислама: «“Мир исламского мистицизма” Аннемари Шиммель — сногсшибательная по качеству и сущности описываемого материала книга, переполненная ссылками, цитатами, новыми именами, примерами, рассказами, анализом и вдобавок снабженная

[1] В основу цитируемой статьи положена лекция, с которой автор выступил 23 апреля 2022 года в Эрфурте, в Лицее имени королевы Луизы, в честь столетнего юбилея Аннемари Шиммель, лекция была опубликована в виде статьи [Вейднер, 2022]. Цитаты из статьи приводятся в авторизованном переводе В. Королькова.

впечатляющей библиографией с комментариями. Она наносит сокрушительный удар невежеству. <…> Суфийская поэзия поразительным образом демонстрирует невероятную свободу, могущество полета, которых мы от ислама никак не ждем. Мне кажется, я могла бы весь журнал заполнить упоительными историями, нет им конца, поэтому просто почитайте книгу, если предмет вам интересен,— и дело с концом» [Mor, 2014].

Аннемари Шиммель: первое знакомство

Творческий путь Аннемари Шиммель (1922–2003) поистине соперничает с восточной сказкой. В этой статье мы расскажем о своем опыте общения с этой великой женщиной.

Исследования А. Шиммель представляют собой фундаментальный вклад в изучаемые области, а владение материалом — следствие ее феноменальных способностей (я как-то решилась спросить ее о методах ее хранения материалов, например, о ее картотеке. Работа с памятью компьютеров и базами данных была уже на подходе! Она мило улыбнулась и прикоснулась пальцем со свежим маникюром к своему лбу: «Храню вот тут!»). При том все обращения к источникам базируются на оригинальных текстах, а главное, на понимание их сути, составляющей специфику культуры ислама и логику связанных с ней нарративов. Даже то, что касалось высказанных вскользь замечаний в ее трудах, отличается глубоким знанием традиции.

Перечисляя различные направления творчества исследовательницы, Штефан Вейднер сопровождает каждый пункт неизменным рефреном: «Я завидую Аннемари Шиммель..», «А еще я завидую потому…». Привожу цитату из его выступления, где он весьма образно выражает мысль о неоспоримом профессионализме ученого: «И вообще если вам хотелось превзойти Шиммель, то вы должны были сосредоточить все свои усилия на том, что для нее составляло лишь периферию деятельности, берясь обеими руками за то, что она делала одной левой. Чтобы соперничать с ней, нужно было становиться профессионалом там, где она лишь импровизировала. Там, где ею были проложены первые тропки, мы потом строили большие, широкие дороги — и воображали, что можем сделать лучше, чем она» [Вейднер, с. 171].

О зарождении своего интереса к Востоку Аннемари Шиммель рассказала в одном интервью: «Среда, в которой я выросла, не имела ничего общего ни с Востоком и востоковедением, равно как с исламом и исламской цивилизацией. Да, такова истина. Я родилась в обычной семье. Отец работал в почтовом управлении, мать была домашней хозяйкой. Я не знаю, когда и как возник у меня интерес к исламу и Востоку. Мне было семь лет, когда я прочитала красивую арабскую сказку. Возможно, это была история из “Тысячи и одной ночи”, а может, какая-то другая вещь. После чтения этой сказки я решаю сделать арабский мир, ислам, исламскую цивилизацию своей особой темой. Да, я приняла это решение с самого детства!»[2].

Известны факты о начале ее научного пути: в 15 лет она стала заниматься арабским языком с учителем, а в 17 поступила в Берлинский университет

[2] Интервью А. Шиммель [Muṣāḥiba bā Annemarie Schimmel, c. 59].

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

имени Фридриха Вильгельма, где помимо арабистики изучала также исламское искусствоведение. В 19 лет она защитила диссертацию «Положение *халифа* и *кади* в позднесредневековом Египте»[3].

Неудивительно, что в конце 1941 г. молодую талантливую девушку-исламоведа призвали на работу в Министерство иностранных дел Германии, где в «качестве научного вспомогательного сотрудника в «Реферат Z» (шифровальное и разведывательное дело)» она служила всю войну [Schwaniz, 2014].

Работа переводчиком в Министерстве позволяла избежать военной службы, что биографы А. Шиммель отмечают как одну из причин ее выбора. если, впрочем, он тогда был возможен. Также, естественно, что работа в этом учреждении могла означать сотрудничество с нацистами; для выяснении этого обстоятельства в 1945 г. сотрудники Министерства были интернированы, переведены в Марбург, среди них была и Аннемари, которую, как и всех, коснулись тяготы войны. Она нашла для себя убежище в поэзии великого персидского поэта Джалал ад-Дина Руми, ставшего любовью всей ее жизни: «Да, я открыла для себя Джалал ад-Дина Руми в университетские годы. Началась война, и в эти тяжелые времена его стихи и проза помогли мне одержать победу над пессимизмом и чувством безнадежности» [Muṣāḥiba bā Annemarie Schimmel, s. 60].

В ходе расследования выяснилось, что всю войну Аннемари сидела на расшифровке турецких радиограмм: «Согласно ее мемуарам, турецкие радиограммы были “ни захватывающие, ни взрывоопасные”: дипломаты Анкары, очевидно, не имели сколько-нибудь глубокого понимания обстановки или же не торопились проявлять осведомленность, «так что мы едва ли узнавали что-то сверх обычной информации» [Schwaniz, 2014][4].

Там же в Марбурге она смогла обратиться к лекционной деятельности.

Ей, не достигшей еще и 24 лет, предложили в Марбургском университете должность преподавателя, которая к тому времени освободилась, по ее собственным словам, «поскольку предшественник являлся ужасным нацистом». Там в 1951 г. она защитила вторую диссертацию (PhD), и в 1954 г. получила звание *doctor habilitatus*, по отечественной мерке став доктором наук по истории религий[5].

---

[3] Опубликовано, см.: [Schimmel, 1943].

[4] Тем не менее интерес к годам ее работы во время войны долго не угасал В Биографическом справочнике немецкой дипломатической службы продолжал обсуждаться вопрос, не привлекалась ли Аннемари к переводческой работе во время визита Великого муфтия Иерусалима ал-Хусейни в Германию во время войны. «Хотя ничего не известно о переходе Шиммель на языковую службу или в реферат VII (Восток) Политического департамента, вероятно, что она эпизодически работала на Амина аль-Хусейни, тем более что Министерство иностранных дел с октября 1941 г. предоставляло для этого сановника — как гостя Гитлера — как официальных кураторов, так и переводчиков» [Schwaniz, 2014].

[5] Опубликована в 1954 г., см.: [Schimmel, 1954b].

Тем не менее, по словам Ш. Вейднера, «более или менее приличную академическую должность ей удалось получить лишь в 1961 г. в Бонне» [Вейднер, 2022, с. 169].

Близкая тематика

Начиная с 1957 г. Аннемари Шиммель обращается к целенаправленному изучению фигуры Мухаммада Икбала, поэта Востока, духовного отца Пакистана, как принято называть его в посвященных ему публикациях[6]. Не без вящей зависти скажем, что исследовательница имела возможность постоянно посещать Лахор, город в котором прошли многие годы жизни Икбала. Она могла оставаться там на долгое время, знакомиться с учеными, дружить с его семьей, работать со всеми материалами, какие только пожелает, и настолько вжиться в эту тему и в жизнь людей, знавших поэта, прочувствовать его взгляды, его творчество, чтобы стать непререкаемым экспертом в области икбаловедения. Недаром именем Шиммель назвали улицу в Лахоре еще при ее жизни, а портрет украшает интерьер Iqbal Academy/Академии Икбала.



Рис. 1. Автор статьи у портрета А. Шиммель в «Икбал Акэдеми», Лахор

К сожалению, о таких «погружениях в тему» советскому молодому ученому в то время не приходилось и мечтать. Что уж говорить об отсутствии литературы и фактической неразработанности темы в отечественной науке. Я сочла чудом, когда в читальном зале Ленинки[7] мне выдали на руки монографию, посвященную Икбалу — труд А. Шиммель “Gabriel’s Wing” («Крыло Гавриила», 1963) [Schimmel, 1963][8]. Название книги оказалось говорящим, отсылающим к сборнику стихов Икбала на урду *Bāl-i Jibrīl* — «Крыло Джабраила», опубликованному

[6] До этого, в 1954 г. была опубликована статья: [Schimmel, 1954].

[7] Таким было обиходное название Библиотеки им. Ленина, сейчас — Российская государственная библиотека.

[8] Книга была дважды переиздана в качестве репринта в 1989 и 2000 гг. силами “Iqbal Academy” Пакистана и снабжена предисловием к переизданию А. Шиммель, датированным 21 апреля 1988 г.— в этот год отмечалось пятидесятилетие со дня смерти поэта-философа.

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

в 1935 г.! Аллюзия на одноименное название сборника, отражала особую интенцию прозаического произведения. Характерная методика А. Шиммель в этом исследовании — ее сплошной, бескомпромиссный охват всех основных и привходящих обстоятельств, в итоге сформировавших особенности религиозно-философских взглядов Икбала. Можно почти с уверенностью сказать, что ни один доступный биографический факт, ни одно событие, прямо или косвенно затрагивавшее поэта и хоть в какой-то форме отразившееся в его поэзии или прозе (статьях, трактатах, речах, письмах), не прошли мимо внимания исследовательницы. С тех пор, как эта книга стала настольной в моей библиотеке (а заполучить ее удалось только через много лет), мне не раз доводилось удостовериться в том, что в своем всестороннем анализе социальной, религиозно-философской мысли Икбала это сочинение остается, если не исчерпывающим, то по крайней мере, обозначившей все основные вехи икбаловедения, включая литературоведческие, хоть и в более беглой степени.

Как-то само собой сложилось, что темой моей кандидатской диссертации стал сборник поэзии Мухаммада Икбала на персидском языке «Послание Востока» (Пайам-и Машрик). Сборник был задуман Икбалом как поэтический ответ на «Западно-восточный Диван» великого немецкого поэта Иоганна Вольфганга Гёте (см.: [Пригарина, 1967]). Аннемари Шиммель не могла пройти мимо этого культурологического обстоятельства и перевела стихи сборника на немецкий язык под названием “Botschaft des Östens” [Sir Muhammad Iqbal, 1963] в то же время, когда я приступала к попытке проникновения в поэтические замыслы автора.

Аннемари Шиммель была погружена не только в тему ислама. Как немецкий ученый она выросла и на немецкой философии, поэтому для нее было существенно, что знакомство Икбала с западной философией дает ему преимущества перед другими реформаторами ислама, не обладавшими его кругозором. Когда зашел вопрос об этом, она четко сказала в своем интервью[9]: «Я убеждена, что Мухаммад Икбал был величайшим реформатором, который в тот период видел, что представляет собой мир ислама. Преимущество этого великого мыслителя заключалось в том, что он обладал глубокими познаниями в западной философии, он также глубоко постиг поэзию, литературу и мысль, возникшую на Западе, и при том он мог погрузиться в глубины своего внутреннего мира во всей его полноте и свободе от ограничений. Скажу без обиняков, что Мухаммад Икбал — единственный человек, чья мысль была наделена силой объединить две культуры — западную и мусульманскую. Мухаммад Икбал несет послание будущего, поэтому я без колебаний считаю его величайшим реформатором» [Muṣāḥiba bā Annemarie Schimmel, s. 61].

Что касается поэзии, Мухаммад Икбал, был наследником богатейшей классической персидской литературы, равно как и персоязычной литературы Субконтинента, но в глазах своих современников он прежде всего —

[9] Интервью сперва появилось в 1986 г. в журнале “Fikr-wa fann”, издававшемся на арабском языке в Германии, а затем было переведено на персидский язык и опубликовано в журнале “Naqš-i dāniš” в 1987 г.

великий поэт литературы урду. Книга «Крыло Джабраила» — одно из самых значительных его собраний лирических и публицистических стихотворений на урду. С образом одного из главных ангелов ислама Джабраила (христ. архангел Гавриил) связано представление о божественном откровении, так что в названии самого сборника воссоздан образ пророческого характера поэзии, ее способности к постижению глубин бытия.

В этом сборнике помещена широко известная поэма (*таркиббанд*)«Кордовская мечеть». Мне посчастливилось услышать ее выразительное исполнение из уст сына Мухаммада Икбала — Джавида Икбала, невероятно эффектно прозвучавшее под сводами самой Кордовской мечети во время конференции 1991 г., посвященной творчеству поэта[10]. На этой же конференции мне выпала удача наконец-то познакомиться с профессором Аннемари Шиммель.

А. Шиммель оказалась собранной, очень приветливой дамой, с головой, слегка наклоненной вбок и проницательным взглядом. Она взялась всерьез расспрашивать, с чем я приехала на эту конференцию. Темой моего доклада был неоромантизм в поэзии Икбала. У меня создалось впечатление, что она вполне благожелательно отнеслась к моим соображениям.

В 1993 г. я оказалась в Бонне вместе с мужем, приглашенным читать лекции по математике. Моей целью было еще раз увидеть г-жу Шиммель, у меня были ее адрес и телефон. Я запаслась московским сувениром в виде настоящих лаптей, добытых в художественном салоне на Пятницкой, набралась смелости и позвонила Аннемари. Она пригласила меня в свой дом на Леннештрассе, куда я отправилась с букетом цветов и своим «сувениром». Видимо я все-таки в глубине души считала, что российские реалии не должны быть чужды немецкой душе, но Аннемари с большим недоумением рассматривала мое приношение и несколько раз попыталась из моих объясне-



Рис. 2. Аннемари подписывает книгу в подарок

[10] International conference “Iqbal in Cordoba” 21–24 November 1991. Cordoba, Spain.

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

ний понять назначение предмета под названием «ляпти». К чаю было печенье с корицей, которое испекла сама Аннемари, большая светлая комната была заставлена пачками книг, как мне показалось, чуть ли не до потолка. Я получила в подарок две только что вышедших книги “The Triumphal Sun. A Study of the Works of Jaloluddin Rumi” и “The Two-colored Brocade” с любезной дарственной надписью, поистине великая удача при нашем книжном голоде касательно специальной литературы. Уже в Москве мои коллеги выстраивались в очередь за этими книгами.

Джалал ад-Дин Руми стал ее любовью, с того момента, как она взяла в руки Диван с его стихами. Она говорила, что поэзия Руми — символ победы мира духовности над грубой материей жизни с ее войнами, насилием, разорением сложившихся устоев цивилизации, свидетелем которых оказался поэт в годы своей жизни. «Стихи некоторых суфиев — это сплошная жалоба на мир и его бедствия. Моулана Руми тоже выражает жалобы, но он смотрит в будущее и указывает путь спасения. Это великий урок, который дает нам Моулана» [Muṣāḥiba bā Annemarie Schimmel, с. 60].

Сочетание имен «Руми и Икбал» имело для А. Шиммель особое основание. Она считала, что именно Икбалу обязан вспыхнувший среди его соотечественников интерес к Руми, хотя Икбал сосредоточил внимание далеко не на всех откровениях суфия и мистика: «Икбал, подобно призме, выделил только лучи, имеющие определенную длину волны в поэзии Руми, как увеличительное стекло, собрав их в фокус, чтобы воспламенить сердца своих соотече-



Рис. 3. В старинном зале Гента А. Шиммель, автор статьи, проф. Дуррани, разговор о поэзии Икбала

ственников <…> Как бы там ни было, оригинальное толкование Руми Икбалом остается непревзойденным» [Schimmel, 1993, с. 387].

Еще одна наша встреча произошла в 1997 г., в бельгийском городе Гент[11]. Профессор А. Шиммель вела заседание, на котором я читала доклад «Проблемы изучения Икбала в конце XX в.». А. Шиммель подвела итог моему выступлению ровно так, как много раз я слышала про ее манеру читать лекции,— закрыв глаза. Ну и, разумеется, с ожидаемым превышением понимания тех идей, которые мне хотелось выразить.

Насколько я помню, уже тогда мы с Асей Соломоновной Рапопорт[12] заключили договор на перевод книги А. Шиммель «Мир исламского мистицизма» в издательствах «Энигма» (или «Алетейа») и сразу принялись за перевод. Встретив в кулуарах конференции Аннемари, я, смешавшись, выбрала не лучший вариант своего обращения: “I have to confess you” («Я должна Вам признаться…). Она засмеялась и сказала: «Ну, признавайтесь…», тогда я сказала, что мы готовим перевод ее книги на русский язык.

«Мир исламского мистицизма» на русском языке:

Свежий экземпляр книги “The Mystical Dimensions of Islam”, почти только что вышедшей из печати в 1975 г. я получила в подарок от Мариетты Тиграновны Степанянц, недавно вернувшейся из Канады, где она провела несколько лет со своим мужем-дипломатом. Этот царский подарок в какой-то степени оказался судьбоносным, не говоря уже о том, что материалов о суфизме катастрофически не хватало. Довольно скоро книгу стали просить коллеги и ученики, в Москве еще долго не было лишнего экземпляра. Между тем, чтобы полностью освоить все богатство информации, которая представлена в книге, ее нельзя выпускать из рук, она должна быть настольной. Казалось просто необходимым, чтобы был русский перевод книги (наверное, так же, как самой Аннемари захотелось иметь новый перевод «Джавид-наме»[13]), поэтому, когда нашлось издательство, а я получила предложение от А. С. Рапопорт стать соавтором перевода, то сочла это добрым знаком.

Первое издание книги вышло в 1999 г., второе — в 2000, оба под грифом двух издательств «Энигма» и «Алетейя». Затем уже издательство Садра́ решило взять дело в свои руки — в 2012 г. книга появилась как «второе издание, исправленное и дополненное». А. С. Рапопорт уже не было в живых, поэтому мне пришлось отвечать за весь текст и взять на себя еще и роль ответственного редактора. Работа состояла в изменении оформления библиографических отсылок в тексте — снабжения их фамилиями авторов либо названиями источников, что облегчало пользование книгой, кроме того была добавлена библиография, не внесенная автором в первое издание на английском языке 1975 г., в библиографических ссылках были отражены некоторые фундамен-

[11] International Symposium on ‘Iqbal and Modern Era’. 18–19 November, Gent, Belgium.

[12] А. С. Рапопорт — жена моего коллеги, замечательного ученого-арабиста И. М. Фильштинского (1918–2013).

[13] «Я до сих пор мечтаю об основательно откомментированном переводе *Джавид-наме* (как я сделала это на турецком в 1958 г.) [Gabriel’s Wing, 2000, с. XV]».

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



Рис. 4. «Мистическая» фотография, которую прислала мне А. Шиммель, с лучом света как бы падающим на ее руку, с шутливой надписью на обороте арабским штифтом *Хикмат ал-Ишрак* («философия озарения»), Вена, 2000

тальные работы отечественных авторов, появившиеся в последние годы. Издательство «Садра» выпускало в свет стереотипные переиздания этого исправленного и дополненного варианта в 2023, а также в 2026 гг. Отметим, что, оказываясь на книжных ярмарках «нон-фикшн», книга А. Шиммель неизменно занимала первые места.

Аннемари получила готовое издание 1999 г., но, может быть и 2000 г., и прислала мне вот такое трогательное письмо[14]:

> «Моя дорогая Наташа! Я уже давно собиралась написать Вам, но я была в постоянных поездках, один день в Лондоне, один день в Бахрейне и так далее. Завтра я должна отправиться в Сингапур (встретиться с нашим старым другом Таухидом Ахмадом[15]), и в Джакарту, *ин ша'Алла*х! Я так счастлива, что ваш

[14] Фотокопии подлинников обоих писем А. Шиммель ко мне см. в приложении в конце статьи.

[15] Таухид Ахмад — знаток и любитель поэзии Икбала, сдружившийся с московскими икбаловедами в свою бытность сотрудником посольства Пакистана в Москве в 1980-е гг. По его инициативе в Москве прошел вечер, посвященный Икбалу, на который Шавкат Ниязи, писатель, ученый, ответственный секретарь Совета Союза писателей по таджикской литературе, сумел со многими трудностями выписать из Таджикистана памирский ансамбль. Если я не ошибаюсь, мы снова встретились на конгрессе в Кордове. Таухид Ахмад потом продолжил дипломатическую карьеру: в 2007 г. он был послом в Ирландии. Но, закончив эту карьеру, он вернулся в Лахор, где много занимался просветительской деятельностью, писал книги и статьи (см.: [Hafiz Javed, 2017]).

перевод “Mystical Dimensions” («Мира исламского мистицизма») завершен, большое вам спасибо. Я получила экземпляр, но не от издателя, а от моих узбекских друзей из Ташкента, и он добрался до меня примерно месяц назад. Узбеки всячески его расхваливают! И хотя мой русский полностью отсутствует, мне бы очень хотелось иметь копии рецензий, о которых упоминали Ян[16] и мои узбеки!

Ян написал мне также о нескольких Ваших новых книгах — я хотела бы прочитать Вашу книгу о *сабк-и хинди*[17]! Я недавно получила толстую книгу одного молодого американского ученого о Фигани[18] и его влиянии на сафавидско-могольскую поэзию, она показалась мне солидной и немного скучной. Я уверена, Ваша книга об «индийском стиле» намного лучше!

Я только что закончила толстую книгу о Могольской культуре, она должна выйти в свет осенью, *инша Аллах*, об этом можно написать целую библиотеку…

Я очень надеюсь, что Ваши дела в порядке, что Ваша работа процветает, и что Вы находитесь в добром здравии! Было бы славно еще раз встретиться где-нибудь в мире!!!

После моего возвращения из Джакарты я попробую послать Вам небольшое e-mail через Университет, я еще не достигла этой стадии современности и не намерена ее достигать — я бедный старый Динозавр…

Еще раз спасибо, спасибо, с любовью и наилучшими пожеланиями, *āp kī hī āp kī*»[19] А. Шиммель.

За этим письмом последовало второе (*16.4.2000. Бонн*).

Piyāri dost[20], Дорогая Наташа, как приятно получить Ваше письмо из Огайо[21], прекрасно, что вы имеете возможность быть там со своим мужем, надеюсь, вы прекрасно проводите время!

---

[16] Ян — профессор Ян Марек (1931), чешский ученый, востоковед, специалист в области языка и литературы на урду и персидском языках. К сожалению. мне не удалось узнать. о каких рецензиях идет речь.

[17] *Сабк-и хинди* — «индийский стиль», постклассическая персидская поэзия. Ян Марек рассказал А. Шиммель о моей книге «Индийский стиль и его место в персидской литературе», вышедшей в 1999 г.— *Н. П.*

[18] Фигани — имеется в виду монография П. Лозенского *(Paul Losensky)“Welcoming Fighāni: Imitation and Poetic Individuality in the Safavid-Mughal Ghazal*” (1998). Боюсь, что моя книжка об индийском стиле тоже показалась бы Аннемари «немного скучной».

[19] *āp kī hī āp kī* — «Ваша и только Ваша».

[20] *Piyāri dost* — «Милый друг» — начало письма написано от руки на урду.

[21] В 2000 г. мой муж получил приглашение дать курс математики в Университете Огайо. г. Афины. США. Там я получила это письмо. В том же году в Вашингтоне проходила конференция по иранистике, на которую я попала уже из Афин (Огайо), но без доклада — программа была укомплектована. В кулуарах произошла очень теплая встреча с группой иранистов, среди которых оказалось несколько бывших студентов Гарварда, слушавших лекции А. Шиммель и бывших ее истинными фанатами. Я похвасталась фотографией, которую Аннемари вложила в письмо — от ее руки шел большой белый луч засвеченного куска фото, на обороте фото написано: Вена 2000, а по-персидски: «Мудрость Востока»!

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

Я надеюсь, что Вы получили письмо, которое я написала Вам после получения вашего перевода — я отправила письмо на московский адрес. На самом деле книгу доставил мне руководитель нашего «Аденауэр-фонда» в Ташкенте, который купил ее там, а мои узбекские друзья сообщили, что она им страшно понравилась! Большое вам спасибо за выполнение этой большой работы! Я счастлива, что ее так высоко оценили — еще раз спасибо!

Моя жизнь течет, как обычно. Я уже прочитала много лекций в этом году в Лондоне и Оксфорде, в некоторых местах в Германии, в Бахрейне (который прекрасен!) и в Сингапуре и Джакарте. В Сингапуре меня принимал наш друг Таухид Ахмад, теперь он Верховный комиссар [посол Пакистана.— *Н. П.*], было чудесно встретиться с ним и его милой женой. Мне понравился Сингапур, он такой чистый и в цветах. В Джакарте тоже было очень интересно, но они так загрузили меня, что не осталось времени увидеть хоть окрестности. Но я все же встретила множество приятных людей, они производили впечатление добросердечных и душевных. Вот так и продолжается жизнь!

Сейчас я ожидаю верстку моей книги о Могольской культуре, я жду, что она представит в Германии различные аспекты Моголов от роли женщин до животного мира, ювелирного искусства, культуры, языков и т. д. Книжка на немецком — надеюсь просветить своих соотечественников. Этой весной вышла также небольшая брошюра по суфизму. А так особых новостей нет. Что касается политики, то лучше не говорить ничего, мы в Бонне чувствуем себя одиноко, после того как дипломаты перебрались в Берлин. Город совершенно опустел.

Есть ли возможность Вашего приезда в Бонн снова? Было бы так славно! Квартира выглядит все так же, только еще больше книг, вещей и картин, а чайник всегда наготове в ожидании дорогих гостей…

Чудесно было услышать Вас, я надеюсь, что наши пути снова пересекутся. Наслаждайтесь Огайо и Венесуэлой[22], и продолжайте писать много прекрасных книг! С любовью, *āp kī duʻāgū pyār ke sāth al-qa'irat ila raḥmati rabbinā*[23],

Annemari».

В этом письме отчетливо видна неугомонная натура исследовательницы, ее оптимизм и безусловное чувство удовлетворения от того, что книга появилась на русском языке, и ее невероятная скромность, наконец, ее удивительно доброжелательное отношение, которое меня глубоко тронуло.

Заключение

Быть легендой при жизни не так уж просто, особенно когда слава и почести сыплются как из рога изобилия. В первом письме Аннемари Шиммель находилась склеенная ксерокопия двух, посвященных ей публикаций. Одну украшала часто переснимавшаяся официальная фотография — портрет прославленной ученой дамы. Вырезка из газеты “Bonner Stadtanzeiger” от 11 мая

[22] Я написала, что из Америки отправлюсь повидать свою подругу в Каракас.

[23] В конце письма от руки подписано на арабском *al-qa'irat ila raḥmati rabbinā*,— **«Смиренная раба, уповающая на милость своего Господа»**, и на урду *āp kī duʻāgū pyār ke sāth* — «молящаяся за Вас, с любовью», формулы учтивости, отмеченные восточной изысканностью и используемые для завершения послания.

1994 г. имела заголовок: «Самые успешные ученые отмечены наградами: Боннскому исламоведу Аннемари Шиммель вручена медаль Гумбольдта». Описывалась торжественная церемония вручения медали, отмечалось, что госпожа Шиммель — исламовед с мировым именем — стала первой женщиной, удостоенной этой награды. Перечислялись другие ее награды и почести. Не было забыто и о таких ее прекрасных качествах как человечность и тонкое чувство юмора. В своем ответном слово А. Шиммель, коснулась темы «аромат славы» и заключила выступление афоризмом из Святого Ангелуса Силезиуса: «Тот аромат, что Богу всех милей, рождается из хвалы чистого сердца»[24].

На второй вырезке красовался симпатичный, какой-то «домашний», снимок прославленной исследовательницы с котенком на руках, а в небольшой статье, упоминалось, что помимо других ее работ ее перу принадлежит книжка «Восточные кошки». Похоже, что этот монтаж из двух вырезок был сделан не случайно, во втором тексте во фразе «Она родилась в Эрфурте в 1922 г.» чернилами добавлено: «7.4» (т. е. седьмое апреля) — словно приглашение на день рождения! Может быть, зная цену своим достижениям в науке, «вдыхая аромат славы», она напоминала, что есть еще просто жизнь с ее встречами, друзьями, путешествиями, домашними любимцами, теплым домом. Вот такой была Аннемари Шиммель.

[24] Даю в переводе ИИ.— Электронный ресурс: URL: https://chat.deepseek.com/a/chat/s/645058e4–4c5d-40d1–81c6-c50a6487f31f (дата обращения:???).

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

Приложение

Письмо 1

Prof. Dr. Dr. Annemarie Schimmel
Lennéstr. 42
53113 Bonn
Tel. / Fax: 02 28 / 22 81 97

My dear Nalaske,

I meant to write to you since long, but I was constantly travelling, one day in London, one day in Bahrain, and so on. Tomorrow I'll go to Singapor (to meet our old friend Tauheed Ahmad) and to Jakarta, inscha Allah.
I am so happy that your translation of the Mystical Dimensions is out - thank you ever so much! I received a copy not from the publisher but from my Uzbek friends in Tashkent, and it reached me about a month ago. The Uzbeks are full of praise for it! And although my Russian is almost non-existent I would like a copy of the reviews which Jan and also my Uzbeks mentioned.

Jan wrote me also about your numerous new books - I wish I could read your book on sabk-i hindi! I just received a fat book by a young American scholar on Fighani and his influence on safavid-mogul poetry; it seems to be solid and a bit boring. I am sure your book on sabk-i hindi is much better!

I have just finished a fat book on Mogul Culture; it should come out in the fall, insha allah, One could write a whole library about it...

I very much hope that ev erything with you goes well, that your work flourishes, and that you are in good health! It would be so good to see you again somewhere in the world!!!

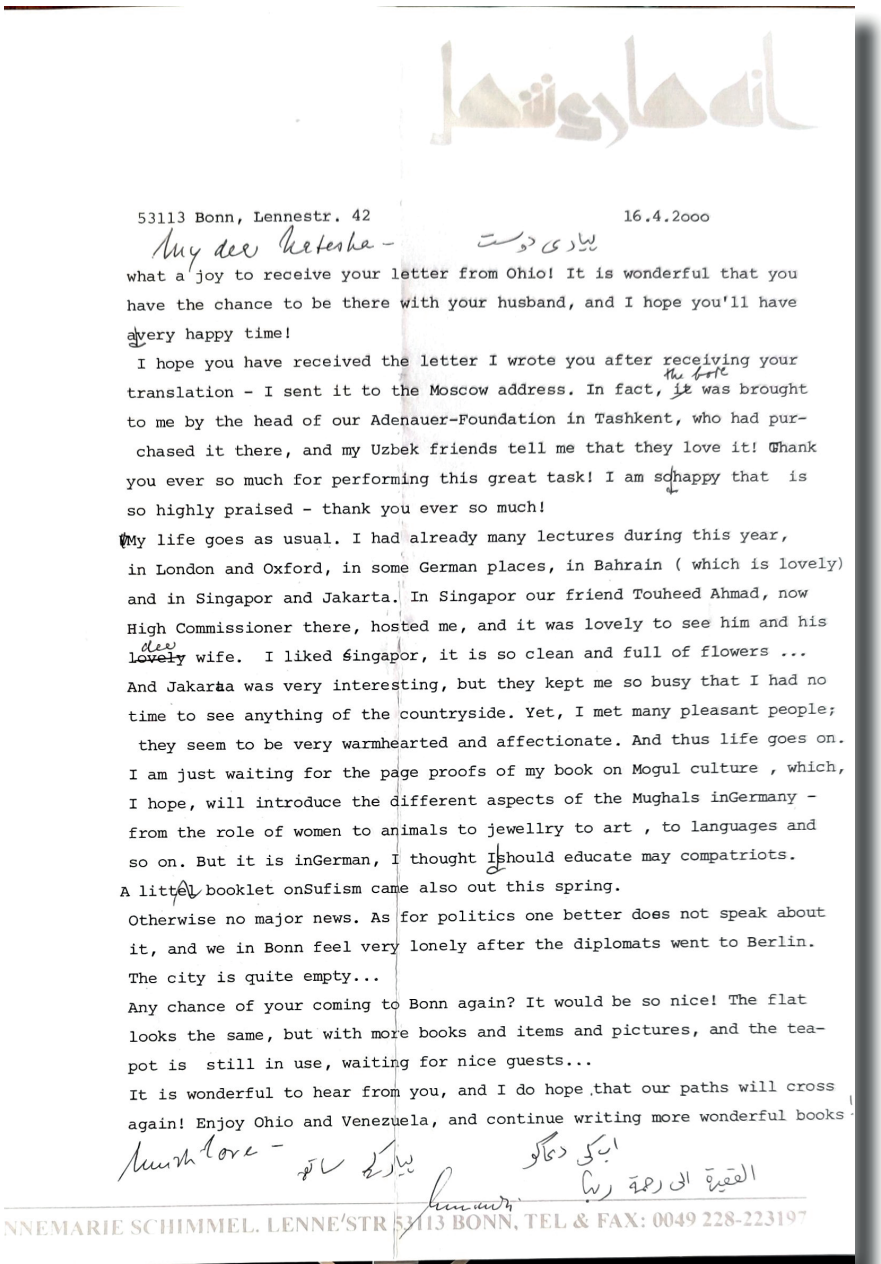
After my return from Jakarta I'll try to send you a little e-mail through the University; I have not yet reached that stage of modernity and do not intend to go into it - I'a a poor old Dinosaur...

Many many thanks and much love and very best wishes,

آپکی ہی آپکی

Annemarie

Письмо 2



53113 Bonn, Lennestr. 42 16.4.2000

My dear Ketenka - پیاری دوست

what a joy to receive your letter from Ohio! It is wonderful that you have the chance to be there with your husband, and I hope you'll have a very happy time!

I hope you have received the letter I wrote you after receiving your translation - I sent it to the Moscow address. In fact, ~~it~~ the book was brought to me by the head of our Adenauer-Foundation in Tashkent, who had purchased it there, and my Uzbek friends tell me that they love it! Thank you ever so much for performing this great task! I am so happy that is so highly praised - thank you ever so much!

My life goes as usual. I had already many lectures during this year, in London and Oxford, in some German places, in Bahrain (which is lovely) and in Singapor and Jakarta. In Singapor our friend Touheed Ahmad, now High Commissioner there, hosted me, and it was lovely to see him and his ~~lovely~~ dear wife. I liked Singapor, it is so clean and full of flowers ... And Jakarta was very interesting, but they kept me so busy that I had no time to see anything of the countryside. Yet, I met many pleasant people; they seem to be very warmhearted and affectionate. And thus life goes on. I am just waiting for the page proofs of my book on Mogul culture , which, I hope, will introduce the different aspects of the Mughals inGermany - from the role of women to animals to jewellry to art , to languages and so on. But it is inGerman, I thought I should educate may compatriots. A little booklet onSufism came also out this spring.

Otherwise no major news. As for politics one better does not speak about it, and we in Bonn feel very lonely after the diplomats went to Berlin. The city is quite empty...

Any chance of your coming to Bonn again? It would be so nice! The flat looks the same, but with more books and items and pictures, and the teapot is still in use, waiting for nice guests...

It is wonderful to hear from you, and I do hope that our paths will cross again! Enjoy Ohio and Venezuela, and continue writing more wonderful books -

Much love - پیار کے ساتھ ابکی دعا کو القعیرة الی رحمة ربہا

Annemarie

NNEMARIE SCHIMMEL. LENNESTR 53113 BONN, TEL & FAX: 0049 228-223197

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

Список литературы / References

1. Вейднер Ш. Мистика и эстетика Аннемари Шиммель и ее новаторский взгляд на ислам (Festforgang von Stefan Weidner (Erfurt 23.04.2022). Mystic und Ästhetik — Annemarie Schimmel wegweisender Blick auf den Islam. ISBN 978-3-945426-72-2. Bernstein-Verlag). Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2022. № 4(144). С. 168–181 [Weidner Sh. Mysticism and aesthetics of Annemarie Schimmel and her innovative view of Islam. Emergency Reserve. Debates on Politics and Culture. 2022. No. 4(144), hp. 168–181 (transl. from German to Russian)]. URL: https://rutube.ru/video/9c1e18bee4dc7498d79d98d359090487/?ysclid=msbyjz14rh51634437 (accessed: 01.09.2026).
2. Mor March [Пояркова Жанна]. Аннемари Шиммель «Мир исламского мистицизма». Ч. 1–2. *Heresy Hub*. By Mor March. 2014 [Mor March [Zhanna Poyarkova]. Annemari Shimmel "The Mystical Dimensions of Islam". *Heresy Hub*. March 1–2, 2014. Part 1. — URL: https://heresyhub.com/annemari-shimmel-mir-islamskogo-mistitsizma-chast-1/; Part 2. — URL: http://heresyhub.com/shimmel-mir-islamskogo-mistitsizma-2/ (in Russian)].
3. Пригарина Н. И. *Некоторые аспекты философской лирики Мухаммада Икбала.* Автореф. канд. дисс. М.: Институт востоковедения АН СССР, 1967 [Prigarina N. I. *Some Aspects of the Philosophical Poetry of Muhammad Iqbal.* Abstract of Cand. Diss. Moscow: Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the USSR, 1967 (in Russian)].
4. Пригарина Н. И. *Индийский стиль и его место в персидской литературе (вопросы поэтики).* М.: Восточная литература, 1999 [Prigarina N. I. *Indian Style and Its Place in Persian Literature (Questions of Poetics)*. Moscow: Vostochnaya literatura, 1999 (in Russian)].
5. Шиммель А. *Мир исламского мистицизма*. Пер. с англ. яз. Н. И. Пригариной и А. С. Рапопорт. М.: Алетейа; Энигма, 1999; Энигма, 2000 [Schimmel A. *The world of Islamic mysticism.* Transl. from English language by N. I. Prigarina and A. S. Rapoport. Moscow: Aletheia; Enigma, 1999; 2000 (in Russian)].
6. Шиммель А. *Мир исламского мистицизма*. Пер. с англ. яз. Н. И. Пригариной и А. С. Рапопорт; отв. ред. Н. И. Пригарина. 2-е изд., испр. и доп. М.: Садра, 2012; 3-е изд., стереотип. М.: Садра, 2023. [Schimmel A. *Mystical Dimensions of Islam*. Transl. from English by N. I. Prigarina and A. S. Rapoport; res. ed. N. I. Prigarina. 2nd ed., corrected and enlarged. Moscow: Sadra, 2012; 3rd stereotype ed. Moscow: Sadra, 2023; 4th stereotype ed. Moscow: Sadra, 2026 (in Russian)].
7. Hafiz Javed. 26.01.2017. Faqat yak hī Tawhid Ahmad (Хафиз, Джавид. Мой единственный Таухид Ахмад) (на урду) [Hafeez, Javed. My Only Tawhid Ahmad. *Daily Dunya*. January 26, 2017 (in Urdu). — Electronic resource: URL: https://dunya.com.pk/index.php/author/javed-hafiz/2017-01-26/18351/36447212 (accessed: 01.09.2026).
8. Losensky P. E. Welcoming Fighani: Imitation and Poetic Individuality in the Safavid–MughalGhazal**.** *Bibliotheca Iranica: Literature Series*. No. 5. Costa Mesa, Calif.: Mazda Publishers, 1998.

9. Muṣāḥiba bā Annemarie Schimmel [Interview with Annemarie Schimmel]. *Našr-i Dāniš* 7. No. 2 (Feb–Mar 1987):59–61 (in Persian).
10. Prigarina N. The Concept of Love and Desire in Iqbal and Rumi's Philosophy. *Rumi's Thoughts.* Ed. by S. G. Safavi. London: Institute of Islamic Studies Affiliated to Islamic Center of England, 2003, pp. 135–148.
11. Prigarina N. The Concept of Love and Desire in Iqbal and Rumi's Philosophy. in: *Rumi's Teaching.* Ed. by S. G. Safavi. London: London Academy of Iranian Studies Press., 2008, pp. 199–207.
12. Schimmel A. Kalif und Kaḍi im spätmittelalterlichen Ägypten. *Die Welt des Islams.* 1943. No. 24, pp. 1–128.
13. Schimmel A. Muḥammad Iqbal: The Ascension of the Poet. *Die Welt des Islams.* New Serie. 1954a. No. 3, pp. 145–157.
14. Schimmel A. *Studien zur Geschichte der mystischen Liebe im Islam.* Ph. D. diss., University of Marburg, 1954b.
15. Schimmel A. *Gabriel's Wing. A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal*. Leyden: E. J. Brill, 1963 (2nd ed. Lahore: Iqbal Academy, 1989; 3nd ed. Lahore: Iqbal Academy, 2000).
16. Schimmel A. *A Two-colored Brocade. The Imagery of Persian Poetry*. Chapel Hill: University of North Carolina press, 1992.
17. Schimmel A. *The Triumphal Sun. A Study of the Works of Jalāloddin Rumi*. New York: State University of New York Press, 1993.
18. Sir Muhammad Iqbal. *Botschaft des Östens, als Antwort auf Goethes West-Östlichen Divan*. Harrowitz, 1963 (на немец. яз.).
19. Wolfgang G. Schwanitz. *Review* of Isphording, Bernd; Keiper, Gerhard; Kröger, Martin. *Biographisches Handbuch des deutschen Auswärtigen Dienstes 1871–1945:* Bd. 5: *T–Z.* H-Soz-u-Kult, HNet Reviews. February, 2014 (in German). — Electronic resource: URL: https://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=41146 (accessed: 01.09.2026).

Информация об авторе

Пригарина Наталья Ильинична — доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока, Институт востоковедения Российской академии наук, член редакционной коллегии журнала «Ориенталистика», Москва, Россия, prigarina@gmail.com, https://orcid.org/0000-0002-9770-3049.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 15.05.2026; принята к публикации 17.07.2026; опубликована 01.10.2026.
Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

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

Information about the author

Natalia I. Prigarina — Dr. Sci. (Philol.), Prof., Principal Research Fellow, Department of Oriental Written Sources, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Member of the Editorial Board of the Orientalistica, Moscow, Russia; prigarina@gmail.com, https://orcid.org/0000-0002-9770-3049.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 15.05.2026; accepted for publication 17.07.2026; published 01.10.2026.

The author has read and approved the final manuscript.

CHRONICLE
Personalia
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ
Personalia

Original article Филологические науки
УДК 28:001(092)
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-658-665

Аннемари Шиммель: диалог культур длиною в жизнь

Татьяна Георгиевна Корнеева

Институт философии РАН, Москва, Россия,
tankorney@gmail.com, http://orcid.org/0000-00019637-6034

Аннотация. Настоящая статья представляет собой интеллектуальную биографию Аннемари Бригит Шиммель (1922–2003) — немецкого исламоведа и историка религии. Став специалистом в области исламоведения под руководством Г. Г. Шедера в Берлинском университете имени Фридриха Вильгельма, А. Шиммель начала свою карьеру в Марбургском университете в 1946 г., где под руководством религиоведа Ф. Хайлера в 1951 г. защитила диссертацию о мистической любви в исламе. Важное место в академической жизни А. Шиммель занимают годы, проведенные в Турции, где сформировался ее интерес к творчеству мыслителя и поэта Мухаммада Икбала. Ее исследования в этой области стали отправной точкой для более близкого знакомства с индо-мусульманской культурой, которая была ею описана в многочисленных работах. С 1963 по 1974 г. Шиммель была редактором журнала «Мысль и искусство» (Фикр ва Фанн). В 1966 г. А. Шиммель была приглашена в Гарвард, где она преподавала на протяжении 25 лет. Последние годы жизни А. Шиммель преподавала в Боннском университете. Ее перу принадлежат десятки публикаций, посвященных исламу, суфизму, творчеству Джалал ад-Дина Руми, Мирзы Галиба, Мухаммада Икбала.

Ключевые слова: исламоведение, религиоведение, суфизм, исламский мистицизм, Аннемари Шиммель

Для цитирования: Корнеева Т. Г. Аннемари Шиммель: диалог культур длиною в жизнь. *Ориенталистика*. 2026;9(3):658–665. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-658-665.

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

© Корнеева Т. Г., 2026
© Orientalistica, 2026

CHRONICLE
Корнеева Т. Г. Аннемари Шиммель: диалог культур длиною в жизнь
Orientalistica. 2026;9(3):658–665

Научная статья
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-658-665

Philology studies

Annemarie Schimmel: A Lifelong Dialogue Between Cultures

Tatiana G. Korneeva

Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia,
tankorney@gmail.com, http://orcid.org/0000-00019637-6034

Abstract. The author offers an attempt to write an "intellectual biography" of Annemarie Brigitte Schimmel (1922–2003), a prominent German Islamicist and historian of religion. 1939, she joined the Friedrich Wilhelm University (Berlin), where she became a pupil of a celebrated German scholar, Professor Hans Heinrich Schaeder. Her scholarly career, however, began almost a decade later at the University of Marburg. This university awarded her the doctorate in 1951. Her Thesis on mystical love in Islam was completed under the supervision of Professor Friedrich Heiler, the internationally renowned scholar and an authority in the history of religions. Subsequently, Professor Schimmel spent many years teaching in Turkey, where she developed her interest in the heritage of the Islamic philosopher and poet Muhammad Iqbal. His writings nurtured her interest in Indo-Muslim culture, which led to many scholarly writings. Between 1963 and 1974, she served as an editor of the periodical "Thought and Art" (Fikrun wa Fann). In 1966, Professor Schimmel received a call to join Harvard University, where she successfully taught for many years to come. After the service of 25 years, she retired to the University of Bonn where she passed away in 2003. Her scholarly legacy amounts to dozens (if not hundreds) of academic writings in which she deals with various aspects of Islamic culture, Sufism, and the works of such luminaries as Jalal ad-Din Rumi, Mirza Ghalib, and Muhammad Iqbal in particular.

Keywords: Islamic Studies, History of Religion, Sufism, Islamic Mysticism, Annemarie Schimmel

For citation: Korneeva T. G. Annemarie Schimmel: A Lifelong Dialogue Between Cultures. *Orientalistica*. 2026;9(3):658–665. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-9-3-658-665.

Аннемари Шиммель (1922–2003) — немецкий религиовед и исламовед, одна из ведущих исследовательниц суфизма в XX столетии и пионер в исследовании ислама на Индийском субконтиненте. Многочисленные статьи и книги Шиммель демонстрируют широчайший диапазон знаний в самых разных культурных явлениях, а ее работы одинаково высоко оцениваются как западным, так и мусульманским научным сообществом.

Аннемари Шиммель родилась 7 апреля 1922 г. в Эрфурте, Германия. Единственного ребенка образованных родителей из среднего класса, ее воспитывали в атмосфере, насыщенной литературой и поэзией, и, как отмечала

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

© Korneeva T. G., 2026
© Ориенталистика, 2026

сама Шиммель, они были «типичной прусской семьей» [Schimmel, 2007, p. 3], где ценили пунктуальность и порядок. С детства Аннемари была увлечена сказками о Востоке и уже в школе мечтала выучить какой-нибудь восточный язык. В 1937 г. в возрасте 15 лет удача ей улыбнулась: она нашла преподавателя арабского языка: «После первого урока я была полностью очарована им. Для меня неделя состояла из дней до четверга и после четверга, дня арабского языка» [Schimmel, 2007, p. 11]. Аннемари Шиммель пропустила один класс[1] средней школы и начала учебу в Берлинском университете имени Фридриха Вильгельма осенью 1939 г. в возрасте 17 лет.

Ее учителем стал востоковед-энциклопедист Ганс Генрих Шедер (1896–1957), один из самых разносторонних немецких иранистов. Отдавая дань талантам своего учителя, Аннемари Шиммель отмечала, что ислам для него не был самодостаточным феноменом, но лишь «средством распространения классической философии в Европе», а Восток — «частью огромного образа мира, центром которого были классическая и христианская традиции» [Schimmel, 2007, p. 44].

Попасть к Г. Г. Шедеру в ученики было непросто, он выбирал лишь одаренных студентов и легко расставался с теми, кто не выдерживал его темпа работы. А. Шиммель соответствовала строгим критериям учителя. Он предложил ей обратить внимание на *Диван* Джалал ад-Дина Руми, персидского поэта XIII века, и его поэзия произвела на нее сильнейшее впечатление: «Когда я держала Диван в руках, что-то похожее на молнию поразило меня; меня захватило звучание поэмы»[2] [Schimmel, 2007, p. 46–47].

В октябре 1941 г. в возрасте 19 лет Шиммель защитила докторскую диссертацию (PhD) о позднесредневековом Египте (*Die Stellung des Kalifen und der Qadis im spätmittelalterlichen Ägypten, 1943*). Вскоре после этого, в декабре 1941 г., она была призвана Министерством иностранных дел и прикреплена к отделу дешифровки. В свободное время она продолжала работать над научными проектами. 31 марта 1945 г. она представила свою квалификационную работу для хабилитации. Однако на следующий день ее расшифровывающее устройство было погружено на грузовики и эвакуировано, пункт назначения был неизвестен. 20 апреля конвой столкнулся с наступающей американской армией где-то в Саксонии; после захвата вся группа была отправлена в Марбург и интернирована там до 8 мая 1945 г. Вскоре интернированные основали лагерный университет, и А. Шиммель читала свои первые лекции об исламе, сидя на верхней части двухэтажной койки [Schimmel, 2007, p. 55].

В Марбурге Аннемари Шиммель познакомилась с Фридрихом Хайлером[3], который предложил ей должность в только что открывшемся после войны

[1] Формально она пропустила два класса, так как в тот год, как вспоминает А. Шиммель, проводилась реформа школьной системы, и обучение длилось 12 классов.

[2] "When I held the Divan in my hands, something like a lightning struck me; I was gripped by the sound of the poem". Впоследствии А. Шиммель неоднократно посещала мавзолей Руми в Конье во время своего пребывания в Турции.

[3] Хайлер, Фридрих (1892–1967) — германский теолог и историк религии. В 1917 г. получил докторскую степень за изучение молитвы («Молитва. Исследование по исто-

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

Марбургском университете. 12 января 1946 г., в возрасте 23 лет, она прочитала свою вступительную лекцию на тему «Основные представители исламского мистицизма» [Schimmel, 2007, p. 58]. Аннемари Шиммель читала лекции и проводила семинары по различным темам, связанным с исламом, а также по арабскому, персидскому и турецкому языкам [Schimmel, 2007, p. 59]. В 1951 г. Шиммель под руководством Ф. Хайлера защитила диссертацию о мистической любви в исламе (*Studien zur Geschichte der mystischen Liebe im Islam, Ph.D. diss., University of Marburg, 1954*), за что факультет протестантской теологии в Марбурге присудил ей докторскую степень по истории религий. Ф. Хайлер оказал большое влияние на дальнейший научный путь Аннемари Шиммель: в своих исследованиях ислама Шиммель опиралась на феноменологическую теорию, предложенную им[4].

В начале 1950-х гг. А. Шиммель совершила несколько поездок в Турцию. В 1953 г., находясь в Анкаре, она прочитала свою первую публичную лекцию на турецком языке; вскоре после этого исламский теологический факультет университета предложил ей 5-летний контракт на должность профессора кафедры истории религии [Antes, 2005]. В автобиографии Аннемари Шиммель отметила, что никого не смутил тот факт, что она была женщиной и к тому же немусульманкой, и тут же задалась риторическим вопросом: назначили бы на должность профессора немецкого факультета протестантской теологии коллегу-мусульманина? [Schimmel, 2007, p. 106]. С 1954 по 1959 г. Аннемари Шиммель преподавала на турецком языке историю религий и искусство ислама в Университете Анкары. Во время своего проживания в Турции она ближе познакомилась с религиозной жизнью мусульман. А. Шиммель сознательно дистанцировалась от классической ориенталистской парадигмы, описывающей Восток как объект, и настаивала на субъектном диалоге, основанном на глубоком знании языков (арабский, персидский, турецкий, урду) и личном опыте проживания в мусульманских обществах[5].

В тот период Шиммель увлеклась творчеством индо-мусульманского мыслителя и поэта Мухаммада Икбала[6], «духовного отца Пакистана» [Waghmar, 2018]. В 1954 г. была опубликована статья А. Шиммель «Мухаммад Икбал (1873–1938). Восхождение поэта» (*Muhammad Iqbal 1873–1938. The*

рии и психологии религии»), а в 1918 г. опубликовал исследование буддийского созерцания («Буддистское глубокое созерцание») [Schimmel, 1987]

[4] Подробнее об этом см.: [Самарина, 2017, с. 98].

[5] Свой подход в изучении ислама А. Шиммель изложила в работе «Расшифровывая знаки Бога: феноменологический подход к исламу» (*Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam*, Edinburgh and Albany, N.Y., 1994). Как отмечает Т. С. Самарина, «важной чертой метода Шиммель является обращение к жизни простых верующих мусульман. Для нее феноменологический анализ ислама предполагает комплексное понимание и описание религиозных явлений, начиная с восприятия камня, праздника, одежды, мифа простыми верующими-мусульманами и заканчивая сложными богословскими построениями» [Самарина, 2017, с. 96].

[6] Икбал, Мухаммад (1877–1938) — поэт-философ Британской Индии. Подробнее о творчестве М. Икбала и его общественно-политических взглядах см.: [Пригарина, 1972; Пригарина, 1978; Пригарина, 2022; Степанянц, 1982; Икбал, 2002; Икбал, 2020].

Ascension of the Poet) [Schimmel, 1954], приуроченная к 15-летию с даты смерти Мухаммада Икбала, в которой большое внимание было уделено сочинению Икбала «Книга вечности» (*Джавед-нама*, 1932), написанному на персидском языке. В 1957 г. по настоянию своих турецких друзей А. Шиммель подготовила широко комментированный перевод «Книги вечности» на турецкий язык [Schimmel, 1957] и в том же году опубликовала немецкий перевод *Джавад-нама*.

После короткого пребывания в Марбурге с 1961 г. Аннемари Шиммель стала преподавать в Боннском университете. В 1963 г. А. Шиммель и историком А. Тейле был основан журнал «Мысль и искусство» (*Фикр ва Фанн*)[7]. Целью журнала было налаживание межкультурных связей между Германией и мусульманскими странами, что нашло отражение в публикациях по искусству, литературе, социально-политическим вопросам, касавшихся немецкого и мусульманского обществ. Шиммель вспоминала: «Этот проект был именно тем, о чем я всегда мечтала: журнал, который подчеркивал бы культурные связи между Западом и Востоком, прекрасно оформленный и отличающийся высоким художественным уровнем. Со временем *Фикр ва Фанн* обрел форму — замечательный журнал на арабском языке объемом в девяносто шесть страниц, выходивший дважды в год» [Schimmel, 2007, p. 179–180]. Каждый номер был посвящен отдельной теме: так, третий номер был посвящен каллиграфии, темой пятого номера стал образ единорога в восточном и западном искусстве и литературе, а десятый номер был посвящен женщинам и составлен авторами-женщинами. Языками издания сначала были арабский и немецкий, а позже были выпущены издания на английском и персидском языках.

В августе 1965 г. Аннемари Шиммель впервые приехала в США на 11-й конгресс Международной ассоциации истории религий в Клермонте, штат Калифорния. При встрече У. К. Смит[8] сообщил Аннемари Шиммель, что значительные средства были выделены Гарварду изобретателем А. Озай-Дуррани[9] для изучения литературы урду, и они были бы рады видеть ее в качестве специалиста в своем Центре. Сначала Аннемари Шиммель отказа-

[7] А. Шиммель участвовала в издании журнала до 1974 г., А. Тейле — до 1982 г. Последний 105-й номер журнала вышел в 2016 г.

[8] Смит, Уилфред Кентвел (1916–2000) — канадский теолог, исследователь ислама, специалист по сравнительному религиоведению. В 1949 г. Смит основал Институт исламоведения в университете Макгилла в Монреале, в 1964 г. он стал преемником Р. Л. Слэйтера на посту директора Центра изучения мировых религий в Гарвардском университете (1964–1985) (подробнее см.: [Slater, 2005]).

[9] Атаулла Озай-Дуррани (1897–1964) родился в 1897 г. в Герате, Афганистан, и иммигрировал в США в 1923 г. Он стал изобретателем и разработчиком метода, с помощью которого рис можно приготовить менее чем за минуту. *General Foods Corporation* купила патент и продавала его под названием «Рис за минуту». Это сделало Озай-Дуррани миллионером. Когда изобретатель умер в 1964 г., он оставил Гарвардскому университету полмиллиона долларов специально для перевода на английский язык с языка урду произведений двух индийских поэтов — Мир Таки Мира (1723–1810) и Мирзы Галиба (1797–1869).

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

лась, заявив, что как неспециалист по урду она плохо подготовлена к выполнению этой работы, однако год спустя приняла предложение.

Весной 1967 г. Аннемари Шиммель начала преподавать в Гарварде индо-мусульманскую культуру, а в 1970 г. была назначена штатным профессором. Ее преподавательская деятельность в Гарварде продолжалась 30 лет. Лекции, прочитанные ею в рамках различных курсов по суфизму для студентов Гарварда, легли в основу книги «Мир исламского мистицизма» (*Mystical Dimensions of Islam*, 1975)[10]. Как отмечала в предисловии Шиммель, «в них (лекциях.— *Т. К.*) нашли отражение как литературные свидетельства, так и личный опыт моих многочисленных друзей на исламском Востоке, главным образом в Турции и Пакистане» [Шиммель, 2012, с. 9].

А. Шиммель читала лекции только в весеннем семестре, но с двойной нагрузкой. Почти каждый год осенью она ездила в Пакистан. В ее честь был назван главный бульвар в Лахоре, а также культурный центр Германии[11]. Ее занятия по суфизму всегда пользовались успехом, а ее стиль выступления стал знаменит: она сжимала сумочку обеими руками, закрывала глаза и говорила ровно столько времени, сколько ей было отведено. Она утверждала, что может читать лекции без рукописи на немецком, английском и турецком языках или с рукописью (и открытыми глазами) на французском, арабском, персидском и урду.

В 1992 г. А. Шиммель ушла в отставку из Гарварда и вернулась в Бонн, где преподавала до последних дней жизни. В последнее десятилетие жизни она много путешествовала, читала лекции в разных университетах Европы, публиковала книги. Многие свои книги А. Шиммель переводила сама с немецкого на английский и наоборот, и многие ее работы доступны на двух языках.

26 января 2003 г. Аннемари Шиммель умерла от осложнений после операции. У нее не было близких родственников, но у нее остался сын двоюродного брата и его семья, которые сейчас живут в Калифорнии и Нью-Джерси, а также большое количество друзей, коллег, студентов и, конечно же, мусульман из всех слоев общества.

Аннемари Шиммель — человек удивительной судьбы. Ее путь в востоковедении не был легок: ее университетские годы совпали с периодом Второй мировой войны, а женщины-востоковеды еще были редкостью даже во второй половине XX века. Однако с 1980 по 1990 г. она возглавляла «Международную ассоциацию истории религий» (*International Association for the History of Religions*), став ее первым президентом-женщиной и специалистом по исламу [Schimmel, 2007, p. 77]. За свою академическую жизнь Аннемари Шиммель была удостоена впечатляющего количества почетных докторских степеней, а также многочисленных премий и медалей. Она внесла неоценимый вклад в изучение суфийской литературы и исламского мистицизма, творчества Джалал ад-Дина Руми, Мирзы Галиба и Мухаммада Икбала [Waghmar, Bibliography, 2018]. Отвечая на критику в излишней роман-

[10] На русский язык книга была переведена в 1999 г. [Шиммель, 1999].

[11] Электронный ресурс: URL: https://schimmel.com.pk/aboutus/ (дата обращения: 02.10.2026).

тизации Востока, Аннемари Шиммель цитировала святого Августина: *res tantum cognoscitur quantum diligitur* — «вещь познается лишь настолько, насколько она любима» [Schimmel, 2007, p. 376]. Еще в детстве влюбившись в сказочный «Восток», она пронесла это чувство через всю жизнь, оставаясь открытой к новому до самых последних дней, и провела всю жизнь в познании того, что любила.

Список литературы / References

1. Икбал Мухаммад. *Реконструкция религиозной мысли в исламе*. Пер. с англ., предисл., коммент. и глоссарий М. Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2002; М.: Садра, 2020 [Iqbal Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam.* Transl. from English, Foreword, Comment. and Glossary by M. T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaya literatura, 2002; Moscow: Sadra, 2020 (in Russian)].
2. Пригарина Н. И. Концепция любви и желания в философии Икбала и Руми. *Труды Института востоковедения РАН.* Вып. 33: *Текстология и источниковедение Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады.* Т. V. Отв. ред. Л. В. Горяева, В. Н. Настич. М.: ИВ РАН, 2022. С. 222–243 [Prigarina N. I. The Concept of Love and Desire in Rumi and Iqbal's Philosophy. *Papers of the Institute of Oriental Studies.* Issue 33: *Textual Criticism and Source Study of the East: Problems of Translation and Interpretation. Selected papers.* Vol. 5 Moscow: Institute of Oriental Studies of RAS, 2022, pp. 223–242 (in Russian)].
3. Пригарина Н. И. *Поэзия Мухаммада Икбала (1900–1924 гг.)*. М.: Наука; ГРВЛ, 1972 [Prigarina N. I. Poetry of Muhammad Iqbal (1900–1924). Moscow: Nauka; GRVL, 1972 (in Russian)].
4. Пригарина Н. И. *Поэтика творчества Мухаммада Икбала*. М.: Наука; ГРВЛ, 1978 [Prigarina N. I. Poetics of Muhammad Iqbal. Moscow: Nauka; GRVL, 1978 (in Russian)].
5. Самарина Т. С. Из истории исламоведения: А.-М. Шиммель и классическая феноменология религии. *Вестник ПСТГУ.* Сер. 1: *Богословие. Философия*. 2017. Вып. № 3(71). С. 89–103 [Samarina T. S. From the History of Islamic Studies: A.-M. Schimmel and Phenomenological Approach to Religion. *St. Tikhon's University Review.* Series I: *Theology. Philosophy. Religious studies*. 2017. Vol. 71, pp. 89–103 (in Russian)].
6. Степанянц М. Т. *Мусульманские концепции в философии и политике (XIX–XX вв.).* М.: Наука, 1982 [Stepaniants M. T. *The Muslim Concepts in Philosophy and Politics.* Moscow: Nauka, 1982 (in Russian)].
7. Шиммель А. *Мир исламского мистицизма.* М.: Алетейа; Энигма, 1999; М.: Садра, 2012 [Schimmel A. *Mystical Dimensions of Islam*. Moscow: Aleteya; Enigma; Moscow: Sadra, 2012 (In Russian)].
8. Antes P. Schimmel, Annemarie (2005). *Encyclopaedia of Religion*. 2nd ed. Vol. 12. Macmillan Reference USA, Thompson Gale: 2004–2005. P. 8149–8151.
9. Schimmel A. Muḥammad Iqbal: The Ascension of the Poet. *Die Welt des Islams*. *New Series.* 1954. Vol. 3. No. 3/4, pp. 145–157.

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

10. Schimmel A. *Dschavidnama*: *Das Buch der Ewigkeit*. Munich, 1957 [Schimmel A. Javidnama: The Book of Eternity. Munich, 1957 (in German)].
11. Schimmel A. *Orient and Occident: My Life in East and West.* Lahore: Iqbal Academy Pakistan. 2007.
12. Schimmel A. Heiler, Friedrich (1987). *Encyclopaedia of Religion*. 2nd ed. Vol. 6. Macmillan Reference USA, Thompson Gale: 2004–2005. P. 3897–3898.
13. Slater, P. Smith, Wilfred Cantwell (2005). *Encyclopaedia of Religion*. 2nd ed. Vol. 12. Macmillan Reference USA, Thompson Gale: 2004–2005. P. 8450–8451.
14. Waghmar, Burzine K. Schimmel, Annemarie iv. Works on Iqbal and Indo-Muslim Studies. *Encyclopaedia Iranica*. Online edition, 2018. — Available from: URL: https://www.iranicaonline.org/articles/schimmel-annmarie-iqbal-indo-muslim/ (accessed: 18.08.2026)
15. Waghmar, Burzine K. Schimmel, Annemarie v. Bibliography. *Encyclopaedia Iranica*. Online edition, 2018. — Available from: URL: https://www.iranicaonline.org/articles/schimmel-annmarie-bibliography/ (accessed: 18.08.2026).

Информация об авторе

Корнеева Татьяна Георгиевна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Сектор философии исламского мира, Институт философии РАН, Москва, Россия; tankorney@gmail.com, http://orcid.org/0000-00019637-6034.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 10.06.2026; принята к публикации 12.06.2026; опубликована 01.10.2026.
Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Tatiana G. Korneeva — PhD (Philos.), Senior Research Fellow, Department of Philosophy of Islamic World, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; tankorney@gmail.com, http://orcid.org/0000-00019637-6034.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 10.06.2026; accepted for publication 12.06.2026; published 01.10.2026.
The author has read and approved the final manuscript.

CHRONICLE
Reviews
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ
Рецензии

Original article History studies
УДК 94(594)»13»(049.32)
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-666-673

[Рец. на:] Саган-Сэчэн. Драгоценное сказание (Эрдэнийн тобчи) / Пер. с монгольского, введ., примеч. и указ. А. Д. Цендиной. Факсимиле рукописи. М.: Фонд содействия Буддийскому образованию и исследованиям, 2025 (Памятники письменности Востока. CLXVII). 304 с.

Юлий Иванович Дробышев

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,
altanus@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-9318-4560

Аннотация. Монография Херальда Ван дер Линде посвящена малоизученной империи Маджапахит, достигшей расцвета в Восточной Яве в XIV в. и подчинившей себе другие области острова, а также обширные территории Малайского архипелага. В рецензии раскрываются ключевые аспекты научно-популярного издания, способствующего возвращению истории Маджапахита в поле современного читательского внимания. Анализируются драматические перипетии в истории государства, а также источники, использованные для её реконструкции. Особое внимание уделяется ряду неподтверждённых гипотез, занимающих важное место в повествовании Ван дер Линде, фактическим неточностям, использованию различных систем транслитерации китайских иероглифов. Вместе с тем в рецензии подчеркивается значимость монографии для пробуждения глубокого интереса к Маджапахиту и его наследию, поскольку книга представляет собой яркое и увлекательное повествование об одной из наиболее влиятельных империй в мировой истории.

Ключевые слова: Саган-Сэчэн, «Драгоценное сказание», Чингис-хан, монголы, Монгольская империя, власть, буддизм

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

© Дробышев Ю. И., 2026
© Orientalistica, 2026

Для цитирования: Дробышев Ю.И. [Рец. на:] Саган-Сэчэн. Драгоценное сказание (Эрдэнийн тобчи) / Пер. с монгольского, введ., примеч. и указ. А. Д. Цендиной. Факсимиле рукописи. М.: Фонд содействия Буддийскому образованию и исследованиям, 2025 (Памятники письменности Востока. CLXVII). 304 с. *Ориенталистика*. 2026;9(3):666–673. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-666-673.

Научная статья Исторические науки
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-666-673

[Book Review:] Sagan-Sechen. Precious History (Erdeni-yin tobchi) / Transl. from Mongolian, introd., notes and indexes by A. D. Tsendina. Facsimile of the manuscript. Moscow: The Found for the Promotion of Buddhist Education and Research, 2025 (Written monuments of the Orient. CLXVII). 304 p.

Yuliy I. Drobyshev

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, altanus@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-9318-4560

Abstract. Under review is the edition of the text and the first translation into Russian of one of the most important Mongolian sources of the 17th century, the Sagan-Sechen's "Precious History". The reviewer pays special attention to the idea of power, which occupies a significant place in the Mongolian narrative. According to the reviewer, Sagan-Sechen made sufficient use of the complex of ideas that had developed by his time, which deal with the heavenly destiny of Genghis Khan (of whom he himself was a descendant). The author referred to many legends that were supposed to confirm the exclusive right to power of the Genghisids. The treatment of historical events bears a Buddhist approach; however, combined with old Mongolian beliefs.

Keywords: Sagan-Sechen, "Precious History", Genghis Khan, Mongols, Mongol Empire, power, Buddhism

For citation: Drobyshev Yu. I. [Book Review:] Sagan-Sechen. Precious History (Erdeni-yin tobchi) / Transl. from Mongolian, introd., notes and indexes by A. D. Tsendina. Facsimile of the manuscript. Moscow: The Found for the Promotion of Buddhist Education and Research, 2025 (Written monuments of the Orient. CLXVII). 304 p. *Orientalistica*. 2026;9(3):666–673. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-666-673.

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

© Drobyshev Yu. I., 2026
© Ориенталистика, 2026

«Драгоценное сказание» («Эрдэнийн тобчи») — фундаментальный труд ордосского князя Саган-Сэчэна (1604–?), написанный, вероятно, в 1664–1665 гг.[1] и охватывающий историю монголов и их соседей от возникновения мира до 1662 г. Автор перечисляет семь источников своего произведения, четыре из которых известны науке. Наиболее ценными считаются части его труда, посвященные событиям, свидетелем которых он сам являлся. Это один из основополагающих, практически незаменимых источников по монгольской истории, особенно по минскому и раннему цинскому периодам.

Известно свыше 30 списков «Драгоценного сказания», многие из которых опубликованы факсимиле, в транскрипции и в переводах на восточные и западные языки. В 2025 г. появилось долгожданное отечественное издание «Драгоценного сказания»: известный монголовед, филолог, специалист по монгольской средневековой литературе Анна Дамдиновна Цендина опубликовала факсимиле рукописи МН 457, хранящейся в музее-квартире Ц. Дамдинсурэна в Улан-Баторе, с комментированным русским переводом. Книга вышла в престижной академической «черной серии» «Памятники письменности Востока», где усилиями А. Д. Цендиной уже публиковались монголоязычные рукописи: «История Эрдэни-дзу», «Агван Доржиев. Занимательные заметки» (совместно с А. Г. Сазыкиным) и «Желтая история» [*История Эрдэни-дзу*…, 1999; Агван Доржиев, 2003; *Желтая история*, 2017].

Структура текста «Драгоценного сказания» характерна для пропитанного буддийскими идеями позднесредневекового монгольского летописания: в первом тематическом блоке сначала повествуется о происхождении Вселенной, затем — о возникновении и последующей деградации человечества, далее — о возникновении феномена власти и наконец — о линии ее преемственности от мифического царя Махасамматы через цепочки индийских и тибетских владык до предков монголов. По мере приближения к историческим временам в повествовании появляется все больше реальных персонажей и действительных событий, однако, щедро приправленных легендарными сведениями.

Неудивительно, что существенное место в «Драгоценном сказании» уделено Монгольской империи и ее основателю. Будучи сам Чингисидом, автор показывает Чингис-хана в сугубо позитивном свете и подает историю империи как историю ханского рода. По своей структуре, хронологии и последовательности событий повествование о Чингис-хане очень близко к его биографии в «Желтой истории», но дается более развернуто. Саган-Сэчэн воспроизводит комплекс сложившихся сюжетов, в которых подтверждается происхождение Чингис-хана согласно небесной воле, а его деяния трактуются как исполнение небесного приказа. Его предки — потомки древнего царского рода, восходящего к Махасаммате, а непосредственный родоначальник Борджигинов Бодончар рождается от мистического союза Алун-гуа и некоего красивого юноши, который являлся ей во сне.

[1] Практически общепризнано, что Саган-Сэчэн закончил свой труд в 1662 г., однако А. Д. Цендина обосновала чуть более позднюю датировку [Саган-Сэчэн, 2025, с. 6–9].

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

Наречение Тэмучжина Чингис-ханом по пению птицы, чудесное появление из камня государственной печати, упоминание Хормусты-тэнгри в качестве небесного отца Чингис-хана и ряд других сюжетов относятся к поздней политической мифологии монголов, не только сакрализирующей самого Чингиса, но и, главное, подкрепляющей легитимность его потомков как отмеченных Небом правителей, в чем они сильно нуждались после падения Юань, и особенно в период монголо-ойратских войн.

Несмотря на буддийскую направленность сочинения, в нем хорошо заметны следы прежних монгольских культов, в первую очередь — Вечного Неба, которое, впрочем, уже персонифицировано и обрело имя Хормусты (от согдийского Ахурамазда). Упоминания Неба в связи с Чингис-ханом и его родом у Саган-Сэчэна более часты, чем в «Сокровенном сказании монголов», а истолкование небесного вмешательства в земные дела более прямолинейно. Так, указывается, что причинение вреда Борджигинам вызывает ужасные бедствия [Саган-Сэчэн, 2025, с. 105].

«Драгоценное сказание» включает множество разнообразных сюжетов, касающихся быта монголов, их верований, политики, войн. Все эти материалы, безусловно, заслуживают обсуждения, однако, здесь мы заострим внимание, прежде всего, на проблеме власти, к которой наш автор обращается постоянно. Эта проблема актуальна практически для любого человеческого общества в любую эпоху; естественно, с ней сталкивались и монголы. Для обоснования прав на власть нередко привлекается авторитет Высших сил, в случае монголов — Вечного Неба (Тэнгри), а позже и буддийского учения. Со времен Чингис-хана в монгольском социуме утвердился принцип, согласно которому право на верховную власть имеет только прямой потомок Чингиса по мужской линии, и данная книга фактически стоит на страже этого принципа.

Автор неоднократно говорит о получении Чингисидами санкции на власть у Чингисова святилища «Восемь белых юрт» в Ордосе. Очевидно, там совершались регулярные жертвоприношения. Их пропуск ведет к беде. Здесь же происходит знаковое событие: ойратский Тогон пытался нарушить принцип наследования власти и поплатился за это жизнью, причем покарал его дух самого Чингис-хана [Саган-Сэчэн, 2025, с. 97]. Разумеется, Саган-Сэчэн не мог пройти и мимо истории с выбором Мандухай себе в мужья малолетнего Бату-Мунхэ, будущего Даян-хана — потомка Чингис-хана, и отвержения ею притязаний Унэболад-она — потомка Чингисова брата Хасара. Это подается как проявление ее большой политической мудрости [Саган-Сэчэн, 2025, с. 108–109].

Ордосский князь является одним из выразителей идеи, по-видимому, охватившей все монгольское общество в ходе сложения идеализированного образа Чингис-хана и многократно повторяющейся в монгольской историографии XVII — начала XX вв.: Чингис вершил свои ратные подвиги по небесному велению ради искоренения 12 враждебных ханов и обустройства собственного народа, а потом много лет жил в покое, укрепляя свое «нефритовое государство». Итогом его деятельности оказалось всеобщее счастье, похожее на «счастье божеств». Иначе быть не могло, так как усилиями

Чингис-хана на земле воплотилась воля Неба. Достижение этого идеала подразумевала монгольская идеология периода империи.

В речи Гилугэн-багатура, адресованной умирающему Чингис-хану[2], последний позиционируется как центральное звено государственного устройства. Гилугэн-багатур опасается, что созданное Чингис-ханом государство готово с его смертью рассыпаться [Саган-Сэчэн, 2025, с. 77]. Это обычный удел автократических политий. В реальности, как известно, Чингис заранее позаботился о передаче власти, и основанная им империя показала прочность. Аналогичная идея заложена в пословице, которую Саган-Сэчэн вспоминает по другому поводу: «Если разгневается хаган, он разрушит государство. Если разгневается слон, он разобьет загон» [Саган-Сэчэн, 2025, с. 118].

Перед смертью Чингис-хан не дает никаких распоряжений о покорении всего мира, зато советует прислушиваться к словам юного Хубилая — он-де «обязательно принесет всем счастье» [Саган-Сэчэн, 2025, с. 78]. Ученые давно уже высказали мнение, что таким путем монгольская историография, в значительной своей части проюаньская, оправдывала фактическую узурпацию власти Хубилаем в 1260 г. Хубилай восхваляется как мудрый хаган, введший принцип «двух правлений» — светского и религиозного, и правивший на основании учения «десяти добродетелей». В этом источнике он назван идеальным вселенским монархом — *чакравартином* [Саган-Сэчэн, 2025, с. 84].

Рождение основателя китайской династии Мин Чжу Юаньчжана знаменуется исходящей из его дома пятицветной радугой. И в китайской, и в монгольской культуре знамениям придавалось большое значение. Представляется, что в данном случае атмосферный феномен следует понимать как предупреждение юаньскому императору Тогон-Тэмуру о появлении опасного противника, который в будущем лишит его трона. Легендарным подробностям об утрате Тогон-Тэмуром власти над Китаем автор уделяет много места [Саган-Сэчэн, 2025, с. 87–92].

Сенсационный факт пленения ойратским Эсэном минского императора Чжу Цичжэня описан довольно сдержанно, возможно, потому, что самозванец Эсэн не мог быть легитимным правителем монголов, и прославлять его подвиги не следовало. Пребывание Чжу Цичжэня в кочевьях якобы вызвало там разные несчастья, поэтому было решено вернуть его в Китай [Саган-Сэчэн, 2025, с. 104]. Интересно, что в некоторых других монгольских источниках пленный император, наоборот, гармонизировал своим присутствием среду обитания, что, собственно, и должен делать законный владыка с помощью

[2] В своих комментариях к английскому переводу «Драгоценного сказания» Дж. Эльверског привел недавно высказанное предположение о смерти Чингис-хана от бубонной чумы [Sagang Sechen, 2023, p. 236]. Необходимо отметить, что авторы, на которых он ссылается, выдвинули весьма шаткие и неубедительные аргументы [You Wenpeng et al., 2021]. Если бы в монгольском лагере действительно вспыхнула эпидемия чумы, потери были бы очень чувствительными и наверняка нашли бы отражение в хрониках, а ревень, которым знаменитый ханский советник Елюй Чуцай успешно лечил больных монгольских воинов в ходе последней тангутском кампании, в этом случае оказался бы совершенно бесполезен.

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

небесной силы [Лубсан Данзан, 1973, с. 271; Золотое сказание, 2005, с. 49]. Заслуживает внимания диалог между вернувшимся Чжу Цичжэнем и его братом Чжу Циюем, который в это время занимал трон «Сына Неба». Брат якобы уступал ему престол, но тот не согласился, сославшись на утрату небесного покровительства [Саган-Сэчэн, 2025, с. 151]. В реальности же экс-император был помещен под домашний арест, из которого освободился лишь почти семь лет спустя в результате государственного переворота.

В «Сокровенном сказании монголов» устами тангутского полководца Аша-Гамбу провозглашается принцип легитимности верховной власти, а именно необходимость для претендента иметь особую сверхфизическую силу, которую сейчас обычно называют харизмой: «Не имеешь силы, так незачем и ханом быть!» [Козин, 1941, § 256]. В сочинении Саган-Сэчэна эта мысль выражается иными словами, приписываемыми самому тангутскому императору: «Не завоевав все народы, как ты можешь про себя говорить, что ты — хаган?» [Саган-Сэчэн, 2025, с. 68].

В «Драгоценном сказании» встречается также интересное поверье, по всей видимости, отражающее монгольское (возможно, вообще кочевое) представление, предостерегающее от утраты этой силы. Багатур-хунтайджи говорит хойдскому Эсэлбэй-хиа, без дозволения вынувшему мясо из его котла: «Ты, как говорится, сунул в [мое] молоко палец, в [мой] табун — укрюк. Коснувшись рукой моего котла и взяв из него мясо, ты отдал мою доблесть другому» [Саган-Сэчэн, 2025, с. 123]. Котел, находящийся в сакральной части жилища — над очагом — и собирающий в себя благодать, нисходящую с Неба через дымовое отверстие, сохранял счастье семьи и ее хозяина, которое посторонний человек мог нарушить. К этой категории, по-видимому, надо отнести и обычай втыкать черное боевое знамя в очаг врага, что символизировало его полное поражение. Об этом тоже говорится в рецензируемой книге [Саган-Сэчэн, 2025, с. 121].

Всем сказанным далеко не исчерпывается информация о различных аспектах власти, содержащаяся в «Драгоценном сказании», которое, действительно, представляет для науки настоящую сокровищницу.

Большое внимание Саган-Сэчэн уделяет буддизму. Он воспроизводит предание о покорении Чингис-ханом нескольких областей Тибета и начале его поклонения тибетскому ламе (то и другое не имеет под собой реальной почвы), рассказывает о встрече Годана и Сакья-Пандиты, о распространении Учения при Хубилае и подробно — о визите Соднам-Джамцо (будущего Далай-ламы III) к тумэдскому Алтан-хану и обращении монголов в буддизм. С буддийской точки зрения, родиться человеком — редкая удача, а «рождение хаганом, подчинившим своей власти все и вся, обрести так же трудно, как найти драгоценность чиндамани, исполняющую желания» [Саган-Сэчэн, 2025, с. 149].

В заключительной части своего труда Саган-Сэчэн возвращается к событиям в Китае с момента прихода к власти Чжу Юаньчжана и сообщает о начале династии Цин. Автор описывает возвышение маньчжуров в позитивном ключе и показывает, что такова была воля Высших сил.

Данный манускрипт не содержит длинного стихотворного финала, вероятно, составленного по аналогии с «Субхашитаратнанидхи» Сакья-Пандиты, уже неоднократного переводившегося на английский язык и обстоятельно изученного [Krueger, 1963; Kara, 2020; Kara, 2021; Sagang Sechen, 2023, p. 187–198].

Несомненно, издание «Драгоценного сказания» Саган-Сэчэна — большой успех российской науки и лично А. Д. Цендиной. Трудно усомниться в том, что эта книга станет настольной для многих монголоведов, китаеведов, историков и других специалистов и поспособствует дальнейшему продвижению исторических исследований как в нашей стране, так и за рубежом.

References / Список литературы

1. Агван Доржиев. *Занимательные заметки: Описание путешествия вокруг света (Автобиография)*. Пер. с монг. А. Д. Цендиной; транслит., предисл., коммент., глоссарий и указат. А. Г. Сазыкина и А. Д. Цендиной. М.: Восточная литература, 2003 [Agvan Dorzhiev. *Entertaining notes: Description of a trip around the world (Autobiography)*. Transl. by A. D. Tsendina; translit., introd., comment., glossary, and indexes by A. G. Sazykin and A. D. Tsendina. Moscow: Vostochnaya literatura, 2003 (in Russian)].
2. *Желтая история (Шара туджи)*. Пер. с монгольского, транслит., введ. и коммент. А. Д. Цендиной. М.: Наука; Восточная литература, 2017 [The Yellow History (Shara tuji). Transl., translit., introd. and comment. by A. D. Tsendina. Moscow: Nauka; Vostochnaya literatura, 2017 (in Russian)].
3. Золотое сказание. Пер. Г. С. Гороховой, А. Д. Цендиной. *История в трудах ученых лам*. Сост. А. С. Железняков, А. Д. Цендина. М.: Товарищество научных изданий КМК, 2005. С. 19–61 [The Golden History. Transl. by G. S. Gorokhova and A. D. Tsendina. *History in the writings of learned lamas*. Comp. by A. S. Zheleznyakov, A. D. Tsendina. Moscow: Association of Scientific Publications of the KMK, 2005, pp. 19–61) (in Russian)].
4. *История Эрдэни-дзу. Факсимиле рукописи.* Пер. с монг., введ, коммент. и прил. А. Д. Цендиной. М.: Восточная литература, 1999 [*The History of Erdeni-dzu. Facsimile of the manuscript*. Transl., introd., comment. and suppl. by A. D. Tsendina. Moscow: Vostochnaya literatura, 1999 (in Russian)].
5. Козин С. А. *Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г*. М. — Л.: Изд-во АН СССР, 1941 [Kozin S. A. *The Secret History. The Mongolian Chronicle of 1240*. Moscow — Leningrad: Publishing House of the USSR Academy of Sciences, 1941 (in Russian)].
6. Лубсан Данзан. *Алтан тобчи*. Пер. Н. П. Шастиной. М.: Наука, 1973 [Lubsan Danzan. *Altan tobchi*. Transl. by N. P. Shastina. Moscow: Nauka, 1973 (in Russian)].
7. Саган-Сэчэн. *Драгоценное сказание (Эрдэнийн тобчи)*. Пер. с монг., введ., примеч. и указ. А. Д. Цендиной. Факсимиле рукописи. М.: Фонд содействия Буддийскому образованию и исследованиям, 2025 [Sagan-Sechen. *Precious History (Erdeni-yin tobchi)*. Transl., introd., notes and indexes by A. D. Tsendina. Facsimile of the manuscript. Moscow: Foundation for the Promotion of Buddhist Education and Research, 2025 (in Russian)].

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

8. Kara G. On Some Sources of Sagang Sechen's Teachings (1662). *Acta Orientalia Hungarica*. 2020. Vol. 73. No. 4, pp. 603–615.
9. Kara G. Sagang Sechen's Teachings Reconsidered. *Acta Orientalia Hungarica*. 2021. Vol. 74. No. 2, pp. 267–324.
10. Krueger J. R. The Epilogue and Gnomic Colophon of the Erdeni-yin Tobči. *Central Asiatic Journal*. 1963. Vol. 8, pp. 104–134.
11. Sagang Sechen. *The Precious Summary. A History of the Mongols from Chinggis Khan to the Qing Dynasty*. Transl. by Johan Elverskog. New York: Columbia University Press, 2023. XXVI+346 pp.
12. You Wenpeng, Galassib F. M., Varottob E., Henneberga M. Genghis Khan's death (AD 1227): An Unsolvable Riddle or Simply a Pandemic Disease? *International Journal of Infectious Diseases*. 2021. Vol. 104, pp. 347–348.

Информация об авторе

Дробышев Юлий Иванович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела Истории Востока Института востоковедения РАН, Москва, Россия; altanus@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-9318-4560.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 09.05.2026; принята к публикации 26.06.2026; опубликована 01.10.2026.
Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Yuliy I. Drobyshev — PhD (History), Senior Researcher at the Oriental History Department of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; altanus@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-9318-4560.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 09.05.2026; accepted for publication 26.06.2026; published 01.10.2026.
The author has read and approved the final manuscript.

Orientalistica

Peer-reviewed academic journal

Editor-in-chief — *Alikber K. Alikberov*, Dr. Sci. (Hist.).
Deputy Editor-in-Chief — *Vladimir O. 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 October 1, 2026. Format 70×100/16.
Conventionally printed sheets 19,99. 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 01.10.2026. Формат 70×100/16.
Усл. печ. л. 19,99. 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