



Vol. 7, No 1  
2024

# ORIENTALISTICA



ISSN 2618-7043 (Print)  
ISSN 2687-0738 (Online)  
DOI 10.31696/2618-7043-2024-7-1



## 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.

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

ISSN 2618-7043 (Print),

ISSN 2687-0738 (Online).

## The media founder & Publisher



The Institute of Oriental Studies, Russian Academy  
of Sciences

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

● [www.ivran.ru](http://www.ivran.ru)

## Address of the Editorial Office

The Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences

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

Tel.: +7(495)621-18-84 ● [www.orientalistica.ru](http://www.orientalistica.ru)

● [www.orientalistica.com](http://www.orientalistica.com) ● [orientalistica@ivran.ru](mailto:orientalistica@ivran.ru)

## Our Mission

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

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

## Compliance with the requirements of the Higher Attestation Commission

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

Т. 7, № 1  
**2024**

# ОРИЕНТАЛИСТИКА

ISSN 2618-7043 (Print)  
ISSN 2687-0738 (Online)  
DOI 10.31696/2618-7043-2024-7-1



## Информация об издании

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

Издается с 2018 г. – ежеквартально.

Регистрационный номер и дата принятия решения о регистрации в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор):

ПИ № ФС77-72763 от 4 мая 2018 г.

Журнал зарегистрирован в Национальном центре ISSN Российской Федерации:

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

## Учредитель, Издатель



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

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

## Редакция

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

Тел.: +7 (495) 621-18-84

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

● [orientalistica@ivran.ru](mailto:orientalistica@ivran.ru)

## Миссия журнала

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

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

## Соответствие требованиям Высшей аттестационной комиссии при Минобрнауки России

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



# CONTENTS

## HISTORY OF THE EAST

### National History

- Shamil Sh. Sikhaliyev Sh. Sh., Navruzov A. R.* Foreign historiography on Jadidism ..... 9

### Universal history

- Serikoff N. I.* Rifa‘a Rafi‘ at-Tahtawi: the translator and the editor of the 19<sup>th</sup> century English manuals on geography: description of the lands of Islam (between *al-‘ilm* and *al-adab*) ..... 27
- Timokhin D. M.* Nomadic Turkic tribes of Mangyshlak at the end of the XI<sup>th</sup> — first half of the XII<sup>th</sup> centuries: according to the Muslim historiography of the pre-Mongol period ..... 53
- Lidov A. A.* Verifying the Past: on the topographical reliability of the maps from Ancient Mesopotamia ..... 68
- Korablin D. A.* Étude of the Himalayan and Tibetan collections of Paris: history of formation, definitions, approaches ..... 85

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

- Arslanova A. A.* Kamal al-Din Husayn ibn ‘Ali Wa‘iz al-Kashifi and his son Fakhr ad-Din ‘Ali Safi. Copies of their works from the collection of the Scientific Library named after N. I. Lobachevsky Kazan (Volga Region) Federal University ..... 99
- Belkina E. M.* Scribes, Customers, Owners of Yaphet ibn Ali ha-Levi’s tafsirs in the IOM RAS ..... 118
- Alibekov Kh. G.* The colophon in Arab Islamic manuscripts.....137
- Kolnin I. S.* An Overview of the New Epigraphical Sources on Zheng He’s Voyages and their Participants .....151

## PHILOSOPHY OF THE EAST

### Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture

- Lukashev A. A.* Chapter on Purity (*safa*) and Purification (*ikhlas*) from the poem “The Garden of Truth...” by Majdud Ibn Adam Sanai. ....172
- Rezaeepuya A.* Narrative of the foundation of Yazd in the local traditional historiography. ....189

## LITERATURE OF THE EAST

### Literature of the peoples of the world

- Lahuti L. G.* “I see Thou in every atom”: the chapter on God’s Unity in ‘Attar’s poem Asrar-name. Line by line commented translation from Persian into Russian (beys 1–93). ....209

## LINGUISTICS OF THE EAST

### Languages of the peoples of the world

- Xrakovskij V. S., Mamedshakhov R. G.* Causative construction and its variants in Modern Standard Arabic .....226

# СОДЕРЖАНИЕ

## ИСТОРИЯ ВОСТОКА

### Отечественная история

<i>Шихалиев Ш. Ш., Наврузов А. Р.</i> Зарубежная историография о джадидизме .....	9
---	---

### Всеобщая история

<i>Сериков Н. И.</i> Рифа'а Рафи' ат-Тахтави: переводчик и редактор сведений английских учебников географии XIX в.: описание земель ислама (ал-'илм и ал-адаб). .....	27
---	----

<i>Тимохин Д. М.</i> Кочевые тюркские племена Мангышлака в конце XI — первой половине XII в.: по сведениям мусульманской историографии домонгольского периода .....	53
---	----

<i>Лидов А. А.</i> Верифицируя прошлое: к вопросу о топографической достоверности древнемесопотамских карт.....	68
---	----

<i>Кораблин Д. А.</i> Étude гималайских и тибетских коллекций Парижа: история формирования, определения, подходы.....	85
---	----

### Историография, источниковедение, методы исторического исследования

<i>Арсланова А. А.</i> Списки произведений Камал ад-Дина Хусайн ибн 'Али Ва'иза ал-Кашифи и его сына Фахр ад-Дина 'Али Сафи в коллекции Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского (Приволжского) федерального университета .....	99
---	----

<i>Белкина Е. М.</i> Писцы, заказчики, владельцы тафсиров Яфета ибн Али ха-Леви в собрании ИВР РАН.....	118
---	-----

<i>Алибеков Х. Г.</i> Колофон арабской рукописной книги.....	137
--	-----

<i>Колнин И. С.</i> Краткий обзор новых эпиграфических источников о плаваниях Чжэн Хэ и их участниках .....	151
---	-----

## ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

### Философская антропология, философия культуры

<i>Лукашев А. А.</i> Глава о чистоте ( <i>сафа</i> ) и очищении ( <i>ихлас</i> ) из поэмы Мадждуда Ибн Адама Санаи «Сад истины...» .....	172
--	-----

<i>Резаипуя А.</i> Повествование об основании Йезда в местной традиционной историографии .....	189
--	-----

## ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА

### Литература народов мира

<i>Лахути Л. Г.</i> «Виджу Тебя в каждой частице»: глава о единобожии в маснави 'Аттара <i>Асрар-наме</i> . Филологический перевод с персидского (бейты 1–93) .....	209
---	-----

## ЛИНГВИСТИКА ВОСТОКА

### Языки народов мира

<i>Храковский В. С., Мамедшахов Р. Г.</i> Каузативная конструкция и ее варианты в современном литературном арабском языке .....	226
---	-----

# HISTORY OF THE EAST ИСТОРИЯ ВОСТОКА



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



# HISTORY OF THE EAST National History ИСТОРИЯ ВОСТОКА Отечественная история

Научная статья

УДК 930

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-09-26>

Исторические науки

## Зарубежная историография о джадидизме

Шамиль Шихалиевич Шихалиев<sup>1</sup>, Амир Рамазанович Наврузов<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Институт истории, археологии, этнографии ДФИЦ РАН, Махачкала, Россия, [shihaliev74@gmail.com](mailto:shihaliev74@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0003-3322-0256>

<sup>2</sup> Институт истории, археологии, этнографии ДФИЦ РАН, Махачкала, Россия, [anavruzov@rambler.ru](mailto:anavruzov@rambler.ru), <https://orcid.org/0000-0001-8874-3543>

**Аннотация.** Зарубежными учеными написано немало работ, посвященных истории реформаторства в мусульманских регионах Российской империи. Разные методы и подходы, работа с разными источниками определило и разные оценки этому движению. Здесь сложилось два направления: советологическое и ревизионистское. Они определили в исследованиях джадидизма определенную тематику: империя и мусульманское сопротивление, национализм, исламский дискурс, новометодная школа и сети знания, колониализм и модернизация. Согласно мнению зарубежных исследователей, было много разновидностей джадидизма в Российской империи, каждый со своими проблемами и спецификой. На самом деле, разные движущие силы, разное политическое и экономическое развитие регионов, равно как и разные степени влияния тех или иных идей объясняют специфичность идей мусульманского реформаторства в Поволжье, Крыму, Центральной Азии или на Кавказе. В изучении истории ислама в СССР можно выделить две противоположные точки зрения. Сторонник первой точки зрения Адиб Халид утверждает, что деятельность ранних советских джадидов впоследствии привела к секуляризации общества и изменению идентичности мусульман с исламской на национальную. Ислам в этих условиях был маргинализован и не играл важной роли в культурной жизни мусульман. Представители второй – Девин ДеВиз и Паоло Сартори, напротив, считают самих джадидов маргинальными, утверждая, что ислам не был вытеснен советскими преобразованиями и продолжил свои традиции в обществе.

**Ключевые слова:** зарубежная историография, исламский дискурс, джадидизм, реформа образования, таджид, ислах, миллет



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

© Шихалиев Ш. Ш., Наврузов А. Р., 2024

© Ориенталистика, 2024



*Для цитирования:* Шихалиев Ш. Ш., Наврузов А. Р. Зарубежная историография о джадидизме. *Ориенталистика*. 2024;7(1):09–26. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-09-26>.

Original article  
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-09-26>

History studies

## Foreign historiography on Jadidism

Shamil Sh. Sikhaliyev<sup>1</sup>, Amir R. Navruzov<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Institute of History, Archeology and Ethnography, Daghestani Federal Scientific Center, Russian Academy of Sciences, Makhachkala, Russia, shihaliev74@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3322-0256>*

<sup>2</sup> *Institute of History, Archeology and Ethnography, Daghestani Federal Scientific Center, Russian Academy of Sciences, Makhachkala, Russia, anavruzov@rambler.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8874-3543>*

**Abstract.** Foreign scholars have authored numerous works delving into the history of reformism in the Muslim regions of the Russian Empire. Distinct methodologies and approaches, coupled with varied source analyses, have yielded disparate assessments of this movement. Two predominant perspectives have emerged in scholarly discourse: school of Western Sovietology and revisionist approach. These orientations have delineated specific themes within the study of Jadidism, including the empire and Muslim resistance, nationalism, Islamic discourse, the new method school, intellectual networks, colonialism, and modernization. According to overseas researchers, Jadidism in the Russian Empire represented a multitude of manifestations, each grappling with unique challenges and intricacies. Divergent impetuses, distinct political and economic trajectories in various regions, and varying degrees of influence from particular ideas elucidate the idiosyncrasies characterizing Muslim reform ideologies in the Volga region, Crimea, Central Asia, and the Caucasus. Within the examination of the history of Islam in the USSR, two contradicting viewpoints emerge. Adeeb Khalid, advocating the first perspective, contends that the endeavors of early Soviet Jadids ultimately led to the secularization of society, resulting in a shift in Muslim identity from Islamic to national. In these circumstances, Islam was marginalized and ceased to play a significant role in the cultural life of Muslims. Conversely, proponents of the second viewpoint, namely Devin DeWeese and Paolo Sartori, claim that the Jadids themselves occupied a marginal position. They argue that Islam endured despite Soviet societal transformations, maintaining its traditions within society and resisting displacement.

**Keywords:** Foreign historiography, Islamic discourse, Jadidism, education reform, tajdid islah, millet



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



*For citation:* Shamil Sh. Sikhaliyev Sh. Sh., Navruzov A. R. Foreign historiography on Jadidism. *Orientalistica*. 2024;7(1):09–26. (In Russ.). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-09-26>.

Зарубежными исследователями написано немало работ, посвященных истории реформаторства в мусульманских регионах Российской империи. В их исследованиях джадидизма в последние полвека сложилась следующая тематика: империя и мусульманское сопротивление, национализм, исламский дискурс, новометодная школа и сети знания, колониализм и модернизация. Разные методы и подходы, работа с разными источниками определили и разные оценки, и различное отношение к этому движению. Здесь можно отметить два направления: советологическое и ревизионистское.

В книге «Ислам в Советском Союзе» французские ученые Александр Беннигсен и Шанталь Лемерсье-Келькеже предложили свое видение движения джадидов, которое шло в русле западной советологии времен холодной войны. В частности, они рассматривают последовательно этапы развития джадидизма в России. Первый этап, обозначенный ими как «религиозная реформа», характеризуется появлением новых дискуссий в сфере мусульманской практики, обрядности и догматики. Следующий этап они обозначили как «культурная реформа», которая характеризуется изменением в письменности, в частности — созданием новометодного алфавита, а также широким распространением тюркского языка и появлением новых литературных жанров. Третий этап характеризуется реформами в сфере образования — внедрением в учебный процесс светских дисциплин. Авторы отмечают, что эти все идеи реформ неизбежно привели мусульманских интеллектуалов после революции 1905 г. к более активной политической деятельности в рамках мусульманской фракции в Государственной Думе [Bennigsen, Lemercier-Quelquejau, 1967, p. 31–48]. Вместе с тем советологические клише времен холодной войны упрощают дихотомию «джадидизм — традиционализм», где джадиды, выступающие за модернизм и новации, противопоставляются кадимитам, в которых видят традиционных богословов, не приемлющих никакие формы модернизации, а значит — консерваторов. При этом кадимитов, как правило, поддерживало имперское колониальное правительство [Fierman, 1991, p. 11–35]. Несостоятельность этих идей как раз показывает дагестанский случай: именно имперская власть предоставила джадидам в Дагестане площадку для развития своих идей — газету «Джаридат Дагистан», поддерживая их в этом направлении [Наврузов, 2012, с. 16].

Александр Беннигсен определяет причины развития идей джадидизма как ответную реакцию на угрозы национальному самосознанию мусульман России со стороны Российской империи. По мнению этого автора, на раннем этапе джадидизм начал распространяться в Поволжье благодаря деятельности таких ученых, как Шихаб ад-Дин ал-Марджани (1818–1889), Абд ал-Кай-йум Насыри (1825–1902) и Хусаинхан Фаизханов (1823–1866). Однако в дальнейшем, благодаря деятельности крымского ученого и просветителя Исмаила Гаспринского (1851–1914), руководство этим движением перешло в основном к крымским татарам [Беннигсен, 1993, с. 83–84]. К сожалению,



автор не объяснил причину такого перехода. На наш взгляд, все же деятельность мусульманских ученых XVIII–XIX вв. можно и нужно рассматривать исключительно в контексте исламского дискурса, характерного для более широкого хронологического периода, чем в рамках узко ограниченного во времени джадидского движения.

Несколько работ американского исследователя Эдварда Лаззерини посвящены деятельности И. Гаспринского, его влиянию на реформу и развитие системы мусульманского образования в Российской империи, анализу его газеты «Терджиман» (1883–1918), духовному возрождению тюрок в конце XIX — начале XX в. [Lazzerini, 1984; Lazzerini, 1992; Lazzerini, 1994]. В частности, в первой из них Э. Лаззерини определяет, что в представлении И. Гаспринского, «джадидизм» означал не возврат в прошлое, к периоду раннего ислама, а именно воспринимался им в значении «обновления», то есть — движения вперед, прогресса. В этом отношении идеи И. Гаспринского шли вразрез мнению ряда мусульманских реформаторов, которые призывали к иджитхаду, критиковали следование суннитским школам (мазхабам) и выступали за «обновление» в смысле очищения ислама от более поздних практик и за возврат к Корану и Сунне как основным источникам права. По мнению Лаззерини, идеи Гаспринского были прогрессивными. Он стремился к развитию мусульманской общины, выдвигал идеи для ее достойного будущего, которое будет не только лучше ее современного состояния, но и лучше, чем в период раннего ислама.

Другая немаловажная работа Э. Лаззерини посвящена переводу очень значимой статьи И. Гаспринского «Первый шаг к цивилизации российских мусульман». В ней автор показал взгляды И. Гаспринского на недостатки современного ему мусульманского общества России. В ней также говорилось о мерах, которые были уже предприняты и которые еще предстоит сделать для культурного развития мусульман. В этой же статье Э. Лаззерини привел список книг, изданных джадидами в Российской империи [Lazzerini, 1975].

Фундаментальная работа, посвященная реформе алфавита в имперской России и в СССР до 1937 г. была написана германской исследовательницей Ингеборг Балдауф [Baldauf, 1993]. В этой работе она рассмотрела политику имперской, а затем и советской власти по реформе алфавита среди преимущественно тюркоязычных мусульманских народов России. В частности, она пишет, что попытка реформы алфавита была предпринята имперской властью с целью унификации и адаптации шрифта под общероссийские стандарты [Baldauf, 1993, S. 1]. По ее мнению, проект русского ориенталиста Н. И. Ильминского (1822–1891) и всей миссионерской школы по переходу с арабской графики на кириллицу был направлен, прежде всего, на борьбу против ислама. Первоначально алфавит на кириллице был разработан для крещенных татар. Однако разработчики проекта не хотели этим ограничиваться: Н. И. Ильминский пытался внедрить этот алфавит и среди татар-мусульман, а в дальнейшем распространить письменность на кириллице среди казахов и в Туркестане. Но неожиданно этот проект встретил отпор со стороны генерал-губернатора Туркестанского края Кауфмана [Baldauf, 1993, S. 4–5]. В своей работе Ингеборг Балдауф охватила историю развития реформ



алфавита практически во всех мусульманских регионах, входивших в состав Российской империи, и показала разные методы, которые российские власти использовали при введении кириллицы, и какие цели и задачи при этом ставили. По ее мнению, реформа алфавита была призвана нести несколько функций: помимо адаптации и унификации письменности, как в литературе, так и в делопроизводстве, преследовалась также далекоидущая цель — через кириллицу распространить влияние христианства в мусульманских окраинах. В этой деятельности имперской власти активно помогали местные интеллектуалы и просветители, такие как М. Ф. Ахундов (1812–1878), М. Казембек (1802–1870), несмотря на то что сам Ахундов работал над реформой алфавита на основе арабской графики [Baldauf, 1993, S. 58–59]. В контексте разбора деятельности азербайджанских джадидов начала XX века И. Балдауф показывает, что идеи М. Ф. Ахундова были подхвачены и развиты азербайджанскими просветителями такими, как Мирза Хусайн Хасан-заде, который дальше разработал систему алфавита на основе арабской графики и даже издал книгу, написанную при помощи нее, «Тамам алиф-ба» [Baldauf, 1993, S. 106]. Исследовательница считает, что реформа системы алфавита в Азербайджане шла в русле общего джадидского движения, направленного, помимо прочего, и на развитие национальной литературы [Baldauf, 1993, S. 106].

Монография германского исследователя Кристиана Ноака посвящена развитию национального самосознания тюрок Волго-Уральского региона во второй половине XIX — начале XX в. В третьей и четвертых главах второй части своего труда автор рассматривает роль джадидов в формировании татарской национальной идентичности, их деятельность по реформе системы мусульманского образования, развитию мусульманской журналистики [Noak, 2000, S. 135–217]. Кристиан Ноак рассматривает джадидизм как синтез мусульманской традиции с европейским мышлением, что он называет «религиозно-секулярным симбиозом» [Noak, 2000, S. 135]. Автор полагает, что само движение мусульманского реформаторства в Волго-Уральском регионе являлось своего рода продолжением, объединением и развитием идей татарских ученых Ш. Марджани и И. Гаспринского. При этом Ш. Марджани автор считает сугубо религиозным реформатором, идеи которого, в частности, легли в основу джадидского движения и дали толчок развитию национального самосознания мусульманских народов Волго-Уральского региона [Noak, 2000, S. 140–142]. Иными словами, Кристиан Ноак, считая Ш. Марджани мусульманским реформатором и ученым-историком, все же не относит его к джадидам. Напротив, деятельность И. Гаспринского немецкий исследователь рассматривает в свете социальных и политических реформ в российском обществе второй половины XIX в. и характеризует его идеи как направленные на синхронизацию мусульманского реформаторства с европейским образованием [Noak, 2000, S. 144]. Таким образом, джадидизм в Поволжье и на Урале в досоветский период, по мнению автора, представляет собой в большей степени общественно-политическое и просветительское движение. Деятельность джадидов в различных областях культуры — реформы образования, развития печати и журналистики и т. д. привела в начале



XX в. к формированию новой мусульманской интеллектуальной элиты с передовыми взглядами на общество и место мусульман в нем, что создало теоретическую основу и стимулировало в дальнейшем рост политической активности татар и башкир в масштабах всей Российской империи [Noak, 2000, S. 546–548].

Широкий обзор истории развития джадидизма в период с присоединения Центральной Азии к Российской империи вплоть до установления советской власти дает в своей работе американский исследователь Адиб Халид [Khalid, 1998]. По его мнению, «джадиды — это те, кто принимал участие в усилиях по реформированию мусульманского общества посредством использования современных средств связи и новых форм общения». Свою миссию джадиды видели в «пробуждении своего народа от сна невежества». Вера в силу знания и новой системы образования для улучшения ситуации занимала центральное место в джадидском проекте [Khalid, 1998, p. 137].

Адиб Халид подчеркивает важное обстоятельство: джадиды в различных регионах сталкивались с разной социально-экономической и культурной ситуацией, что накладывало отпечаток на их взгляды. Поволжские татары-джадиды испытывали на себе последствия экономических изменений в центре империи наряду с сильным давлением со стороны православной церкви, которая угрожала самому существованию татарской общины, уже превратившейся (особенно в городах) в демографическое меньшинство. Среди крымских татар реформа нашла поддержку в аристократических кругах, многие представители которых были интегрированы в российскую социальную иерархию, получили русское образование, хорошо говорили и читали по-русски. В Закавказье ситуация осложнялась соперничеством мусульманской и немусульманской общин в сфере промышленной экономики и нефтедобычи. В Центральной Азии группа джадидов-реформаторов состояла из людей, занимающих разные позиции в социальной иерархии.

Джадидизм, по мнению А. Халида, не был единым, общим для всех мусульман интеллектуальным движением, исходящим от четко определенного центра к периферии — в Российской империи было много разновидностей джадидизма, обладавших каждая своей спецификой. Это объясняет бесплодность попыток сотрудничества джадидов из различных регионов на общероссийском уровне, о чем свидетельствует отсутствие успеха при попытке создать общий тюркский литературный язык (любимый проект И. Гаспринского), либо создания общего политического движения [Khalid, 1998, p. 93]. Эта мысль А. Халида очень важна, поскольку автор пытается отойти от некоего «общего шаблона» в изучении истории развития джадидизма в разных регионах России. Идеи мусульманского реформаторства в Поволжье, Крыму, Центральной Азии или на Кавказе были в каждом конкретном случае вызваны разными движущими силами, на них накладывало отпечаток разное политическое и экономическое развитие регионов, равно как их адепты в разных частях Российской империи, где жили мусульмане, испытывали разные степени влияния тех или иных идей.

Основная концепция Адиба Халида состоит в том, что развитие джадидизма стало возможным в результате трансформации общества под властью



имперской России в течение 50 лет. Социальный строй среднеазиатского общества был кардинально изменен с исчезновением старых элит и появлением новых. Идеи джадидов относительно необходимости адаптироваться к новым формам общественных отношений привели их к принципиально новой концепции общества. Мысль о возвращении к «чистому» исламу привела к новому пониманию ислама и того, что значит быть мусульманином. Джадиды успешно заручились значительной поддержкой для своего проекта, но их призыв к реформе мусульманского общества также вызвал энергичную оппозицию со стороны старых мусульманских элит.

Именно через дебаты по поводу значения культуры Центральной Азии джадиды сформулировали свое представление о современном мире и месте мусульманского общества в нем. По мнению Адиба Халида, формирование новой мусульманской элиты в Центральной Азии с новым «культурным капиталом» проходило с использованием тех же символов, метафор и риторики, что и в других регионах мусульманского мира. Споры и дискуссии между джадидами и их оппонентами в Центральной Азии были характерны не только для других мусульманских регионов России, но и для населенных мусульманами стран за ее пределами.

Тем не менее Адиб Халид считает, что движение за реформацию общества, в частности джадидизм, не могло зародиться в каком-либо одном центре, в Крыму или Поволжье, откуда и распространилось по всей мусульманской Российской империи [Khalid, 1998, p. 7–9]. По его мнению, джадидизм был самовоспроизводящимся институтом, и развитию реформаторских идей послужило включение Центральной Азии в общеимперское пространство, развитие железных дорог, телеграфа, прессы — все это способствовало более легкой коммуникации и передаче новых знаний о мире и обществе. Адиб Халид пишет и о том, что программа джадидов не была направлена на секуляризацию мусульманского общества. В своих суждениях и дебатах они опирались на мусульманские источники. Но их новые подходы к исламу, критика старых религиозных догм, призывы реформировать устаревшую, узко мусульманскую систему обучения привели их к конфликту со старой мусульманской элитой.

А. Халид отмечает, что с приходом советской власти идеи джадидов и большевиков относительно необходимости модернизации мусульманского общества совпали, что привело к их кратковременному сотрудничеству. На протяжении большей части 1920-х гг., джадиды играли центральную роль в политической и особенно культурной жизни Центральной Азии. В дальнейшем, с изменением политики новой власти в отношении ислама, джадиды стали уже больше не нужны — в борьбе с «троцкизмом» и «контрреволюцией» большинство их было репрессировано [Khalid, 1998, p. 300].

К сожалению, обозначив программу джадидов по обновлению общества, Адиб Халид не затронул дискуссии, связанные с мусульманской обрядностью и практикой, слабо осветил полемику по богословским вопросам в Центральной Азии в конце XIX — начале XX в. На примере других мусульманских регионов России можно сказать, что движение джадидизма не ограничивалась реформой системы образования, развитием национальной лите-



ратуры и публицистики, созданием театров, открытием типографий. Между джадидами и их оппонентами возникала острая дискуссия по вопросам мусульманского права и догматики, что нашло отражение в многочисленных арабографических сочинениях Волго-Уральского региона и Северного Кавказа (см. работы: [Кемпер, 2008; Марджани, 2008; *Марджани о татарской элите...*, 2009; Шихалиев, 2010; Наврузов, 2012]). В некоторых регионах, в частности — в Дагестане, богословская дискуссия развернулась и велась едва ли не более остро, чем диспуты по вопросам реформы системы мусульманского образования.

Крупная работа, посвященная идентичности мусульман восточного Закавказья в процессе общественных трансформаций написана германской исследовательницей Евой-Марией Аух [Auch, 2004]. В ней автор рассмотрела процесс развития национальной идентичности азербайджанцев после вхождения этой территории в состав Российской империи, вплоть до революции 1905 г. В данном исследовании показан процесс формирования новой интеллектуальной элиты, который шел параллельно с развитием идей реформаторства всех сфер жизни — общественной, экономической, социальной, культурной и т. д. В условиях, когда имперская власть не хотела допускать к управлению «старые элиты», появилась новая интеллигенция со своими взглядами на процесс реформации и трансформацию общества. Так же, как и в других регионах Российской империи, новая интеллектуальная элита высказывалась за более радикальные реформы и расширение системы мусульманского образования, за эмансипацию, за изменения в самой религиозной мысли, выступала с критикой суфизма и за «переход от мистицизма к рационализму» [Auch, 2004, S. 15, 60].

В своей работе Е. М. Аух рассмотрела также российскую политику в вопросах просвещения, формирование русских школ, многоступенчатую систему обучения, включающую в себя начальные школы, гимназии и университеты и параллельное функционирование мусульманских школ [Auch, 2004, S. 248–276]. Немалое место в ее работе уделено культурным преобразованиям на мультикультурном и многоконфессиональном Южном Кавказе, таким как развитие музыки, театра, местной литературы, журналистики и связанной с ними языковой проблеме [Auch, 2004, с. 340–370, 397–419].

Также исследователь затронула и общественно-политические реформы в Азербайджане в конце XIX в., в частности — выборы в городские органы самоуправления. В деятельности Бакинской думы принимали активное участие видные просветители и общественные деятели того времени — А. Топчубашев, Г. Зардаби, Г. Махмудбеков и др. Нефтяной бум в Азербайджане в конце XIX в., развитие торговли, предприятий легкой и пищевой промышленности привели к более широкому развитию промышленности в регионе, а в дальнейшем — к более широкому развитию идей реформаторства здесь и — как следствие — более сильной секуляризации общества [Auch, 2004, S. 209–226]. Зарождение джадидизма в Закавказье проходило на фоне постоянного конфликта с соседними немусульманскими общинами, которые угрожали выселить мусульман из промышленной экономики на основе добычи нефти.





В целом, работы Е. М. Аух и А. Халида показывают схожие процессы развития идей джадидизма в Центральной Азии и в мусульманском Закавказье. Однако отметим, что процессы мусульманского просветительства в Азербайджане, благодаря более развитой промышленности, активности азербайджанских джадидов и широкой их финансовой поддержке со стороны крупных местных промышленников, начались раньше, чем в Центральной Азии, и дальнейшая секуляризация общества затронула этот регион более глубоко. По этому поводу М. С. Султан-Галиев отмечал, что более развитая промышленность в Азербайджане, равно как и его близость к младотуркам, способствовала «более раннему культурному его пробуждению, в отличие от Туркестана» [Султангалиев, 1984, с. 63].

В качестве логического продолжения работы Е. — М. Аух рассмотрим труд Тадеуша Свиточовски [Swietochowski, 1985], хотя, надо заметить, его книга была издана раньше вышеуказанной монографии немецкой исследовательницы. В этой работе Т. Свиточовски описывает развитие национальной идентичности в Азербайджане после революции 1905 г. вплоть до установления там Советской власти. Автор акцентирует внимание на политическую активность мусульманской интеллигенции Азербайджана, что, по его мнению, было следствием деятельности интеллектуалов из числа джадидов, которые приложили немало усилий к реформе мусульманских школ, развитию драматургии и публицистики. Самых джадидов автор определяет как представителей интеллигенции из разных социальных групп, которых объединяла общая идея развития мусульманского общества. Т. Свиточовски проводит важную мысль о том, что реформы в азербайджанском обществе являлись следствием реформ в Османской империи в период Танзимата, с которым азербайджанские ученые и интеллектуалы имели тесные контакты [Swietochowski, 1985, p. 27]. Причем, интеллектуалы из числа суннитского меньшинства в Азербайджане были более склонны к реформам в сфере образования и политики, чем шиитское большинство. Автор также подчеркивает, что идеи имперской власти и местной интеллигенции о реформе системы школьного образования полностью совпадали. И призывы азербайджанских просветителей, таких как Ахунзаде, Зардаби и Ширвани, к введению обучения в школах на русском языке находили поддержку со стороны российского правительства [Swietochowski, 1985, p. 30].

Другой германский исследователь Руфат Саттаров в своей работе обратил внимание на исламский дискурс в среде азербайджанских богословов [Sattarov, 2009]. Особенности джадидского движения в этом регионе, по мнению автора, были обусловлены географическим положением Азербайджана, находящегося между тремя основными культурными зонами — русской, османской и персидской, смешанным характером мусульманского населения (суннитским меньшинством и шиитским большинством) и резким ростом промышленного производства с 1870-х гг. в связи с разработкой нефтяных ресурсов [Sattarov, 2009, p. 23]. Основные идеи джадидизма, считает автор, были высказаны еще в первой половине XIX в. представителем азербайджанской интеллектуальной элиты Аббасом Кули Ага Бакихановым (1794–1846), который предложил реформировать начальную мусульманскую школу, что



привело бы к улучшению социальных условий населения. Освещая вопрос о реформе образования, Р. Саттаров подчеркивает, что первая джадидская школа была открыта азербайджанским поэтом Сайид Азимом Ширвани (1835–1888) в его родном городе Шемаха еще задолго до того, как подобные школы стали появляться у крымских и поволжских татар [Sattarov, 2009, p. 24]. Как следствие джадидского движения автор отмечает развитие литературы и публицистики на азербайджанском языке. Развивая мысль Тадеуша Светочовски, Саттаров отмечает, что инициаторами идей реформы мусульманского общества выступали прежде всего сунниты, которые имели тесные контакты с Османской империей, где недавно прошли реформы Танзимата.

В вопросах исламского дискурса в Азербайджане, Р. Саттаров высказал оригинальную мысль. Религиозные дебаты подобно тем, которые были в Поволжье, на Северном Кавказе и в Центральной Азии, были не характерны для Азербайджана. Исламский дискурс здесь шел вокруг суннитской или шиитской идентичности. При этом на суннитов, с одной стороны, оказывала влияние Османская империя, где шел процесс реформ, а с другой — соседний Дагестан, часть коренного населения которого проживала в северной части Азербайджана. Поэтому дискуссии по поводу *таклида* и *иджтихада*, широко проводившиеся в среде татарских и дагестанских ученых в XIX–XX вв., были в среде мусульман Азербайджана непопулярны. В среде интеллигенции, в том числе из числа суннитов, обучавшихся в русских школах, как отмечает автор, больше внимания уделялось идеям реформ в социальной сфере и системе образования, чем сугубо религиозным вопросам. Причем в этих последних объектом их критики становились не свои же соплеменники-сунниты, пусть даже стоящие на «традиционалистских» позициях, а шииты с их религиозными традициями и обрядами — такими, например, как празднование «Ашура». Вместе с тем, многие реформаторы выступали за сближение суннитов и шиитов [Sattarov, 2009, p. 33–37]. В то же время в шиитской среде также не обсуждались проблемы «нововведений» в исламе или критики мазхабов, о чем спорили мусульмане-сунниты в других регионах России, так как институт мутджахидов широко практиковался у шиитов и не вызывал особых дискуссий. Эти особенности в корне отличают исламский дискурс в Азербайджане от аналогичных дебатов в других регионах Российской империи.

В целом же, по мнению Р. Саттарова, активная деятельность азербайджанских джадидов была больше сфокусирована на вопросах национальной идентичности. Этим воспользовалась советская власть, одной из задач которой было развитие национальной идентичности азербайджанцев в понимании «нации» (*миллет*), в противовес их религиозной идентичности и их принадлежности к общей исламской общине (*умма*) [Sattarov, 2009, p. 61].

Важным вкладом в изучение исламского реформизма стал изданный в 2006 г. сборник статей под редакцией Стефана Дюдуаньона, Комацу Хисао и Косуги Ясуши [Dudoignon Stephane A., Hisao Komatsu, Yasushi Kosugi, 2006]. Сборник является логическим завершением ряда конференций, посвященных проблеме реформизма в исламском мире.



В данном сборнике надо отметить статью Стефана Дюдуаньона, который прослеживает роль татарского ученого Ризы Фахретдина в развитии идей исламского реформаторства в Волго-Уральском регионе. Особую заслугу в этом автор отводит журналу «Шура», который Фахретдин издавал в 1908–1918 гг. Он был создан по образцу «ал-Манара», был включен в сети новометодных школ региона, а также был популярен среди татар и башкир, вернувшихся с учебы в университете Ал-Азхар. По мнению Стефана Дюдуаньона, российские джадиды не копировали идеи ал-Афгани, Абдо и Рида, а пытались спроецировать их на российскую действительность с учетом политических и социальных различий [Dudoignon Stephane A., 2006, p. 85–116].

Работа турецкого историка Ахмета Канлыдере [Kanlidere, 1997] рассматривает интеллектуальное пробуждение татарских джадидов во второй половине XIX в. Исследование движения джадидов автор начинает с обзора государственной политики Российской империи по отношению к исламу. Он подчеркивает, что знакомство татарского общества с европейской цивилизацией способствовало переосмыслению им своей национальной идентичности и осознанию необходимости реформ в мусульманском сообществе Поволжья, что в конечном счете привело к росту национального самосознания [Kanlidere, 1997, p. 13–25]. В отличие от ряда исследователей, которые рассматривают развитие джадидизма в основном начиная со второй половины XIX в., Ахмет Канлыдере включает в число татарских джадидов также и тех, кто выступал с призывом к *иджтихаду* вне рамок существующей ханафитской традиции, в частности таких ученых, как Абд ал-Насир ал-Курсави и Шихаб ад-Дин ал-Марджани [Kanlidere, 1997, p. 41–50]. Автор также рассматривает деятельность татарских интеллектуалов по реформе мусульманской школы. В итоге все эти процессы привели к всплеску национальной идентичности татар. По мнению Канлыдере, политическая деятельность джадидов носила синкретический, религиозно-этнический характер [Kanlidere, 1997, p. 128–139]. В то же время, давая обзор деятельности таких ученых как Ш. Марджани, Р. Фахреддин, М. Бигиев, автор, на наш взгляд, уделил недостаточное внимание местным мусульманским источникам на арабском и татарском языках.

Второе направление зарубежной школы историографии, как мы писали выше, — ревизионистское. Михаэль Кемпер и Нейтан Спаннаус предложили более ревизионистский взгляд на проблему исламского реформизма и джадидизма.

В частности, рассматривая интеллектуальную историю Волго-Уральского региона XVIII–XIX вв., Михаэль Кемпер отмечает, что ученые этого периода писали свои труды в рамках исламского дискурса. В то же время, этот период, согласно Михаэлю Кемперу, знаменует собой начало возникновения джадидского дискурса в России, представители которого имели несколько иные цели, задачи и идеи. Он считает, что участники исламского дискурса создали свой идеал мусульманского общества, и этот идеал был направлен не в будущее, как призывали джадиды, а в прошлое, в период раннего ислама [Kemper, 1998, S. 473–474.]

Авторы, принадлежавшие в XVIII–XIX вв. к мусульманской элите Поволжья посвящали свои сочинения, письма и т.д. сугубо религиозной



тематике и выработали свое собственное видение религиозных вопросов, что определило, по мнению немецкого исследователя Михаэля Кемпера своеобразный исламский дискурс, свойственный именно периоду XVIII — второй трети XIX вв.

Исламский дискурс в представлении М. Кемпера — это совокупность образов, выражений, символов и понятий, которые использует мусульманская элита для выражения своих интересов и которые являются определяющими саму мусульманскую элиту [Кемпер, 2008, S. 24; Kemper, 1998]. По его мнению, исламский дискурс XVIII–XIX вв. по своему содержанию существенно отличался от более позднего, джадидского дискурса рубежа XIX–XX вв. [Кемпер, 2008, S. 11; Kemper, 1998]. Рассматривая джадидизм как духовную открытость европейской системе просвещения, секулярного движения мусульманской интеллигенции, что способствовало созданию национальной прессы, литературы, драматургии и т. д., Михаэль Кемпер определяет его как более широкий дискурс, выраженный больше в европейских формах и носящий секулярный характер. Исламский же дискурс, по его мнению, определяется исключительно религиозной направленностью [Кемпер, 2008, S. 28; Kemper, 1998].

В своей работе Михаэль Кемпер подробно остановился на биографиях более чем 15 мусульманских деятелей Поволжья и Приуралья — богословов, суфиев, муфтиев. Автор дал анализ арабоязычных и тюркоязычных сочинений татарских авторов, показал богословскую дискуссию, определил и четко разграничил религиозное реформаторство от джадидского движения. В то же время Михаэль Кемпер отмечает, что некоторые элементы исламского дискурса XVIII–XIX вв. были восприняты новым джадидским дискурсом [Кемпер, 2008, S. 28; Kemper, 1998]. Таким образом, в его представлении, мусульманские ученые, начиная с Абу Наср ал-Курсави (1776–1812) и вплоть до Ш. Марджани представляли собой пласт «классических мусульманских ученых — 'улама'», которые обсуждали вопросы исключительно в рамках мусульманского религиозного дискурса, в сферах этики, суфизма, мусульманского права, догматики, вне секулярного контекста. Автор подчеркивает, что все его участники создавали свой идеал мусульманского общества, причем этот идеал был направлен не в будущее, к чему призывал И. Гаспринский, а в прошлое, в период раннего ислама [Кемпер, 2008, S. 629; Kemper, 1998]. Поэтому автор предлагает «разграничивать» понятия мусульманского реформаторства и джадидизма. Более поздние же ученые, несмотря на то что имели связи и контакты с предыдущими, читали, комментировали и ссылались на их работы, все же были представителями новой формации, которые отличались от тех, кого в мусульманской традиции называют «улемами».

В работе американского исследователя Нейтана Спаннауса также рассматриваются вопросы исламского реформизма на основе работ татарского ученого Абу Насира ал-Курсави (1776–1812), который был сторонником иджтихада — герменевтического переосмысления мусульманского права через возвращение к Корану и Сунне. Вслед за Кемпером автор приходит к выводу, что идеи Курсави основывались на классической исламской традиции и не были подвержены европейскому влиянию, как джадиды. Нейтан



Спаннаус разделяет идеи ал-Курсави с идеями джадидизма, выросшими из трансформаций, имевших место в Волжско-Уральской религиозной среде в конце XIX в. [Spannaus, 2019].

Важным вкладом в изучение джадидизма стал сборник статей [Journal of the Economic..., 2016], посвященный критике устоявшихся нарративов в отношении джадидизма и исламского реформизма. Статьи этого сборника ставят под сомнение некоторые существующие подходы в изучении культурных изменений ислама в истории Евразии. Их объединяет общая идея попытаться по-новому взглянуть на доминирующие нарративы об исламской культуре в Российской империи и Западном Китае в XIX и XX вв. в контексте инновационных способов концептуализации интеллектуальной истории мусульманских общин Центральной Евразии.

В вводной статье к этому сборнику Джефф Иден, Паоло Сартори и Девин Девиз проблематизируют терминологию и концептуальные рамки в изучении джадидизма. Рассмотрев различные определения джадидизма в существующих исследованиях, авторы сосредотачиваются на нескольких ревизионистских тезисах, в рамках которых необходимо развивать будущие исследования джадидизма. В частности, они утверждают, что джадидизм не был новым явлением, а отражал ряд интеллектуальных и культурных практик, тесно связанных с исламским дискурсом, о чем писали М. Кемпер и Н. Спаннаус. Кроме того, они ставят под сомнение интерпретационную ценность преобладающей терминологии джадидских исследований, включая «исламский модернизм», альтернативу «традиционализму» и даже сам «джадидизм» [Eden, Sartori, DeWeese, 2016, p. 1–36].

В рамках такого ревизионистского подхода джадидизм рассматривает американская исследовательница Даниэлла Росс. В частности, критически относясь к нарративу о джадидизме как секулярном течении, Д. Росс определяет, что, во-первых, идеи реформизма были широко распространены среди мусульман Поволжья и Урала еще до того, как он стал мейнстримом в этом регионе. Во-вторых, идеи многих видных татарских ученых, которых называли джадидами, скорее определялись рамками исламского дискурса с акцентом на салафизм и шли вразрез со светскими и национально ориентированными идеями Исмаила Гаспринского (1851–1914), основоположника движения джадидизма в России [Ross, 2020].

## Заключение

В заключении хотелось бы выделить два главных подхода в изучении исламского реформаторства среди мусульман России.

Первый подход характеризуется фокусом на социальные и культурные трансформации в мусульманских регионах Российской империи и СССР, связанные с ролью джадидов. Наиболее значимые работы в этой области были написаны Адибом Халидом. Он отмечает, что развитию идей джадидизма способствовало включение Центральной Азии в имперское пространство, развитие железных дорог, телеграфа, прессы, что, в свою очередь, облегчало общение и передачу новых знаний о мире и обществе [Khalid, 1998]. Адиб Халид исследует тесную связь между мусульманской интеллигенцией,



в основном джадидами, и большевиками в вопросах формирования новых институтов власти. На протяжении большей части 1920-х гг. джадиды играли центральную роль в политической и особенно культурной жизни Центральной Азии. Предложенные джадидами культурные преобразования общества совпадали с интересами новой советской власти, что неизбежно вело к секуляризации и концептуализации национального строительства. Местные джадиды, сформировавшие идеи культурного преобразования общества, оказались решающим фактором советизации и секуляризации Центральной Азии [Khalid, 2015]. Таким образом, Халид сосредоточивает внимание больше на социологических и политических аспектах джадидизма и преуменьшает его религиозное измерение. Он критикует исследователей, которые фокусируются на исламоориентированном дискурсе, и считает, что изучение истории Центральной Азии перегружено чрезмерным акцентом на мусульманской религиозности [Khalid, 2021, p. 542].

Сосредоточив внимание на процессах национализации и секуляризации мусульман Центральной Азии в советский период, Адиб Халид игнорирует тот факт, что мусульмане, иногда альтернативно нациям, продолжали сохранять параллельную религиозно-культурную идентичность.

Второй подход в изучении истории ислама в России предполагает диффузность разных культурных пластов, когда национальная идентичность тесно переплеталась с исламской. В частности, в одной из своих работ Паоло Сартори рассматривает культурное значение того, что значит «быть мусульманином» при советской власти. Он утверждает, что «ислам несмотря на то, что ему бросал вызов дискурс беззастенчиво антирелигиозного государства, оставался источником знаний, этики, морали и духовности для многих (но ни в коем случае не всех) мусульман в СССР» [Sartori, 2010, p. 322]. Паоло Сартори не отрицает влияния джадидизма на развитие национального самосознания. Тем не менее он отмечает, что «предположение о том, что сравнительно небольшая однородная группа прогрессивных интеллектуалов, ранее подвергшихся воздействию идеологии прогресса и национализма, была единственным народом, способным внести значимый вклад в изменяющийся культурный сценарий, должно быть критически пересмотрено в свете производного дискурса о нации» [Sartori, 2010, p. 327].

Одним из главных исследователей этого ревизионистского подхода в изучении интеллектуальной истории ислама, в том числе джадидизма в Евразии, является американский исследователь Девин ДеВиз. Он критикует чрезмерный энтузиазм европейских исследователей в вопросах изучения джадидизма в России. Девин ДеВиз ставит под сомнение дихотомию «прогрессивного» и «отсталого» ислама, «просвещения» и «застоя», ставших идеологическими клише и не имеющих, по его мнению, смысла. Он также сомневается в правильности относить концепцию «модернизма» применительно к деятельности джадидов, объясняя это низкой осведомленностью исследователей о более ранних реформистских движениях и недостаточной изученностью интеллектуальной истории в целом. ДеВиз пишет, что увлечение западных ученых (с их любовью ко всему западному) джадидами объясняется просто тем, что они казались им наиболее интеллектуально и культурно



понятными. В то же время автор отмечает, что интеллектуальная история Центральной Азии в доколониальный период до сих пор плохо изучена, и он не согласен с отношением к истории ислама до конца XIX в. как к периоду «темных веков» ислама [DeWeese, 2016].

Таким образом, в зарубежной историографии истории ислама в СССР можно выделить две противоположные точки зрения на джадидизм. Адиб Халид утверждает, что деятельность ранних советских джадидов впоследствии привела к секуляризации общества и изменению идентичности мусульман с исламской на национальную. В то же время он отмечает, что ислам в этих условиях был маргинализован и не играл важной роли в культурной жизни мусульман. Девин ДеВиз и Паоло Сартори, напротив, считают самих джадидов маргинальными, утверждая, что ислам не был вытеснен советскими преобразованиями в обществе и продолжил те же традиции, которые были характерны для досоветской эпохи.

#### Список литературы / References

1. Беннигсен А. Исмаил Бей Гаспринский (Гаспралы) и происхождение джадидского движения в России. *Исмаил Бей Гаспринский. Россия и Восток*. Казань: Татарское книжное издательство, 1993. С. 79–97 [Bennigsen A. Ismail Bey Gasprinsky (Gaspraly) and the Origin of the Jadid Movement in Russia. *Ismail Bey Gasprinsky. Russia and the East*. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1993, pp. 79–97 (in Russian)].
2. Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане (1789–1889). *Исламский дискурс под русским господством*. Казань: Российский исламский университет, 2008 [Kemper M. *Sufis and Scholars in Tatarstan and Bashkortostan (1789–1889)*. *The Islamic Discourse under Russian Rule*. Kazan: Rossiiskii islamskii universitet, 2008 (in Russian)].
3. Марджани Ш. *Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал-Хикма ал-балига)*. Пер. с арабского Д. А. Шагавиева. Казань: Татарское книжное издательство, 2008 [Marjani Sh. *The Mature Wisdom in Explaining the Dogmas of al-Hikma al-baliga by al-Nasafi*. Transl. from Arabic by D. A. Shagaviev. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo, 2008 (in Russian)].
4. *Марджани о татарской элите (1789–1889)*. Пер. со старотат. и примеч. А. Н. Юзеева и И. Ф. Гимадеева. Отв. ред. И. Л. Алексеев. М.: Изд. дом «Марджани», 2009 [Marjani about the Tatar Elite (1789–1889). Transl. from Old Tatar and notes by A. N. Yuzeev and I. F. Gimadeev. Ed. by I. L. Alekseev. Moscow: Izd. dom "Marjani", 2009 (in Russian)].
5. Наврузов А. Р. «*Джаридат Дагистан*» — арабоязычная газета кавказских джадидов. М.: Изд. дом «Марджани», 2012 [Navruzov A. R. *Jaridat Daghistan as the Arabic-language newspaper of the Caucasian Jadids*. Moscow: Izd. dom "Marjani", 2012 (in Russian)].
6. Султангалиев М. С. Методы антирелигиозной пропаганды среди мусульман. В: Султангалиев М. С. *Статьи*. Оксфорд: [б. и.], 1984 [Sultan-galiev M. S. *Methods of Anti-Religious Propaganda among Muslims*. Sultan-galiev M. S. *Articles*. Oxford: [w. p.], 1984 (in Russian)].



7. Шихалиев Ш. Ш. «Ал-Джаваб ас-сахих ли-л-ах ал-мусаллах» ‘Абд ал-Хафиза Охлинского. *Дагестан и мусульманский Восток. Сборник статей*. Сост. и отв. ред. А. К. Аликберов, В. О. Бобровников. М.: Изд. дом «Марджани», 2010. С. 324–340 [Shikhaliev Sh. Sh. *Al-Jawab as-sahih li-l-akh al-musallah* by ‘Abd al-Hafiz of Okhli. *Dagestan and the Muslim East*. Ed. by A. K. Alikberov, V. O. Bobrovnikov. Moscow: Izd. dom “Marjani”, 2010, pp. 324–340 (in Russian)].
8. Auch Eva-Maria. *Identitätswandel in gesellschaftlichen Transformationsprozessen der muslimischen Ostprovinzen Südkaukasiens (ende 18. — Anfang 20. Jh.)*. [Ein Beitrag vergleichenden Nationalismusforschung. [Identity Change in Social Transformation Processes in the Muslim Eastern Provinces of the South Caucasus (late 18<sup>th</sup> — early 20<sup>th</sup> century). A Contribution to Comparative Nationalism Research]. Wiesbaden: Wiesbaden Reichert Verlag, 2004 (in German).
9. Baldauf I. *Schriftreform und Schriftwechseln bei dem Muslimischen Russland und Sowjettürken (1850–1937): Ein Symptom Ideengeschichtlicher und Kulturpolitischen Entwicklungen*. [Writing Reform and Correspondence between Muslim Russia and Soviet Turks (1850–1937): A Symptom of the History of Ideas and Cultural-Political Developments]. Budapest: Akademiai Kiado, 1993 (in German).
10. Bennigsen A., Lemercier-Quelquejay Ch. *Islam in the Soviet Union*. New York: Praeger, 1967, pp. 31–48.
11. DeWeese Devin. It was a Dark and Stagnant Night (‘til the Jadids Brought the Light): Clichés, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central Asia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 2016. Vol. 59, pp. 37–92.
12. Dudoignon Stéphane A., Hisao Komatsu, Yasushi Kosugi (eds), *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation and Communication*. London — New York: Routledge, 2006.
13. Dudoignon Stéphane A. Echoes to *Al-Manar* among the Muslims of the Russian Empire: A Preliminary Research Note on Riza ad-Din b. Fakhr ad-Din and the Šura (1908–1918). *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation and Communication*. Ed. by Stephane A. Dudoignon, Komatsu Hisao, Kosugi Yasushi. London — New York: Routledge, 2006, pp. 85–116.
14. Eden J., Sartori P., DeWeese D. Moving Beyond Modernism: Rethinking Cultural Change in Muslim Eurasia (19<sup>th</sup> –20<sup>th</sup> Centuries). *Journal of the Economic and Social History of the Orient / JESHO*. 2016. Vol. 59, pp. 1–36.
15. Fierman W. *The Soviet ‘Transformation’ of Central Asia*. In *Soviet Central Asia: The Failed Transformation*. Ed. by W. Fierman. Boulder, Colorado: Westview Press, 1991, pp. 11–35.
16. *Journal of the Economic and Social History of the Orient / JESHO*. 2016. Vol. 59, pp. 1–332.
17. Kanlidere A. *Reform within Islam: The Tajdid and Jadid Movements among the Kazan Tatars. Conciliation or Conflict?* Istanbul: Eren Yayincilik Ltd, 1997.
18. Kemper M. *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889: der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft [Sufis and Scholars in Tataria and Bashkiria, 1789–1889: the Islamic Discourse under Russian Rule]*. Berlin: Schwarz, 1998 (in German).





19. Khalid Adeeb. *The Politics of Muslim Cultural Reform. Jadidism in Central Asia*. Berkeley — Los Angeles — Oxford: University of California Press, 1998.
20. Khalid Adeeb. *Making Uzbekistan: Nation, Empire, and Revolution in the Early USSR*. Ithaca — London: Cornell University Press, 2015.
21. Khalid Adeeb. Islam in Central Asia 30 years after independence: debates, controversies and the critique of a critique. *Central Asian Survey*. 2021. Vol. 40. Issue 4, pp. 539–554.
22. Lazzerini Edward J. Jadidism at the Turn of the Twentieth Century: A View from Within. *Cahiers du Monde Russe et Soviétique*. 1975. Vol. 16. Issue. 2, pp. 245–277.
23. Lazzerini Edward J. From Bakhchisarai to Bukhara in 1893: Ismail Bey Gasprinskii's Journey to Central Asia. *Central Asian Survey*. 1984. Vol. 3. Issue 4, pp. 77–88.
24. Lazzerini Edward J. Ismail Bey Gasprinskii's Perevodchik / Tercüman: A Clarion of Modernism. *Central Asian Monuments*. Ed. by H. B. Paksoy. Istanbul: Isis Press, 1992, pp. 143–156.
25. Lazzerini Edward J. Beyond Renewal. The Jadid Response to Pressure for Change in the Modern Age. *Muslims in Central Asia. Expressions of Identity and Change*. Ed. by Jo-Ann Gross, Durham, London 1992, pp. 151–166.
26. Lazzerini Edward J. Defining the Orient: A Nineteenth-Century Russo-Tatar Polemic over Identity and Cultural Representation. *Muslim Communities Reemerge: Historical Perspectives on Nationality, Politics, and Opposition in the Former Soviet Union and Yugoslavia*. Ed. by A. Kappeler, G. Simon and G. Brunner. Durham: Duke University Press, 1994, pp. 33–45.
27. Noak Ch. *Muslimischer Nationalismus im Russischen Reich. Nationsbildung und Nationalbewegung bei tataren und Baschkiren, 1861–1917*. [Muslim Nationalism in the Russian Empire. Nation Building and National Movement among Tatars and Bashkirs, 1861–1917]. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000 (in German).
28. Ross D. *Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia*. Bloomington: Indiana University Press, 2020.
29. Sartori P. Towards a History of the Muslims' Soviet Union: A View from Central Asia. *Die Welt des Islams*. 2010. Vol. 50. Issue 3, pp. 315–334.
30. Sattarov R. *Islam, State, and Society in Independent Azerbaijan. Between Historical Legacy and Post-Soviet Reality* (with special reference to Baku and its environs). Wiesbaden: Reichert, 2009.
31. Spannaus N. *Preserving Islamic Tradition Abu Nasr Qursawi and the Beginnings of Modern Reformism*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
32. Swietochowski Tadeusz. *Russian Azerbaijan, 1905–1920: The Shaping of National Identity in a Muslim Community*. Cambridge — New York: Cambridge University Press. 1985.

#### Информация об авторах

**Шихалиев Шамиль Шихалиевич** — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института истории, археологии, этнографии ДФИЦ РАН, Махачкала, Россия; shihaliyev74@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3322-0256>.



**Наврузов Амир Рамазанович** — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института истории, археологии, этнографии ДФИЦ РАН, Махачкала, Россия; [anavruzov@rambler.ru](mailto:anavruzov@rambler.ru), <http://orcid.org/0000-0001-8874-3543>.

#### 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 05.11.2023; одобрена рецензентами 04.02.2024; принята к публикации 10.02.2024; опубликована 20.03.2024.

Авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.

#### Information about the authors

**Shamil Sh. Sihaliev** — PhD (Hist.) Leading researcher, Institute of History, Archeology and Ethnography, Daghestani Federal Scientific Center, Russian Academy of Sciences, Makhachkala, Russia; [shihaliev74@gmail.com](mailto:shihaliev74@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0003-3322-0256>.

**Amir R. Navruzov** — PhD (Hist.) Leading researcher, Institute of History, Archeology and Ethnography, Daghestani Federal Scientific Center, Russian Academy of Sciences, Makhachkala, Russia; [anavruzov@rambler.ru](mailto:anavruzov@rambler.ru), <https://orcid.org/0000-0001-8874-3543>.

#### 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 05.11.2023; approved after reviewing 04.02.2024; accepted for publication 10.02.2024; published 20.03.2024.

The authors have read and approved the final manuscript.

# HISTORY OF THE EAST Universal History ИСТОРИЯ ВОСТОКА Всеобщая история

Научная статья

УДК 94(297.17)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-27-52>

Исторические науки

## Рифа‘а Рафи‘ ат-Тахтави: переводчик и редактор сведений английских учебников географии XIX в.: описание земель ислама (*ал-‘илм* и *ал-адаб*)

Николай Игоревич Сериков

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,*

*nikolajserikoff@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2760-6312>*

**Аннотация.** В статье представлен анализ композиции и отбора материала в «мусульманских» главах сочинения «Избранные сокровища» [раздел] об изучении земель и морей». Его автор — Рифа‘а Рафи‘ ат-Тахтави (1801–1873), египетский просветитель, общественный деятель, историк, писатель и переводчик. Материал для своего труда ат-Тахтави позаимствовал преимущественно из английских учебников для юношества, написанных Джеймсом Митчеллом («Всеобщий катехизис наук») и Дж. Голдсмитом («Общая географическая грамматика»). Исследование показывает, что ат-Тахтави отредактировал исходный английский текст с учетом вкусов и задач своей арабской аудитории. Дополнение и редакция ат-Тахтави показали, какие аспекты трактовки всеобщей географии, принятые в английском просвещении XIX в., могли, а какие не могли быть восприняты современными арабскими студентами и почему.

**Ключевые слова:** Тахтави, ат-, Рифа‘а Рафи‘ (1801–1873); *Kitāb al-Kanz al-tukhtār fī kashf al-arādī wa-al-biḥār*; Митчелл, Джеймс (fl. 1839), Голдсмит Дж. (fl. 1827); Османская Империя (географическое описание), Средняя Азия (географическое описание), Магриб (географическое описание); Египет (географическое описание); *нахда*; *‘илм*; *адаб*

**Для цитирования:** Сериков Н. И. Рифа‘а Рафи‘ ат-Тахтави: переводчик и редактор сведений английских учебников географии XIX в.: описание земель ислама (*ал-‘илм* и *ал-адаб*). *Ориенталистика*. 2024;7(1):27–52. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-27-52>.



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

© Сериков Н. И., 2024

© Ориенталистика, 2024



## Rifa'a Rafi' at-Tahtawi: the translator and the editor of the 19<sup>th</sup> century English manuals on geography: description of the lands of Islam (between *al-'ilm* and *al-adab*)

Nikolaj I. Serikoff

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian, nikolajserikoff@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2760-6312>.*

**Abstract.** The article deals with the analysis of the composition and data selection in the “Muslim” chapters from the manual on geography *Kitāb al-Kanz al-mukhtār fī kashf al-arādī wa-al-bihār* by Rifa'a Rafi' al-Tahtawi (1801–1873). The author is a well-known 19<sup>th</sup> cent. Egyptian educator, public figure, historian, writer and translator. The sources for his book are mainly English textbooks by James Mitchell (“Universal Catechist”) and J. Goldsmith (“A Grammar of General Geography”). Research reveals that al-Tahtawi edited and corrected the original English text making it acceptable to his Arab audience. Tahtawi's lengthy additions and overall editing clearly showed which aspects of the interpretation of general geography, that were commonplace in the 19<sup>th</sup> century English curriculum remained alien to contemporary Arab students.

**Keywords:** Tahtawi, at-, Rifa'a Rafi' (1801–1873); *Kitāb al-Kanz al-mukhtār fī kashf al-arādī wa-al-bihār*; Mitchell, James (fl. 1839), Goldsmith J. (fl. 1827); Empire, Ottoman, geographical description of; Asia, Central, geographical description of; Maghreb geographical description of; Egypt geographical description of; *nahda*; *'ilm*; *adab*.

**For citation:** Serikoff N. I. Rifa'a Rafi' at-Tahtawi: the translator and the editor of the 19<sup>th</sup> century English manuals on geography: description of the lands of Islam (between *al-'ilm* and *al-adab*). *Orientalistica*. 2024;7(1):27–52. (In Russ.). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-27-52>.

### Введение

Книга, о которой сейчас пойдет речь, как сказал бл. Иероним (345–420), почти «стерлась на восковых табличках»<sup>1</sup> памяти. Написанная по-арабски, она вышла в свет двумя (отличающимися друг от друга [Baraka, 2003]<sup>2</sup>) изда-

<sup>1</sup> “Imis ceris eradere” [Erasmus, 1650, p. 443].

<sup>2</sup> Английский текст — and neighbouring isles, Maltese in Malta, and Greek in the islands of the coast of Greece — явно отредактирован жителем Мальты: واللغة المالطية يتكلم بها في جزيرة مالطة وغودش واللغة الرومية يتكلم بها في السبع جزاير التي في بحر اليونان (табл. 1), т. е. «Мальтийский язык, на котором говорят на **моем** (так в тексте. — Н. С.) острове Мальта». Ат-Тахтави о себе так писать не мог — он происходил из Египта.





ниями: в 1833 в Египте (Каир, издательство Артиллерийской академии) и в 1836 г. на острове Мальта (анонимное издательство) [Tahtawi, 1836]. Потом, кажется, почти никто из новейших ученых, арабов и неарабов, не вспоминал о ней. Между тем, уже то, что книга выдержала два издания (а одно за пределами арабского мира — на Мальте), свидетельствует о том, что в первой половине XIX в. она не осталась незамеченной.

О самой книге и напечатанном в ней сочинении известно немного. Название сочинения звучит как *الكنز المختار في كشف الاراضي والبحار*, что в переводе на русский означает «Избранные сокровища» [раздел] об изучении земель и морей». Содержащиеся в названии слова-термины: «земли» (اراضى), «морья» (بحار), «изучение» (или «объяснение» (كشف), равно как и слова из введения к самому сочинению: «земля» (الارض) и «народы» (الشعوب) дают ясно понять, что в «виртуальном каталоге»<sup>3</sup> арабских сочинений этот труд мог быть помещен в класс «землеописание» / раздел: «дидактическая литература». Ни на титульном листе, ни в тексте, ни на полях самой книги не стоит имя ее автора.

Стараниями анонимных библиотекарей (о чем будет сказано ниже) имя автора было все-таки не так давно установлено. Это имам Рифа'а Рафи' ат-Тахтави (1801–1873), египетский просветитель, общественный деятель, историк, писатель и переводчик [Brockelmann, Bd. 2, S. 481, SB2, S. 731; Крымский, 1971, с. 164–170]. Имам ат-Тахтави — не незнакомец. Он известен, прежде всего, как автор описания постнаполеоновского Парижа. Писал он «с натуры», так как прожил в столице Франции несколько лет, с 1826 по 1831 г. Описание Парижа, переведенное на другие языки, европейские и восточные, затмило многие другие книги этого ученого араба. Поэтому до недавнего времени без внимания оставались, например, его богословские труды [Cole, 1980], а также переводы на арабский язык сочинений крупных европейских ученых XIX в.<sup>4</sup>

Настоящая статья имеет своей целью исследовать важный аспект упомянутого выше сочинение ат-Тахтави: описание мусульманских земель, и, в частности, Египта, основанное на британской (!) географической литературе и адресованное арабской мусульманской аудитории.

### **Географическое сочинение Тахтави: 'Избранные сокровища' [раздел] об изучении земель и морей**

Европейский читатель-неараб прошлого и нынешнего веков знает ат-Тахтави, прежде всего, как замечательного бытописателя. «Эпохальное», по словам акад. А. Е. Крымского (1871–1942) [Крымский, 1971, с. 170] сочинение, название которого в русском переводе звучит как «Извлечение чистого золота из кратного описания Парижа, или Драгоценный диван сведений о Париже»

<sup>3</sup> О «виртуальном каталоге» средневековых сочинений на языках мусульманского Востока см. подробно: [Сериков, 2014; Сериков, 2020].

<sup>4</sup> Издания описаны Мухаммадом Сайидом Баракой [Baraka, 2003], а первое (насколько мне известно) исследование о сочинении опубликовано мною в 2023 г. [Сериков, 2023].



представляет собой почти уникальный<sup>5</sup> в арабской литературе взгляд египетского мусульманина на быт и культуру христиан-европейцев XIX в. Не удивительно, что «Драгоценный диван сведений о Париже» быстро перевели на другие языки; сначала, в 1839 г., на турецкий османский [Tahtawi, 1839], а потом на немецкий [Stowasser, 1988; Fathy, 2015], английский [Newman, 2004] и русский [Кахарова, 1968; Тахтави, 2009].

Подобно своему новоявленному компатриоту и современнику, укоренившемуся в Египте и обарабившемуся французскому врачу Антуану Клотбею (1793–1868) [Serikoff, 2007], ат-Тахтави стал важным связующим звеном между мусульманским арабским востоком и христианской Европой. Вернувшись из Парижа в Египет, он основал там Школу перевода<sup>6</sup> и свыше десяти лет (1837–1849) возглавлял ее. В общей сложности преподаватели и ученики этой Школы перевели на арабский язык около 2 тысяч сочинений европейских авторов. Среди курьезов — перевод «Марсельезы» на арабский язык, выполненный самим ат-Тахтави [Крымский, 1971, с. 162].

Вероятно, в Школе переводов ат-Тахтави составил и интересующий нас учебник географии — «Избранные сокровища» [раздел] об изучении земель и морей». Анонимный американский библиотекарь-каталогизатор<sup>7</sup>, установивший авторство «Избранных сокровищ», и добросовестно описавший мальтийское издание 1836 г., указал также на главный источник арабского сочинения. Это так называемый Всеобщий огласчик (catechist) наук (англ.: Universal Catechist) [Mitchell, 1824] английского автора Джеймса Митчелла (fl. 1824), составленный в жанре «катехизиса», т. е. вопросов и ответов. Арабское сочинение ат-Тахтави «Избранные сокровища» представляет собой переработанный перевод главы по географии из «Всеобщего катехизиса наук». Заокеанский коллега, составляя описание, очевидно держал перед собой обе книги: арабскую и английскую. Как можно догадаться на основании оставленного им замечания “with addition from other sources”<sup>8</sup>, он, сравнивая эти два текста, заметил не только сходство, но также существенные расхождения между английским оригиналом и арабским переводом. Мне удалось определить, что одним из неназванных американцем источников арабского текста

<sup>5</sup> Сходным по тексту и объему было разве что сочинение его земляка, Мухаммада ат-Тантави [Brockelmann, Bd. II, S. 479, SB II, S. 729; Tantawi, 1992; Крачковский, 1929].

<sup>6</sup> Позднее — «Школа языков», с 1863 — «Бюро переводов».

<sup>7</sup> Здесь хочу поблагодарить моего анонимного американского коллегу. Прослужив почти двадцать лет библиотекарем-каталогизатором, я не понаслышке знаю, сколько внимания и эрудиции требует описание рукописей анонимных сочинений или дефектных инкунабулов. Сухой результат — библиографическая карточка — никогда не отражает количества затраченных времени и труда. См. об этом: [Serikoff, 2000].

<sup>8</sup> “Catechism of universal geography, translated from the article “Geography” in Mitchell’s “Universal Catechist”, with addition from other sources. A reprint of the Malta edition, revised by Rifā’ah Rāfi’. Mitchell’s Universal Catechist Or Student’s Text-book of general knowledge Consisting of separate catechisms of the Arts and Sciences and principal objects of a liberal education. With numerous engravings. By James Mitchell, M. A. Printed for G. and W.B. Whittaker. 1824. 386 pages.” — Электронный ресурс: URL: <https://www.worldcat.org/title/987283619> (дата обращения: 15.09.2023).



была «Всеобщая географическая грамматика» Дж. Голдсмита [Goldsmith, 1827]. Помимо текстуальных совпадений (табл. 3), об этом также свидетельствуют и помещенные в мальтийском издании гравюры (илл. 1). Они идентичны гравюрам из «Географической грамматики» [Сериков, 2023, с. 569]. Учебные пособия Митчелла и Голдсмита привлекли внимание не одного ат-Тахтави. Как выяснилось, эти пособия лежали в основе учебника, используемого в японских школах в эпоху Мэйдзи (1867–1912) [Bankokuchishiryaku, 1850]. Известна также итальянская перепечатка «Всеобщего катехизиса наук» с подробным итальянским комментарием (Милан, 1844) [Mitchell, 1844]. Основания для переводов этих учебников были очевидными. Британские авторы в свойственной англосаксам манере «простого» и, вместе с тем, исчерпывающего изложения<sup>9</sup> представили описание почти всего зем-



Илл. 1. Дублин, шотландцы и Эдинбург [Goldsmith, 1827, против с. 61; Tahtawi, 1836, против с. 15]

Fig. 1. The city of Dublin, "Scotch" and Edinburgh [Goldsmith, 1827, opposite p. 61; Tahtawi, 1836, opposite p. 15]

<sup>9</sup> См. здесь замечание выдающегося филолога-классика прошлого века, философа А. Ф. Лосева (1893–1988), высказанное им автору этих строк в мае 1980 г. Позже выяснилось, что А. Ф. Лосев неоднократно высказывал эту мысль, комментируя научный стиль европейских авторов. Не так давно это замечание опубликовал советский религиозный философ В. В. Биухин (1938–2004): «Иногда читаешь книгу англосаксонского автора — употребляются слова обыкновенные, а смысл получается глубже, чем если бы он оперировал философской логикой» [Биухин, 2006, с. 109].



ного шара за исключением Антарктиды: Европы, Азии, Африки, Австралии и обеих Америк.

Вызывает настороженность лишь один факт: перевод на арабский был (и это очевидно) сделан с английского языка. Доподлинно известно, однако, что ат-Тахтави блестяще владел французским языком, с которого и сделал переводы большинства сочинений, в том числе и по географии. При этом, о том, что он понимал по-английски сведений мне найти не удалось. Учебник Митчелла на французский не переводился<sup>10</sup>. Можно, конечно, было бы предположить, что такой перевод все-таки существовал в рукописи, будучи выполненным каким-то сотрудником «Школы переводов». Основания для такого предположения имеются, например, «атомизированная география» Патрика Гордона<sup>11</sup> [Gordon, 1748]. Однако текст «Избранных сокровищ» не обнаруживает никакого влияния — ни оригинальной «Географии» Гордона, ни ее перевода на французский. Более того, сличение английского и арабского текстов «Катехизиса» Митчелла и «Избранных сокровищ» свидетельствует о том, что стиль арабского перевода сохраняет нюансы именно английского оригинала (табл. 1). Дополнительным (хотя и косвенным) аргументом в пользу того, что перевод был сделан с английского, служит то, что новейший арабский ученый Мухаммад Саид Барака [Baraka, 2003], добросовестно отметивший оригинальные языки, с которых ат-Тахтави переводил географические сочинения, ни словом не обмолвился о том, что «Избранные сокровища» были переведены именно с французского. В арабской статье, характеризующая «Избранные сокровища» он расплывчато написал: «перевод». Отмеченные свидетельства в таком случае дают основание считать, что,

<sup>10</sup> См. электронную страницу каталога WorldCat: URL: <https://search.worldcat.org/formats-editions/84917063> (дата обращения: 15.09.2023).

<sup>11</sup> Вот полный титульный лист четвертого издания: *Geography anatomiz'd: or, the geographical grammar. Being a short and exact analysis of the whole body of modern geography after a new and curious method. comprehending, I. A general view of the terraqueous globe. Being a compendious system of the true fundamentals of geography; digested into various definitions, problems, theorems, and paradoxes: with a transient survey of the surface of the earthly ball, as it consists of land and water. II. A particular view of the terraqueous globe. Being a clear and pleasant prospect of all remarkable countries upon the face of the whole earth; shewing their situation, extent, division, subdivision, cities, chief towns, name, air, soil, commodities, rarities, archbishopricks, bishopricks, universities, manners, languages, government, arms, religion. collected from the best authors, and illustrated with divers maps. The fourth edition corrected, and somewhat enlarg'd. by Pat. Gordon, M. A., F. R. S.* Впервые опубликованная в 1693 г., она выдержала несколько изданий и в 1748 г. вышла во французском переводе: *Grammaire géographique, ou Analyse exacte et courte du corps entier de la géographie moderne. : Comprenant sous une methode singuliere et nouvelle 1. Un examen général du globe, précédé d'un abrégé des vrais fondemens de la géographie, réduits en définitions, problèmes & théorèmes. 2°. Un examen particulier du globe, dans lequel on indique les noms, la situation, l'étendue, la division, les sous-divisions, les capitales, les villes principales, les archevêchés, les évêchés, les universités, la nature de l'air & du sol, les marchandises & denrées, le commerce, les choses rares, les mœurs, le caractère de la langue & des habitans, la religion, le gouvernement & les armes des principales contrées répandues sur la surface de la terre, D'après les auteurs les plus estimés.*





наряду с французским, ат-Тахтави владел также английским языком — факт, до сего времени остававшийся неотмеченным.

А. А. Долинина (1923–2017), посвятившая проблеме перевода на арабский язык сочинений русской художественной литературы XIX в. не одно исследование, писала, что арабские «переводчики не столько стремились к точной передаче подлинного текста, сколько переделывали его в соответствии с местными условиями и вкусами. Таким образом, в применении к арабской литературе начала XX в. приходится говорить скорее о вольном переложении и адаптации иноязычных произведений, чем о переводе в полном смысле слова» [Долинина, 1973, с. 290]. Впрочем, речь здесь идет именно о «жанре» так называемой художественной литературы (“*letteratura*”), который отчасти эквивалентен «жанру» арабского *адаба*. В том же, что касалось «знания» или «науки» (*илм*), т. е. наук точных, вроде медицины или математики, то, как показывают многочисленные исследования в области византийско-арабских культурных контактов<sup>12</sup>, переводы на арабский были весьма точны. Примечательно, что такой же акрибией отличался, например, перевод, казалось бы, «литературного» произведения — басен И. А. Крылова (1769–1844), выполненный лектором арабского языка СПб университета Ф. И. (Абдаллахом) Кельзи (1819–1912) [Сериков, Кашаф, 2023]. Строгое следование тексту русского оригинала обусловлено здесь как раз исключительно дидактическими целями: на примере басен И. А. Крылова петербургских студентов учили точно переводить с русского на арабский. Почти одновременно те же самые басни перевел на арабский современник, единоведец и земляк Ф. И. Кельзи, плодовитый журналист и литератор Ризкаллах Хассун (1825–1880). Его перевод был сделан вычурным языком, так как преследовал «литературные» цели и, как следствие, далеко отстоял от русского оригинала. Это дало основания акад. И. Ю. Крачковскому (1883–1951) видеть в этом переводе лишь «неудачную попытку» переложения басен И. А. Крылова на арабский [Сериков, Кашаф, 2023, с. 548].

В этом контексте полезно процитировать наблюдение И. Ю. Крачковского применительно к жанру арабских географических сочинений. «Вообще географическая литература, — писал он, — на арабском языке, если можно так выразиться, двухстороння. Одним аспектом она обращена в сторону науки, точной науки, в том смысле, как мы сами привыкли искать в географии, другим — в сторону изящной литературы, поднимаясь в некоторых произведениях этой категории до высокой степени художественного совершенства. Сами арабы это чувствовали и отделили в своей классификации наук» [Крачковский, 1957, с. 16]. Именно эта дихотомия «жанра» арабской географии отразилась на точности переводов на арабский и особенности отбора и подачи материала. Точные переводы, например, из «Географии» Клавдия Птолемея (100–170 гг. Р. Х.) [Daunicht, 1968–1970] могли соседствовать с «описательными», во многом предвзятыми сообщениями о других культурах и странах и населяющих их людях [Miquel, 1975, vol. 2, p. 140–147].

<sup>12</sup> См. обзор в классической работе М. Ульманна [Ullmann, 1970].



Недавнее исследование описания географии ат-Тахтави Российской империи [Сериков, 2023] показало, что наш египетский автор не выходил из рамок дихотомии, отличавшей арабскую географическую литературу. Смотря по обстоятельствам, он переводил свои английские оригиналы как *verbum de verbo*, или как *sensum de sensu*. Так, иной раз он буквально слово в слово передавал позаимствованную у англичан научную информацию (народонаселение, географические границы и т. п.) и в то же время менял по своему усмотрению те части текста Митчелла и Голдсмита, которые могли с арабской точки зрения быть воспринятыми как *адаб*. Здесь он приравнивал свой перевод к вкусам и кругозору своей арабской египетской аудитории, порой даже поправляя тенденциозное повествование своего английского источника<sup>13</sup>. Замечу, что беспристрастность «научного» изложения шла тем не менее рука об руку с идеологической редактурой арабского текста, о чем будет сказано ниже.

### «Мусульманские» главы в учебниках Митчелла и Голдсмита

Описание стран и народов в «Избранных сокровищах» ат-Тахтави содержит сведения по географии Европы, Азии и Америки. Особенный интерес представляют собой разделы «Избранных сокровищ», посвященные географии родины и культурного круга автора — Египта, а также других мусульманских стран: Османской империи, Ирана, Северной Африки и «Татарии» (Средней Азии).

Важность исследования перевода именно «мусульманских» глав «Избранных сокровищ» очевидна. В XIX в., когда труды Митчелла и Голдсмита изучались в английских школах, познания среднего европейца в области истории и культуры Востока немногим отличались от его познаний, например, в истории России. Описание мусульманского Востока «романтическими востоковедами»<sup>14</sup> строилось на штампах, вроде «кровожадных мусульман», «гурий», «гаремов», «восточной неги» и проч., что типологически вполне сопоставимо с «водкой», «морозами» и «запряженным в сани оленями», на которых ездили по зимней Москве [илл. 2] [Lander, 1864].

Эти штампы в совокупности образовывали то, что получило название «пучок идей»<sup>15</sup>, который формировал образ определенной части света или его культуры в представлении, в данном случае, европейцев. Живучесть «пучка идей», при помощи которых европейцы описывали как саму мусуль-

<sup>13</sup> Митчелл, например, в духе европейской традиции XIX в. определял систему правления в Российской и Османской империях как «деспотизм» [Сериков, 2013, с. 569–571]. Зная негативное значение этого термина в современных английских и французских сочинениях, ат-Тахтави старался сознательно его избегать.

<sup>14</sup> Негативное отношение к мусульманам в значительной степени берет свое начало в византийской религиозной полемике. Литература об образе «бусурман» в византийской картине мира обширна. Здесь сошлемся лишь на поздний греческий «роман о Магомете» [Argyriou, 1983].

<sup>15</sup> Феномен пучка идей был описан еще в конце позапрошлого века Полем Руэ (Paul Rouaix 1850–1937), французским писателем, грамматистом и лексикографом, опубликовавшим в 1898 г. «Словарь идей, навеянных словами» [Rouaix, 1898].



Илл. 2. Поездка на санях, запряженных оленями по зимней Москве [Lander, 1864, фронтиспис]. На заднем плане виден Петровский путевой дворец. Все происходит где-то в районе ст. метро «Динамо» или Ходынского поля

Fig. 2. Ride a sleigh drawn by reindeer through winter Moscow [Lander, 1864, frontispiece]. The Petrovsky Palace is clearly visible in the background. Everything happens somewhere around the modern tube station “Dynamo” or Khodynka Field

манскую религию, так и культуру исламских народов, не стоит сбрасывать со счетов: многие из них кочуют по страницам европейской прессы и даже «научной» литературы и по сей день [Klemm, Hörner, 1993].

Приведу лишь несколько примеров европейского «пучка идей», связанных с исламом. Вот, например, аппетитный рассказ барона Иеронима Карла Фридриха фон Мюнхгаузена о турецком султани и о том, как тот лично провел для него «экскурсию» по своему гарему и предоставил ему «столько дам (включая своих собственных жен!), сколько он сам счел достаточным для его удовольствия»<sup>16</sup>. А вот немецкий прозаик Вильгельм Раабэ (1831–1910). В повести «Гуси из Бютцова» он цитирует народную песенку (датируемую 1785 годом), которая начинается так: “Und Muhmeds grüne Fahne weht / Getränkt mit Christenblut” («Развивается зеленое знамя Магомета, напоенное кровью христиан») [Raabe]. Европейская идея «Востока», в которой объединялись «нега» и «варварство», не ограничивалась, разумеется, рамками одной лишь немецкой литературы. Вот английский эксцентрик, лорд

<sup>16</sup> “Ich wurde vom Großherrn überaus gnädig empfangen und hatte die Ehre, seinen Harem zu sehen, wo Seine Hoheit selbst mich hineinzuführen, und so viele Damen, selbst die weiber nicht ausgenommen, anzubieten geruhten, als ich mir immerzu meinem Vergnügen auslesen wollte” [Raspe, 1788, S. 90].



Джордж Г. Байрон (1788–1824), кстати, современник рассматриваемых здесь географических сочинений — Митчелла и Голдсмита, — описывая «Восток», оперировал полутора десятком сходных «ключевых слов»: Allah, giaour (неверный), harem, serai, Ramazan, mufti, Koran, arnaut (албанец), turban, ataghans (ятаган), houris, osmanlie, sultana, bairam (месяц разговенья), pasha, sherbet, muezzin, janizar (янычар), minaret [Gülderen Krasniqi, Okumuş, 2014, s. 201]. Его современник, поэт первого ряда, Перси Б. Шелли (1792–1822), написал целую поэму в двенадцати песнях под названием “The Revolt of Islam” (1818), где идет речь о жителях Арголиды (область в Пелопоннесе) Лаоне и Кисне (Laon and Cythna), поднявших бунт против османского поработителя (так!) [Shelley, 1818]<sup>17</sup>. Не углубляясь в анализ других европейских литератур интересующего нас периода, остановлюсь напоследок на занятом факте. В греческих народных песнях, начиная с XV в., употреблялся даже глагол “τουρκεύω” со значением «обратить в турецкую веру», т. е. «захватить» и «разрушить»<sup>18</sup>.

Митчелл и Голдсмит жили и писали в XVIII–XIX вв. Не удивительно поэтому, что уклад жизни мусульман в их изложении определялся тем же самым набором «ключевых идей»: «варварство», «деспотизм», «алкоголь», «многоженство». Вот, например, как открывается глава о европейской Турции в «Географической грамматике» Голдсмита: *«Европейская Турция область приятная и плодородная, в древности изобиловавшая всем. Однако из-за магометанской религии, деспотизма правительства и невежества турок* (курсив мой. — Н. С.) *в том, что надлежит до управления государством (policy), ныне несчастная и пришедшая в упадок»* [Goldsmith, 1827, p. 37]. А вот что пишет Митчелл. **«Вопрос:** *В каком состоянии находятся страны, которыми владеют турки?* **Ответ:** *В самом разрушенном и отсталом состоянии, и это из-за жестокости, невежества и варварства»* [Mitchell, 1824, p. 183]. А вот еще: об отношении турок к женщинам и употреблении мусульманами вина: **«Вопрос:** *Как относятся к женщинам турки и прочие магометане?* **Ответ:** *Весьма ревниво; не позволяют им быть на публике иначе как с плотно закрытым лицом, а также не допускают в общество мужчин. Набл.[юдение]: В турецких городах женщины посещают отдельные мечети, в которых и молятся Богу. В деревнях они ходят в мечеть отдельно от мужчин. В магометанстве разрешено многоженство, но только богатые женятся на нескольких женщинах»* [Mitchell, 1824, p. 184]. **«Вопрос:** *Запрещает ли религия магометан пьянство?* **Ответ:** *Да, и очень строго! И по этой причине запрещает употребление вина и крепких напитков». Набл.[юдение]: Несмотря на запрет, известно, что магометане в частной жизни пьют вино, а многие из них употребляют опум, жуют его и пьянеют, что очень нездорово. Кофе — освежающий напиток, его пьют в Турции и прочих мусульманских странах»* [Mitchell, 1824, p. 184].

<sup>17</sup> Первое название: “Laon and Cythna or The Revolution of the Golden City. A Vision of the Nineteenth Century”.

<sup>18</sup> “γιατί είναι θέλημα Θεοῦ ἡ Πόλις νὰ τουρκέψῃ” [Politis, 1932, S. 12–13].



### «Мусульманские» главы в «Избранных сокровищах» ат-Тахтави

Европейский «пучок идей», описывавший мусульманский Восток, самым мусульманским читателям был, разумеется, чужд, точно так же, как, например, был чуждым русскому человеку XIX в. европейский «пучок идей», формировавший представление иностранцев о России, в которое непременно входили «водка» и «медведи». Наиболее ярко неприятие таких, взглядов образованной частью русской публики выразил современник ат-Тахтави, наш соотечественник, писатель и общественный деятель позапрошлого века А. С. Хомяков (1804–1860). Цитата из его сочинения «Мнение иностранцев о России» оказывается созвучной мыслям на этот счет образованных мусульман, о чем можно судить по сочинению ат-Тахтави. Для большей наглядности позволю себе поэтому привести ее здесь целиком. «В Европе, — замечает А. С. Хомяков, — стали много говорить и писать о России. Оно и неудивительно: у нас так много говорят и пишут о Европе, что европейцам хоть из вежливости следовало заняться Россиею. Всякий русский путешественник, возвращаясь из-за границы, спрашивает у своих знакомых домоседов, читали ли они, что написал о нас лорд такой-то, маркиз такой-то, книгопродавец такой-то, доктор такой-то? Домосед, разумеется, всегда отвечает, что не читал. — “Жаль, очень жаль, прелюбопытная книга: сколько нового, сколько умного, сколько дельного! Конечно, есть и вздор, многое преувеличено; но сколько правды! — любопытная книга”. Домосед расспрашивает об содержании любопытной книги, и выходит на проверку, что лорд нас отдал так, как бы желал отделать ирландских крестьян; что маркиз поступает с нами, как его предки с виленями<sup>19</sup>; что книгопродавец обращается с нами хуже, чем с сочинителями, у которых он покупает рукописи; а доктор нас уничтожает пуще, чем своих больных. И сколько во всем этом вздора, сколько невежества! Какая путаница в понятиях и даже в словах, досада бесстыдная ложь, какая наглая злоба! Поневоле родится чувство досады, поневоле спрашиваешь: на чем основана такая злость, чем мы ее заслужили? Вспомнишь, как того-то мы спасли от неизбежной гибели; как другого, поработанного, мы подняли, укрепили; как третьего, победив, мы спасли от мщенья и т. д. Досада нам позволительна; но досада скоро сменяется другим, лучшим чувством — грустью истинной и сердечной. В нас живет желание человеческого сочувствия; в нас беспрестанно говорит теплое участие к судьбе нашей иноземной братии, к ее страданиям, так же как к ее успехам; к ее надеждам, так же как к ее славе. И на это сочувствие, и на это дружеское стремление мы никогда не находим ответа: ни разу слова любви и братства, почти ни разу слова правды и беспристрастия. Всегда один отзыв — насмешка и ругательство; всегда одно чувство — смешение страха с презрением. Не того желал бы человек от человека» [Хомяков, 1878, с. 3].

<sup>19</sup> А. С. Хомяков имел в виду, очевидно, “villein”: “a feudal tenant entirely subject to a lord or manor to whom he paid dues and services in return for land”.



Только что процитированные строки А. С. Хомякова объясняют, почему «мусульманские» главы в «Избранных сокровищах» ат-Тахтави в ряде случаев столь разительно отличаются от их английского оригинала. Для арабского автора «образовательная» информация (*адаб*), содержащаяся у Митчелла и Голдсмита, оказывается излишней, не говоря уже о порой неприкрытых «насмешке и ругательстве» в отношении неевропейцев. Что же было конкретно выпущено, а что, наоборот, прибавлено в арабском авторизованном переводе английских географических сочинений?

Следуя за английскими оригиналами, «Избранные сокровища» содержат одни те же «научные» части<sup>20</sup>. Тем не менее их наполнение и качество сообщаемой там информации намного превосходит соответствующие разделы сочинения Голдсмита и, особенно, Митчелла<sup>21</sup>. Ат-Тахтави безжалостно удалил явно излишние для его аудитории разделы английского *адаба*: описание мусульманской религии, ее догматов [Mitchell, 1824, p. 184], сообщения о религиозных практиках, как, например, обрезании [Mitchell, 1824, p. 183]. Оказались выпущенными и рассуждения Митчелла и Голдсмита о мусульманском многоженстве, равно как и частые отсылки к «восточному деспотизму» как источнику всяких бед, которые могли постичь государство [Mitchell, 1824, p. 182].

Здесь нельзя не отметить в арабском переводе элегантную правку исходного текста английских учебников. Можно даже сказать, что перед нами образец политической цензуры, которая сводит на нет сказанное в английских оригиналах (табл. 2). Интересны и приводимые ат-Тахтави историко-географические экскурсы, которые, без сомнения, были чувствительными для центральной власти в Стамбуле, хотя по манере изложения соответствовали бесстрастному «научному» тону английских авторов. Яркий пример — сообщение об обретении Грецией независимости по Константинопольскому договору 1832 г.) и той роли, которую играла в этом процессе Российская империя (табл. 4).

### Описание Египта

Будучи египтянином, ат-Тахтави, конечно, уделил описанию Египта особенное внимание. Объем информации, посвященной этой части света, охватывает 18 страниц [Tahtawi, 1836, s. 77–95] — намного больше того, что приходится на

<sup>20</sup> Речь идет об описании «Царства арабов» (Аравийского полуострова), «Царства персов» (Ирана), «Царства татар» (Средней Азии) «Земель Магриба» (Северной Африки) и, конечно, Османской империи. При этом Египет, родина ат-Тахтави, описан как отдельное государство, и это несмотря на то, что в 1830-х гг. он номинально входил в Османскую империю. Интересно отметить, что в учебнике Митчелла [Mitchell, 1824, p. 191–192] описанию Египта (как части Африки) уделено всего полторы страницы. Немногом больше сказано о Египте и в учебнике Голдсмита [Goldsmith, 1827, p. 114–115].

<sup>21</sup> Даже чисто формально в «Избранных сокровищах» «мусульманские» главы охватывают общей сложностью свыше 30 страниц арабского текста, что составляет примерно четверть объема всей книги. Для сравнения: в учебнике Митчелла на этот раздел приходится одна шестая объема: примерно семь страниц против сорока шести, отведенных на весь предмет географии.



остальные страны мусульманского мира. Египетская глава, в свою очередь, распадается на 16 «подглав», которые выдают логическую схему описания земли. Имея своим источником учебник Митчелла, схема эта, по логике вещей, должна была бы соответствовать европейскому стандарту и соответствовала ему на самом деле, однако, в силу уже отмечавшейся выше дихотомии «жанра» арабской географии только лишь европейским стандартом дело не ограничилось. Сравнение схемы ат-Тахтави со схемой, использованной его предшественниками, классическими арабскими географами, например, Шамс ад-Дин Мухаммадом ибн Ахмадом ал-Мукаддаси (ум. 991 Р. Х.)<sup>22</sup>, показывает, что в действительности английская и арабская схемы описания Египта не особо разнятся<sup>23</sup>. Главным отличием от английской схемы Митчелла у ат-Тахтави является последний раздел, включающий *адаб* — сообщения о животном и морском мире (крокодилы, электрические скаты), а также исторические сведения о Египте, взятые у «древних писателей». В основных разделах схемы эти сведения включены быть не могут, так как не соответствуют той информации, которая обыкновенно в них помещалась. Жанр арабской географии неоднократно сталкивался с такой проблемой и для ее решения подобные сведения помещались обычно в разделы, называемые словом *'аджа'иб*, которое на русский язык (да и на другие европейские языки) традиционно неправильно переводят как «дикивинки»<sup>24</sup>, однако в строгом смысле слова о «дикивинках» речи не было: имелась ввиду «несистемная» или плохо систематизируемая информация. Несмотря на явное наличие информации, подпадающей под разряд *'аджа'иб*, само это слово ат-Тахтави не употребляет, чем опять чисто внешне приближает свое повествование к английскому оригиналу.

Какая же информация включена в раздел сообщений о Египте? В лучших традициях классической арабской географии [Сериков, 1994, с. 272], описание своей родины ат-Тахтави начинает с панегирика. Размеры «Египетского царства», — пишет он, — потрясают воображение читателя. Оно «велико и само в свою очередь правит чужими царствами» [Tahtawi, 1836, s. 77].

<sup>22</sup> Подробно о схеме см.: [Сериков, 1994, особенно – с. 270].

<sup>23</sup> **Схема ат-Тахтави:** 1. Размер египетской земли; 2. Народонаселение; 3. Правитель (его нововведения, новые учебные заведения, новые учебные программы); 4. Города Египта; 5. Территориальные приобретения; 6. Вероисповедания; 7. Нил, орошение долины; 8. Египетские древности; 9. Земли и почвы; 10. Животный и морской мир (крокодилы, рыбы) 11. Египет у древних писателей. **Схема ал-Мукаддаси:** 1. Общая географо-климатическая характеристика области; 2. Административное деление; 3. Описание городов и других населенных пунктов; 4. Характеристика конфессиональных особенностей населения; 5. Водоснабжение, «блага», т. е. полезные ископаемые, сельскохозяйственные продукты и т. п.; 6. «Купеческие» сведения — предметы экспорта, особенности мер веса и т. п.; 7. 'Аджа'иб («дикивинки»); 8. Дорожник — расстояния между населенными пунктами.

<sup>24</sup> Французский ученый А. Микель (A. Miquel, 1929–2022), в своем капитальном труде, посвященном арабской географии, как одному из аспектов арабской цивилизации, специально разобрал значение термина *'аджа'иб* [Miquel, 1967, vol. I, p. 179–180]. В частности, он сослался на объяснение этого слов в национальном словаре «Лисан ал-араб» и Коране: «невозможность отнести тот или иной описываемый факт к разряду общепринятых». [Miquel, vol. I, p. 179].



«Население Египетской земли (за исключением Каира) в целом составляет два миллиона девятьсот тысяч душ, а в одном только Каире их шестьсот тысяч» [Tahtawi, 1836, s. 77]. Имя правителю Египта, названному ат-Тахтави «любимцем Египта» — Мухаммад Али<sup>25</sup>. Именно ему, пишет далее наш автор, Египет обязан своим расцветом. Расцвет этот проявился в появлении «великих и важных вещей, которые дотоле среди жителей Востока<sup>26</sup> не были в заводе» [Tahtawi, 1836, s. 77]. По повелению Мухаммада Али стали возникать школы, где «ныне» изучают европейские науки и искусства, появились новые ремесла. Развилось судоходство и люди стали путешествовать по «румийскому морю». По земле были проложены каналы, и Египет стал благоденствовать и превратился чуть ли не в рай на земле [Tahtawi, 1836, s. 78]. Мухаммад Али, по словам ат-Тахтави, — великий полководец. Он завоевал Хиджаз, пошел войной на Дарфур<sup>27</sup> и Сеннар<sup>28</sup>, одолел Сирию. Он учредил школы, в частности — артиллерийскую и медицинскую, в которых стали изучать математические и военные науки, географию, восточные и европейские языки, химию, физику, ботанику и минералогию [Tahtawi, 1836, s. 78]. Как следствие мудрой политики Мухаммада Али, страна расцвела. Торговать стали чаще и больше, чему способствовали многочисленные порты, которых насчитывалось тринадцать [Tahtawi, 1836, s. 79]. «Пестрое» же население страны: «мусульмане, копты, иудеи, египтяне, а среди последних — православные греческого обряда (*рум*), армяне, марониты, сирийцы и мусульмане сирийского обряда» [Tahtawi, 1836, s. 79] стало наслаждаться миром и достатком.

За панегириком следует описание самой египетской земли. Египет лежит в долине (*вади*), между двух цепей гор, начинающихся у Асуана. Посередине, по долине, бежит Нил [Tahtawi, 1836, s. 80]. Его разлив, благодаря которому происходит орошение почв — условие существования всей страны — конечно, удостоился отдельного описания: «Когда солнце заходит в звездный дом<sup>29</sup> Рака и склоняется к Северу, выпадают обильные дожди. Сначала они выпадают на эфиопские горы. Вода там скапливается и выливается в Нил и смешивается с нильской водой. По этой причине воды его поднимаются, происходит разлив и воды орошают земли Египта и не только» [Tahtawi, 1836, s. 80]. Плодородие почв, как замечается дальше, зависит напрямую от времени и качества разлива, ведь «во всей египетской земле нет ни одного источника, из которого потом бы образовалась река. Исключение — Нил» [Tahtawi, 1836, s. 80].

<sup>25</sup> Мухаммад Али Паша (1769–1849), правитель Египта, вассал османского султана Махмуда II (1785–1839), восставший против него в 1831 г.

<sup>26</sup> Дословно غير عوايد الشرقيين. Примечательно, что переводчик сохранил традиционную европейскую точку зрения на Египет как «Восток». Напротив, в классической арабской географической традиции (ал-Mas`уди, Ибн Хаукал) Египет был «центром» и досл. «куполом [=центром]» ислама [Miquel, vol. II, p. 529, n. 5].

<sup>27</sup> Регион на западе Судана.

<sup>28</sup> Феодалное государство с монархическим строем на территории нынешнего Судана.

<sup>29</sup> Т. е. созвездие.





Вода и орошение — важная тема. Когда нет воды, наступает засуха. Как засуха, так и наводнение, происходящие в определенное время, в частности, влияют на появление болезней. Примечательно, что при описании причин их возникновения ат-Тахтави, очевидно, будучи глубоко религиозным человеком, остается в рамках принятой мусульманскими богословами античной гуморальной теории (Гиппократики) [Tahtawi, 1836, s. 80]<sup>30</sup>. Ко времени ат-Тахтави, кстати, гуморальная теория давно не являлась единственным объяснением происхождения болезней. Мусульманским теологам уже с IX в. Р. Х. был известен феномен заразности и заражения<sup>31</sup>, который, в XIX в. полностью разделяла западная научная мысль. Это никак не могло ускользнуть от наблюдательного ат-Тахтави; напомним, он не только жил в Париже, но и по роду своих занятий специализировался на переводе научной, в частности медицинской, литературы. Равным образом, он не мог не знать о мерах, принимаемых в Османской империи для предупреждения болезней. В частности, речь идет о карантине, который был учрежден в 1840-х гг. в порту Стамбула с тем, чтобы не пропустить дальше так называемую египетскую чуму<sup>32</sup>. Тем не менее ат-Тахтави оставался на позициях гуморальной теории. С этих позиций описаны плоды египетской земли и их свойства, а также свойства главных сельскохозяйственных культур Египта: пшеницы, чечевицы, ячменя, бобов, хлопка, индиго и кунжута [Tahtawi, 1836, s. 84]. Среди овощей и фруктов в сходном контексте упомянуты бобовые, которые идут в готовку (с ними готовят мясо [Tahtawi, 1836, s. 84–85]) и растение *молохия*<sup>33</sup>, специально описанное по типу лекарственных трав (холодная влажная), и сказано о его воздействии на человеческий организм: способствует слюноотделению и «вредит животу» [Tahtawi, 1836, s. 85]. Также упомянуты альбиция<sup>34</sup>, сикомор<sup>35</sup>, таро (колоказия съедобная), лимоны, гранаты, апельсины, бананы, персики, виноград, яблоки, груши и проч. [Tahtawi, 1836, s. 86].

Животный мир Египта в изложении ат-Тахтави содержит описание верховых и сельскохозяйственных животных. Первые описаны с позиций социальной значимости их владельцев. Об ослах, в частности, сказано, что их принято седлать шелковыми седлами. Затем идет речь о лошадях и дорогих мулах, на

<sup>30</sup> Последняя заключалась в том, что тело человека содержит четыре жидкости (χυμοί, humores): кровь, флегма (слизь), черная и желтая желчь. Человек здоров, если эти жидкости находятся в равновесии, если же случается избыток одной из них, то происходят различные болезни. Равновесие, т. е., иными словами, здоровье, можно поддерживать или восстановить, принимая снадобья (еду) с определенными свойствами.

<sup>31</sup> Об этом см. литературу в очень обстоятельной статье моего заокеанского коллеги Лаврентия Самуиловича Конрада [Conrad, 2000].

<sup>32</sup> Речь идет о карантине в стамбульском порту. Меры были красочно описаны шейхом Аяядом ат-Тантави, отправлявшимся по приглашению на службу в Петербург в сентябре 1844 г. [Tantawi, s. 61; Крачковский, 1929, s. 33].

<sup>33</sup> Гр.: *μολοχία*, *Malva Sylvestris* – по арабской народной этимологии «царское растение» (ملوكية).

<sup>34</sup> Лат. *Albizia* — род тропических деревьев и кустарников семейства бобовых.

<sup>35</sup> Так называемая Библейская смоковница (*Ficus sycomorus*).



которых, правда, не всегда охотно ездят мусульмане, так как на них ездят еще и главы христианской и иудейской общин и «интеллигенция» (كتبة). Как бы то ни было, взгляд мусульманского населения на предмет использования этих животных для езды менялся: многие мусульмане стали также использовать их для передвижения и поездок [Tahtawi, 1836, s. 86]. Среди сельскохозяйственных животных ат-Тахтави останавливается на особенных коровах, которые дают много молока. У этих коров рога кривые, «подобные лукам для стрельбы» [Tahtawi, 1836, s. 86].

Дальше ат-Тахтави сообщает о необычных рептилиях, рыбах и прочих тварях. На первом месте — нильский крокодил. Его описание, судя по ссылке [Tahtawi, 1836, s. 86] частично позаимствовано из арабского перевода *De animalibus* Аристотеля<sup>36</sup>, в особенности там, где речь идет о том, что печень крокодила способствует эрекции, а почки этой рептилии — и подавно. Затем идет экскурс о гиппопотаме (дословно — «речной лошади») — грозе египетских крестьян. «Это животное громадное, страшное на вид, могучее и сильное, если нападет на кого, то убивает. Размером оно с быка буффало. Оно на него и похоже, разве только рогов у него нет, а также похоже на лошадь. Голос его подобен ржанию лошади или (реву) быка. Это ужасная тварь, у нее широко раскрывается рот<sup>37</sup>, зубы стальные. В холке она широка, коротконога, раздувает живот, наскакивает с силой, без предупреждения, давит с силой. И на вид она страшна и терзает свою жертву безжалостно». [Tahtawi, 1836, s. 87]. Из диковинных рыб рассказано об электрическом скате (سمك الرعاد): до которого невозможно дотронуться, [Tahtawi, 1836, s. 89] и способах охоты на него.

Завершают раздел о географии Египта любопытные сведения из «древней истории», т. е. речь идет о событиях, приключившихся за шестьсот лет до рождения нашего автора [Tahtawi, 1836, s. 90–95]. Удивительно, но на фоне сказанного до этого эта, явно «адабная» информация выглядит вопиющим диссонансом, удручает и приводит читателя в уныние. Судите сами: тут страннный рассказ о страшном голоде, случившимся в 597 г. х. (1200–1201 гг. Р. Х.), когда были отмечены ужасные случаи людоедства<sup>38</sup>, и о разрушительном землетрясении (598 г. х.) [Tahtawi, 1836, s. 94–95]. Читателя посещает невольная мысль о том, как, в сущности, славно, что он не живет в те ужасные времена. А что касается исследователя, то у того неминуемо складывается впечатление, что арабский автор осознанно поместил в повествование рассказы о бедах, болезнях, голоде (причем весьма натуралистически описано поедание детских трупов) и проч. Иначе представляется по меньшей мере странным и в то же время подозрительным, что такой образованный человек, каким был имам ат-Тахтави, не мог отыскать во всей «древней» истории ничего такого, что могло бы представить Египет в его величии и композици-

<sup>36</sup> Точное место, к сожалению, определить не удалось. Ат-Тахтави ссылается и на другого автора — نيطواليس. Впрочем, и здесь идет речь о том же самом сочинении Аристотеля [Der Islam 59 (1977), S. 58 Anm. 80].

<sup>37</sup> Досл.: «широкие углы рта».

<sup>38</sup> Ат-Тахтави приводит цены на продукты: *урдаб* пшеницы стоил пять динаров, а ячменя и бобов по четыре динара, а в Букрасе и Александрии — по шесть динаров [Tahtawi, 1836, s. 93].



онно и эмоционально соответствовало бы панегирику, которым открывался раздел.

Налицо еще один диссонанс с арабской уже историографической традицией: «старое» ат-Тахтави изобразил со знаком «минус», хотя известно, что прошлое — так называемая древняя история в классической арабской историографии, — традиционно воспринималось как «золотой век» [Сериков, 1988], в который «смотрелось» настоящее. «Золотое», «старое», счастливое прошлое являлось антитезой полному опасностям и неустройству «новому», «настоящему»<sup>39</sup> времени и совсем уже тревожному времени будущему<sup>40</sup>.

Здесь стоит отметить, что в европейской историографии до начала эпохи Просвещения (примерно с 1689 до 1789 г.) отношение к прошлому было таким же. Однако, начиная с конца XVII в., оно поменялось: тяжелое, «мрачное» прошлое постепенно было противопоставлено просвещенному и «светлому» настоящему<sup>41</sup>. Примеров тому множество. В качестве иллюстрации можно сослаться на многотомное сочинение аббата Плюше (Pluché Noël Antoine, 1688–1761) *Spectacle de la nature*, повествующее о природе во всех ее проявлениях, включая разнообразную человеческую деятельность [Pluché, 1740]. Лейтмотив торжества науки пронизывает учебную литературу XVIII — начала XIX в. и учебники Голдсмита и, особенно, Митчелла здесь не исключение. Совсем в духе аббата Плюше Митчелл дает своему читателю — молодому человеку — иллюстрацию поистине торжествующего знания, сводя в «Катехизисе» все самое нужное (что прекрасно описывается греческим словом *χρηστομάθεια* — букв. «лучшее для изучения») не только из области географии, но также из более чем дюжины других наук<sup>42</sup>.

На этом фоне в выборе ат-Тахтави рассказов о бедах, случившихся в Египте прошлом, за 700 лет до «настоящего» времени нельзя не увидеть стремления автора, совсем в духе английских книжек эпохи Просвещения, противопоставить «страшному прошлому» «счастливое настоящее». «Настоящее», однако, не современной ему Европы, но его родины, египетской земли, цветущей под властью «любимца Египта», мудрого и дальновидного Мухаммада Али Паши.

<sup>39</sup> Об этом см. подробно работу Бернда Радтке и приведенные им замечания арабов о «старой книге», как надежном источнике [Radtke, 1992]. Не могу удержаться от того, чтобы не привести цитируемое *novis rebus studere* – «стремиться к государственному перевороту» (Cicero, 1927 (Catil.) 1.1.3), где прилагательное «новый» употреблено с пейоративным оттенком (цит. по: [White J. T., Riddle, 1876, s. v.]; “novus” и приведенные там примеры).

<sup>40</sup> Ср. *iam minimum credula postero* [sc. die] [Horace, 1727, vol. 1, (Od.) l.11].

<sup>41</sup> См. введение к: [Needham, 1973] и особенно [Needham, 1973, p. 274–319]. В качестве иллюстрации ср. Что сравнить?

<sup>42</sup> Перечислим их здесь. Это сведения из «акустики, архитектуры, ботаники, британской конституции, химии, хронологии, гражданского и уголовного права, электрики, энтомологии, гальваники, геральдики, греческой и римской истории, гидростатики, ихтиологии, магнетизма, механики, минералогии, мифологии, натурфилософии, оптики, орнитологии, психологии, пневматики, политической арифметики и зоологии» [Mitchell, 1824, p. 1–2], которые сопровождаются более чем пятьюдесятью гравюрами на металле.



### Заключение

Сведения о странах ислама, в частности — Египте, которые получал арабский читатель ат-Тахтави, с точки зрения композиции и «сухих фактов» укладывались в рамки английских учебников географии Митчелла и Голдсмита. В то же время, будучи проанализированными с позиций эмоций восточного читателя, они были в корне отличны от эмоциональной нагрузки, которую нес английский текст этих учебников. Присущие англичанам негативные оценки туземцев в арабском переводе оказались практически сведены на нет, а дополнительный материал, которым, в особенности, изобиловало описание Египта, обнаружил попытки ат-Тахтави волей-неволей переполнить сердце египтянина (а «Избранные сокровища» были адресованы именно ему!) гордостью за собственное отечество. Парадоксально, но, как видится, и эта особенность труда египетского имама была также следствием его внимательного прочтения английских учебников. Ведь тот же самый эмоциональный настрой (правда, с иным объектом для читательской гордости и восхищения — Британской империей) лежал в основе очевидно популярных и многократно переиздававшихся учебников Митчелла и Голдсмита, как раз ориентированных на юного англоязычного читателя.

### ПРИЛОЖЕНИЕ

Таблица 1

[Mitchell, 1824, s. 156–157]	[Tahtawi, 1836, s. 16]
<i>Observation</i> : English is the most general language and is understood by persons of good education in all parts of British dominions. Gaelic is spoken in Highlands of Scotland, Welsh on the mountains of Wales, Irish on the mountains and some remote parts of Ireland, Manks is in the Isle of Man, Danish in Heligoland, French in Guerseny and and neighbouring isles, Maltese in Malta, and Greek in the islands of the coast of Greece.	*تنبيه * اعلم ان اللغة الإنكليزية هي اكثر استعمالاً من باقى اللغات التي ذكرناها في مملكة الإنكليز * فاما اللغة الكالكية فيتكلم بها في اراضي سكوتيا العالية فقط المسماة ايقوسيا واللغة الويلشية يتكلم بها في جبال والش واللغة الارلاندية يتكلم بها في جبال ارلانذ وبعض بلاد من تلك الأقاليم واللغة المانكسية يتكلم بها في جزيرة مان واللغة الدانيزية يتكلم بها في جزيرة هلكولانذ. واللغة الفرانسواوية يتكلم بها في جزيرة غرنزية واللغة المالطية يتكلم بها في جزيرتي مالطة وغودش واللغة الرومية يتكلم بها في السبع جزاير التي في بحر اليونان*

Таблица 2

[Mitchell, 1824, s. 183]	[Tahtawi, 1836, s. 85]
<i>Вопрос</i> : В каком состоянии находятся страны, состоящие под властью турок? <i>Ответ</i> : в самом плачевном и бесперспективном, и состояние это — следствие турецкой жестокости, невежества и варварства.	<i>Вопрос</i> : Каково состояние страны, которая находится под властью Дома Османов? <i>Ответ</i> : Оно плачевно, и большая часть государства пребывает в разрухе вследствие отсутствия порядка и закона.



Окончание табл. 2

[Mitchell, 1824, s. 183]	[Tahtawi, 1836, s. 85]
	<p><b><i>Это произошло из-за непросвещенности и невежества визирей. Ныне же они осознали это и начали устанавливать порядок и возрождаться. Это потому, что султан, который нынче правит, строг и отвага его бесконечна.</i></b> (здесь и далее выделено мною — Н. С.)</p>

Таблица 3

[Goldsmith, 1827, s. 114]	[Tahtawi, 1836, s. 77]
<p>§ 294. Под турецким владычеством Египет безнадежно деградировал. Как бы то ни было, он несколько возрождается при нынешнем правителе, Мухаммаде Али. Он приложил нечеловеческие старания, чтобы восстановить сельское хозяйство и ремесла, прочистил старые каналы и прилежно насаждает европейские искусства и цивилизацию. Однако ярмо его правления тяготит народы. Он завоевал Нубию, недавно покорил Сирию и Палестину, а также значительную часть Аравии, правда оттуда его выгнали британцы.</p>	<p><i>Вопрос:</i> Как зовут любимица Египта, который царствует ныне над ним? <i>Ответ:</i> Мухаммад Али <i>Вопрос:</i> Есть ли нововведения в египетском царстве? <i>Ответ:</i> Да, идут великие и могучие события, неведомые ранее на востоке, возникают школы, где изучают науки и искусства. И все производство, и ремесла, которых не было на востоке, распространились по Египту, Хиджазу и Сирии утвердились в каждой стороне и проникли во многие места и укрепили их [в развитии]. И были построены величественные здания. Нынче путешествуют в румском море. // За время его правления по египетской земле были проложены каналы, она стала изобиловать едой и плодами и стала выглядеть как благоденствующая местность. Увеличились в Египте виноградники и рощи, так что он стал похожим на рай, где все находят удовлетворение. [Мухаммад Али] собрал сильное войско, захватил Хиджаз, пошел войной на вахабитских арабов и победил их. Он стал править Дарфуром и Сенаром, Он пошел на Сирию и завоевал ее и стал править ею. В сирийском государстве увеличилось число торгующих с Египтом. Он поставил население этой</p>



Окончание табл. 3

[Goldsmith, 1827, s. 114]	[Таhtawi, 1836, s. 77]
	<p>страны на один уровень в науках законоведческих и политических и уравнил бедных и богатых, низких и высокородных. Это произошло вследствие замечательного правления его, разумного суждения его и правильности мысли.</p> <p><i>Вопрос:</i> Какие великие школы основал любимец Египта?</p> <p><i>Ответ:</i> Артиллерийскую школу в Тарахе, школу Абу За'бала рядом с Ханакой, школу Каср Айни рядом с Каиром.</p>

Таблица 4

[Goldsmith, 1827, p. 37–38]	[Таhtawi, 1836, s. 59]
<p>§ 103. Греция самая знаменитая страна Древнего мира, которая долгое время находилась под игом и влачила жалкое существование. Ее первые завоеватели, римляне, уважали ее культуру. Турки, владевшие ею триста лет, низвели ее до государства, в котором процветало жестокое рабство. Как бы то ни было, недавно греки отважно выступили за свою независимость. Будучи поддержанными великими христианскими державами, они заставили Турцию отказаться от притязаний, и страна греков стала маленьким конституционным королевством.</p> <p>§ 104. Новое государство греков включает в себя Морею (древний Пелопоннес) с территориями древней Аттики и Фив, которая тянется на юг до заливов Арта и Воло. Оно включает также острова Негропонт, Гидру и Киклады. По оценкам, народонаселение не превышает 900 000 человек, но ожидается, что под властью независимого правительства оно возрастет. Королем был избран Оттон, баварский принц.</p>	<p><i>Вопрос:</i> Я все узнал о царстве Дома Османов и правлении его. Теперь мне хочется, чтобы ты поведал мне о царстве греков и что с ним случилось?</p> <p><i>Ответ:</i> Царство ар-Рум посередине между югом Европы и востоком ее. Оно лежит на Средиземном море, т. е. Румском море.</p> <p><i>Вопрос:</i> Какие области насчитывает царство греков?</p> <p><i>Ответ:</i> Эпир, Морея, многочисленные острова, расположенные в этом море, они соседствуют с царством греков, и населяют его люди племени их.</p> <p><i>Вопрос:</i> Как велико числом население греческого царства?</p> <p><i>Ответ:</i> Их пока не счислили, но говорят, что число их один миллион пятьсот тысяч.</p> <p><i>Вопрос:</i> Какова вера этого народа?</p> <p><i>Ответ:</i> Они христиане, следуют канонам румийской церкви, а среди них есть и католики, которые следуют канонам римско-католической церкви, однако их немного.</p> <p><i>Вопрос:</i> Каково состояние народа ар-Рум? <i>Ответ:</i> Они очень умны и весьма сообразительны. О них известно издавна, что они — самые умные из людей.</p>



[Goldsmith, 1827, p. 37–38]	[Tahtawi, 1836, s. 59]
<p>§ 105. Афины, недавно назначенные столицей, были почти полностью разрушены в ходе революции, но в значительной степени восстановлены. Их население 26 000 человек. Город красит Парфенон, храм Зевса и другие здания, построенные в период золотого века. Они считаются красивейшими в мире. Фивы, Коринф и Спарта теперь малы, как деревни. Главные современные города Триполицца, Романский Неаполь, Наварино, Патры и Миссолонги.</p> <p>§ 106. На запад от Греции лежит Республика Семи Островов: Корфу, Санта Мавра, Кефалония, Итака, Закитинос (Занте), Кисира (Serigo), Паксос. Там независимое правительство, но оно под военным британским протекторатом. Природа островов суровая, но они плодородны, изобилуют фруктами, в особенности коринкой (<i>currant</i>, род средиземноморского винограда. — <i>H. C.</i>), чем славится Закитинос (Занте).</p>	<p><i>Вопрос:</i> Когда они вышли из под власти Дома Османов? <i>Ответ:</i> В 1821 году по Р. Х. Они стали требовать свободы, а султан этого не хотел, но хотел подчинить их своей воле. Они восстали и пошли ужасной волной. Вести об этой войне быстро распространились, особенно о том, что они содейали за это время и сколько бед и страданий причинили. И огни войны, которые пошли на них до года двадцать седьмого и, чтобы помочь и посодействовать им, цари Европы, чтобы получить свободу. В это время правил ими некто по имени Каподистрия<sup>43</sup>. Он правил некоторое время, а затем был убит. А в 1833 г. по Р. Х. европейские цари позволили, чтобы они выбрали себе человека деятельного, умного и взвешенного из знатных людей Баварии и поставили себе царем.</p>

### Литература

1. Бибихин В. В. *Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев*. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006 [Bibikhin V. V. Aleksei Fedorovich Losev. Sergei Sergeevich Averintsev. Moscow: St. Thomas Institute of Philosophy, Theology and History, 2006 (in Russian)].
2. Долинина А. А. Арабский перевод «Крейцеровой сонаты» Л. Н. Толстого (Каир, 1904). В.: Долинина А. А. *Арабески*. СПб: Нестор-История, 2010. С. 290–295. [Dolinina A. A. The Kreutzer Sonate by Lev Tolstoi translated into Arabic. In: Dolinina A. A. *Les Arabesques*. St. Petersburg: Nestor-Istoria Publishing House, 2010, pp. 290–295 (in Russian)].
3. Кахарова Н. *Путешествие в Париж Рифаа ат-Тахтави*. Душанбе: Изд-во АН ТаджССР, 1968 [Kaharova N. *Rifaa at-Tahtavi's Travel to Paris*. Dushanbeh: Publishing House of Tajik Soviet Republic Academy, 1968 (in Russian)].
4. Крачковский И. Ю. *Шейх Тантави профессор С.-Петербургского университета (1810–1861)*. Л.: АН СССР, 1929 [Kratchkovsky I. Yu. *Shaykh Tantavi, the*

<sup>43</sup> Иван Антонович Каподистрия (Ιωάννης Καποδίστριας; 1776–1831) — граф, российский и греческий государственный деятель, министр иностранных дел Российской империи (1816–1822 гг., совместно с К. И. Нессельроде) и первый правитель независимой Греции (1827–1831 гг.).



- Professor of the St. Petersburg University (1810–1861)*. Leningrad: Publishing House of the Soviet Academy, 1929 (in Russian)].
5. Крачковский И. Ю. Арабская географическая литература. В: Крачковский И. Ю. *Избранные сочинения*. Т. 4. М. — Л.: АН СССР, 1957 [Krat chkovsky I. Yu. Geographical Literature of the Arabs. In: Kratchkovsky I. Yu. *Collected Works*. Vol. 4. Moscow — Leningrad: Publishing House of the Soviet Academy, 1957 (in Russian)].
  6. Крымский А. Е. *История новой арабской литературы*. М.: ГРВЛ, 1971 [Krymsky A. E. *History of the Arabic Literature of the Modern Period*. Moscow: GRVL, 1971 (in Russian)].
  7. Сериков Н. И. «Древняя» история в «Та'рих мухтасар ад-дувал» Бар Эбрея (XIII в.) как источник по истории взаимовлияния арабской и византийской культур. Автореф. дисс. ... к. и. н. М.: [б. и.], 1987 [Serikoff N. I. "The ancient History" in the *Tarikh mukhtasar ad-Duwal* by Barhebraeus (13<sup>th</sup> cent.) as a Witness of Cross-influences between Byzantine and Arabic Cultures. PhD Thesis. Moscow: [w. p.], 1987 (in Russian)].
  8. Сериков Н. И. Ал-Мукаддаси. «Ахсан ат-такасим фи ма'рифат ал-акалим» («Лучшее разделение для познания климатов»). Ад- Дайлам и ар-Рихаб / Пер. с араб. (под ред. В. М. Бейлиса), введение, комментарий, указатели, карты, таблица Н. И. Серикова. В: *Восточное историческое источниковедение и специальные исторические дисциплины*. Сборник статей. Вып. 2. М.: Восточная литература, 1994. Приложение. С. 268–330 [Serikoff N. I. (transl.) Al-Muqaddasi. The Best Division. (Teaching about the *Klimata*). Ad-Daylam and Ar-Rihab. In: *Oriental source critical Studies*. A Collection of Essays. Vol. 2. Moscow: Vostochnaya literatura, 1994. P. 268–330 (in Russian)].
  9. Сериков Н. И. Почему Ибн ан-Надим взялся за составление «Китаб ал-Фихрист»? В: Седов А. В. (ред.) *Исследования по Аравии и исламу. Сборник статей в честь 70-летия Михаила Борисовича Пиотровского*. М.: Государственный музей Востока, 2014. С. 456–473 [Serikoff N. I. Why did Ibn an-Nadim compile the *Kitab al-Fihrist*? In: Sedov A. V. (ed.) *Studies on Arabia and Islam. A Collection of Essays presented to Mikhail Piotrovsky on the Occasion of his 70<sup>th</sup> anniversary*. Moscow: The State Museum of Oriental Art, 2014, pp. 456–473 (in Russian)].
  10. Сериков Н. И. Гавриил Герман Фархат (1670–1732) и его попытки включения сочинений христианских арабских авторов в «виртуальный каталог» арабской мусульманской литературы. *Ориенталистика*. 2020;3(1):143–159 [Serikoff N. I. The Maronite Writer Jibri'il Jarmanus Farhat (1670–1732) and his Attempts to include the Works of Christian Arabic Authors in the "virtual Catalogue" of Arabic Muslim Literature. *Orientalistica*. 2020;3(1):143–159 (in Russian)].
  11. Сериков Н. И. Рифа'а Рафи' ат-Тахтави (1801–1873), его перевод географических глав «Всеобщего огласчика» англичанина Дж. Митчелла и «русский деспотизм». *Ближний Восток и его соседи. Сборник статей к 70-летию профессора Николая Николаевича Дьякова* / Сост., отв. ред. А. С. Матвеев. СПб.: Арт-Экспресс, 2023. С. 563–577 [Serikoff N. I. Rifa'a Rafi'





- at-Tahtawi (1801–1873), his Translation into Arabic of the Chapters on Geography from the Mitchell's "Universal Catechist" and the "Russian Despotism" *The Middle East and its Approaches. Festschrift in Honour of Professor Nikolay Dyakov* / Ed. by A. S. Matveev. St. Petersburg: Art Express Publishing House, 2023, pp. 563–577].
12. Сериков Н. И., Кашаф Ш.Р. История преподавания восточных языков в Санкт-Петербургском университете в XIX в.: «Русско-арабские общественные разговоры» Абдаллаха Кельзи и его переводы басен Крылова. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3):537–561 [Serikoff N. I., Kashaf S. R. Teaching Oriental Languages in St. Petersburg University in the 19<sup>th</sup> Century: "Russian-Arabic Conversations" by Abdallah Kelzi and his Translations of Krylov's Fables. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3):537–561 (in Russian)].
  13. Тахтави, ат-, Рифаа Рафи. Извлечение чистого золота из краткого описания Парижа, или Драгоценный диван сведений о Париже / Пер. с араб. В. Н. Кирпиченко. М.: Наука, 2009 [at-Tahtavi, Rifaa Rafi. *The Production of pure Gold from the Description of Paris or the precious Divan, which comprises Information about Paris* / Transl. into Russian by V. N. Kirpichenko. Moscow: Nauka, 2009 (in Russian)].
  14. Хомяков А. С. Мнение иностранцев о России. В: Хомяков А. С. *Полное собрание сочинений*. М.: Университетская типография, 1878 [Khomyakov A. S. What do the Foreigners say about Russia. In: Khomyakov A. S. *Collected Works*. Moscow: The Moscow University Publishing House, 1878 (in Russian)].
  15. Argyriou A. Un "Roman de Mahomet" grec inédit. *Graeco-Arabika 2*. Athens: Association for Greek and Arabic Studies, 1983, pp. 139–190.
  16. *Bankokuchishiryaku*. Vol. 1: *Featured Refinements. Japanese Woodblock*. Print. Region of Origin. Japan. Age. 1850–1899. — Электронный ресурс: URL: <https://kokusho.nijl.ac.jp/biblio/100347600/3?ln=en> (дата обращения: 18.10.2023).
  17. Baraka Muhammad Sayid. Al-nas al-majhul li-l-Tahtawi: *Nihaya al-Ijaz // Majalla Al-Arabi 2003*. — Электронный ресурс: URL: <http://www.3rbi.info/Article.asp? ID=10665> (дата обращения: 18.10.2023).
  18. Brockelmann C. *Geschichte der arabischen Litteratur*. Leiden: Brill, 1943–1949.
  19. [Cicero] The First Oration of Cicero Against Catilina. G. H. Nall (ed.) London, Macmillan and Co. 1927.
  20. Cole J. Rifa'ah Al-Tahtawi And the Revival of Practical Philosophy. *The Muslim World*. 1980, pp. 29–46.
  21. Conrad L. I. A ninth-century Muslim Scholars' Discussion of Contagion. *Contagion. Perspectives from pre-Modern Societies*. Aldershot: Ashgate Publishers, 2000, pp. 163–178.
  22. Daunicht H. *Der Osten nach der Erdkarte al-Ḥuwārizmīs. Beiträge zur historischen Geographie und Geschichte Asiens*. Bd. 1: *Rekonstruktion der Karte, Interpretation der Karte: Südasiens*; Teil 2: *Die ost- und südostasiatische Inselwelt und die Meere*; Teil 3: *Der Süden des festländischen Ostasiens*; Teil 4, 1 u. 2: *Der Norden des festländischen Ostasiens und Nord- und Mittelasiens*. Diss. Bonn: Bonner Orientalistische Studien. N. S. Bd. 19. 19a — d (1968–1970).



23. Erasmus Roterodamus. *Adagiorum Epitome*. Amstelodami (Apud Ludovicum Elsevirum), 1650.
24. Fathy H. Orient im Okzident und Okzident im Orient. Die Reisebeschreibungen von Adam Olearius „Vermehrte neue Beschreibung der muscowitischen und persischen Reyse“ (1656) und Riffa El-Tahtawi “Ein Muslim entdeckt Europa” (1849). In: Hess-Lüttich, Ernest W. B. gemeinsam m. Yoshito Takahashi (eds.). *Orient im Okzident und Okzident im Orient. West-östliche Begegnungen in Sprache, Kultur, Literatur und Wissenschaft* [Symposion Kyoto 2012] (= Cross Cultural Communication 27 = Publikationen der GiG 19). Frankfurt/Main etc.: Peter Lang 2015, SS. 109–126.
25. Goldsmith J. *A Grammar of General Geography, for the Use of Schools and Young Persons, with Maps and Engravings*. London: Longman Brown, Green & Longmans, [w. d.] [ок. 1827].
26. [Gordon P.] *Geography anatomiz'd: or, the geographical grammar. Being a short and exact analysis of the whole body of modern geography after a new and curious method. Comprehending*. I. A general view of the terraqueous globe. Being a compendious system of the true fundamentals of geography; digested into various definitions, problems, theorems, and paradoxes: with a transient survey of the surface of the earthly ball, as it consists of land and water. II. A particular view of the terraqueous globe. Being a clear and pleasant prospect of all remarkable countries upon the face of the whole earth; shewing their situation, extent, division, subdivision, cities, chief towns, name, air, soil, commodities, rarities, archbishopricks, bishopricks, universities, manners, languages, government, arms, religion. collected from the best authors, and illustrated with divers maps. The fourth edition corrected, and somewhat enlarg'd. by Pat. Gordon, M.A., F.R.S. London: S. J. Sprint, J. Nicholson and S. Burroughs, in Little Britain, 1704.
27. [Gordon P.] *Grammaire géographique, ou Analyse exacte et courte du corps entier de la géographie moderne. Comprenant sous une methode singuliere et nouvelle* 1°. Un examen général du globe, précédé d'un abrégé des vrais fondemens de la géographie, réduits en définitions, problèmes & théorèmes. 2°. Un examen particulier du globe, dans lequel on indique les noms, la situation, l'étendue, la division, les sous-divisions, les capitales, les villes principales, les archevêchés, les évêchés, les universités, la nature de l'air & du sol, les marchandises & denrées, le commerce, les choses rares, les mœurs, le caractère de la langue & des habitans, la religion, le gouvernement & les armes des principales contrées répandues sur la surface de la terre. D'après les auteurs les plus estimés. Paris: Durand; Pissot fils, 1748.
28. Gülderen Krasniqi S., Okumuş S. A Study of Lord Byron's Turkish Tales in Terms of Orientalism. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* Cilt / Sayı XLIX (2014), pp. 195–214. — Электронный ресурс: URL: [https://dergipark.org.tr/tr/download/article\\_file/158381#:~:text=Lord%20Byron%27s%20Tales%20from%20Oriental,and%20The%20Siege%20of%20Corinth](https://dergipark.org.tr/tr/download/article_file/158381#:~:text=Lord%20Byron%27s%20Tales%20from%20Oriental,and%20The%20Siege%20of%20Corinth). (дата обращения: 18.09.23).
29. [Horace] *Oeuvres d'Horace en latin et en françois*. Dacier [A.] (éd.) Amsterdam: Chez les freres Wetstein, 1727.



30. Klemm V., Hörner K. (hrsg.) *Das Schwert des "Experten": Peter Scholl-Latours verzerrtes Araber- und Islambild*. Heidelberg: Palmyra, 1993.
31. Lander S.W. *Spectacles for Young Eyes*. Moscow — Boston: Walker, Wise and Company, 1864.
32. Miquel A. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11<sup>e</sup> siècle*. Paris: Cahiers de civilisation médiévale 1967.
33. Mitchell J. *Universal Catechist Or Student's Text-book of general Knowledge Consisting of separate Catechisms of the Arts and Sciences and principal Objects of a liberal Education. With numerous Engravings*. London: Printed for G. and W. B. Whittaker, 1824.
34. Mitchell J. *Conversations on general Knowledge or universal Catechist: consisting of superior separate Catechism of all Arts and Sciences, and principal Objects of a liberal Education...*; with explanatory Italian Notes by John Millhouse. Milano: Presso d'editore e annotatore, 1844.
35. Needham J. *Changing Perspectives in the History of Science: Essays in Honour of Joseph Needham*. London: Heinemann Educational, 1973.
36. Newman D. L. (trans.) *An Imam in Paris: Account of a Stay in France by an Egyptian Cleric (1826–1831)*. London: Saqi Books, 2004.
37. Öhrnberg, K. "Rifa'a Bey al-Tahtāwī". In: Bearman P., Bianquis Th., Bosworth C. E., Donzel van E., Heinrichs W.P. (eds) *Encyclopaedia of Islam. Second Ed.* — Электронный ресурс: URL: [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_6294](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_6294) (дата обращения: 29.10.2013).
38. Pluché N. — A. *Le spectacle de la nature, ou entretiens sur les particularités de l'histoire naturelle, qui ont paru les plus propres à rendre les Jeunes-Gens curieux, & à leur former l'esprit*. Paris: Edité par Estienne, 1740.
39. [Politis] Πολίτης Ν.Γ. 'Εκλογαί ἀπό τὰ τραγούδια τοῦ ἐλληνικοῦ λαοῦ. 'Εν Ἀθήναις. Τύποις Παρασκευῆ Λεῶνῆ. 1932 (3η ἐκδ.).
40. Raabe W. *Die Gänse von Bützow*. — Электронный ресурс: URL: <https://www.projekt-gutenberg.org/raabe/buetzow/buetzow.html> (дата обращения: 18.09.23).
41. Radtke B. *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1992.
42. [Raspe R. E.] *Wunderbare Reise zu Wasser und Lande, Feldzüge und lustige Abentheuer des Freyherrn von Münchhausen, wie er selbst zu erzählen pflegte. Aus dem Englischen nach der neuesten Ausgabe übersetzt, hier und da erweitert und mit noch mehr Kupfern geziert. Zweyte vermehrte Ausgabe*. London: (ohne Verlag), 1788.
43. Rouaix P. *Dictionnaire-manuel-illustré des idées suggérées par les mots: contenant tous les mots de la langue française groupés d'après le sens*. Paris: A. Colin et Cie, 1898.
44. Serikoff N. Identifying "acephalous" Manuscripts // *Manuscripta Orientalia*. 2000;6(4):30–33.
45. Serikoff N. A Card written in Arabic: an Oriental Tale // Gould T. (ed.) *Cures and Curiosities inside the Wellcome Library*. London: Profile Books, 2007, pp. 59–66.
46. Shelley P. B. *Revolt of Islam. A Poem*. London: Published by C. and J. Ollier, 1818.



47. Stowasser K. (hrsg., übers.) *Ein Muslim entdeckt Europa. Die Reise eines Ägypters nach Paris*. München: Kiepenheuer, 1988.
48. [Tahtawi, at-, Rifa'ah Rafi'] *Kitāb al-Kanz al-mukhtār fī kashf al-arādī wa-al-bi-hār*. Malta, 1836.
49. Tahtawi, at-, Rifa'ah Rafi' / Besim, Rüstem (transl.) *Seyahatname-i Ibn Rifaa [Tercüme-yi Seyahatnâme-yi Pâris — Bulaq, [Matba'at Bualaq], 1255 [1839]*.
50. at-Tantawi, Muhammad 'Ayyad. *Rihlat al-Shaykh al-Tantawi ila al-Bilad al-Rusiyya 1840–1850 al-musamma Tuhfat al-adhkiya' bi-akhhar bilad al-Rusiya / Ed. by Muhammad 'Isa Salihyah*. Amman: Dar al-bashir li-l-nashr, 1992.
51. Ullmann M. *Die Medizin im Islam*. Leiden: Brill, 1970.
52. White J. T., Riddle J. E. *A Latin-English Dictionary*. London: Longman, Green, 1876.

#### Информация об авторе

**Сериков Николай Игоревич** — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН, член редакционной коллегии журнала «Orientalistica», Москва, Россия; nikolajserikoff@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2760-6312>.

#### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

#### Информация о статье

Статья поступила в редакцию 12.12.2023; одобрена рецензентами 19.01.2024; принята к публикации 25.01.2024; опубликована 20.03.2024.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

#### Information about the author

**Nikolaj I. Serikoff** — Ph. D. (Hist.), Leading research fellow, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Member of the Editorial Board of the “Orientalistica”, Moscow, Russia; nikolajserikoff@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2760-6312>.

#### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

#### Article info

The article was submitted 12.12.2023; approved after reviewing 19.01.2024; accepted for publication 25.01.2024; published 20.03.2024.

The author has read and approved the final manuscript.

# HISTORY OF THE EAST

## Universal History

# ИСТОРИЯ ВОСТОКА

## Всеобщая история

Научная статья

УДК 94+930

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-53-67>

Исторические науки

### Кочевые тюркские племена Мангышлака в конце XI — первой половине XII в.: по сведениям мусульманской историографии домонгольского периода

Дмитрий Михайлович Тимохин

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,*

*horezm83@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9093-5269>*

*Аннотация.* В годы правления в Хорезме 'Ала' ад-Дина Атсыза (1127 / 1128–1156 гг.) в состав его державы были включены Дженд и Мангышлак, что повлекло за собой карательную экспедицию в 1138 г. против этого правителя, которую возглавил сельджукский султан Санджар. Несмотря на победу последнего, хорезмшах не только сумел вернуться на престол, но удержать в своих руках все предшествующие завоевания, включая Дженд и Мангышлак. Как отмечал уже В. В. Бартольд, контроль над ними был важен для правителя Хорезма, прежде всего, в связи с их значимостью для кочевых тюркских племен восточного Дешт-и Кыпчака. Удерживая в своих руках Дженд и Мангышлак, 'Ала' ад-Дин Атсыз не только обезопасил северные границы Хорезма, но и мог контролировать торговлю с кочевниками и при необходимости принимать их на свою службу. При этом на территории Мангышлака в конце XI — начале XII в. уже проживали кочевые тюркские объединения, племенная принадлежность которых до сих пор остается предметом дискуссии. В рамках этой статьи автор попытается проанализировать имеющиеся противоречия на базе широкого круга памятников мусульманской историографии, но и сформулировать собственный ответ на вопрос о том, какие именно кочевые тюркские племена были связаны с Мангышлаком в годы его завоевания хорезмшахом 'Ала' ад-Дином Атсызом. Также будет рассмотрена эволюция тюркского топонима «Мангышлак» в мусульманских памятниках домонгольской эпохи, выделить возможные варианты значения этого понятия и продемонстрируем его существование с более ранним персидским термином — «Сийах-Кух». Вопрос о том, насколько два этих термина были тождественны



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

© Тимохин Д. М., 2024

© Ориенталистика, 2024



друг другу с точки зрения средневековых историков и географов также является дискуссионным сюжетом, и мы постараемся предложить читателям собственный взгляд на эту проблему и возможное ее решение.

**Ключевые слова:** Мангышлак, Сийах-Кух, мусульманская историография, гуззы, кочевые тюркские племена

**Для цитирования:** Тимохин Д. М. Кочевые тюркские племена Мангышлака в конце XI – первой половине XII в.: по сведениям мусульманской историографии домонгольского периода. *Ориенталистика*. 2024;7(1):53–67. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-53-67>.

Original article

History studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-53-67>

## Nomadic Turkic tribes of Mangyshlak at the end of the XI<sup>th</sup> – first half of the XII<sup>th</sup> centuries: according to the Muslim historiography of the pre-Mongol period

Dmitry M. Timokhin

*Institute of Oriental Studies Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,  
horezm83@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9093-5269>*

**Abstract.** When Khwarazmshah ‘Ala’ ad-Din Atsiz (1105–1156) ruled in Khorezm (1127/1128–1156), Jand and Mangyshlak became included in his empire. The inclusion received a response, a punitive expedition (1138) of the Seljuk Sultan Sanjar against ‘Ala’ ad-Din Atsiz. Sultan Sanjar won, however, the Khwarazmshah managed to return the throne and, moreover, preserved all the territories he conquered previously, among them Jand and Mangyshlak. The Russian scholar Professor Vassily (Wilhelm) Barthold (1869–1930) wrote that the control over these territories was of great importance for the ruler of Khwarazm. This was because of their significance to the nomadic Turkic tribes who lived in the eastern Dasht-i Qipchak. By holding Jand and Mangyshlak in his hands, ‘Ala’ ad-Din Atsiz not only secured the northern borders of Khorezm against invasions but also continued to be in a position of controlling the trade connections with the nomads. During the same time, on the territory of Mangyshlak in the late 11<sup>th</sup> — early 12<sup>th</sup> cent., lived various nomadic Turkic associations, the tribal affiliation of which remains the subject of scholarly discussions. The present article offers an analysis of the existing scholarly views regarding the tribal affiliation of these nomadic groups. It also offers suggestions regarding the exact identification of which nomadic Turkic tribes were associated with Mangyshlak during the time it was conquered by Khorezmshah ‘Ala’ ad-Din Atsiz. The article also offers an interpretation of the evolution of the Turkic toponym “Mangyshlak” in Muslim sources from the pre-Mongol era. The author analyses the etymology of the



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



toponym Mangyshlak and demonstrates its coexistence with the earlier Persian toponym “Siyakh-Kuh”. Whether these two toponyms were used by Medieval historians and geographers to identify the same place, remains debatable. The author offers a new insight into this problem.

**Keywords:** Mangyshlak, Siyakh-Kuh, Muslim historiography, Guzz, nomadic Turkic tribes

**For citation:** Timokhin D. M. Nomadic Turkic tribes of Mangyshlak at the end of the XI<sup>th</sup> — first half of the XII<sup>th</sup> centuries: according to the Muslim historiography of the pre-Mongol period. *Orientalistica*. 2024;7(1):53–67. (In Russ.). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-53-67>.

Присутствие кочевых тюркских племен в пределах Мангышлака и их взаимодействие с соседними оседлыми регионами в XI — первой половине XII в. не является новой исследовательской проблематикой: в более ранних работах мы уже обращали внимание на историографию присутствия кочевых тюркских племен на Мангышлаке при анализе описания в мусульманских источниках завоеваний хорезмшаха ‘Ала’ ад-Дина Атсыза (1127/1128–1156 гг.), среди которых особое место занимает подчинение им Мангышлака и Дженда, в связи с чем не будем останавливаться здесь на этом специально [Тимохин, 2019, с. 134–142; Тимохин, 2022, с. 114–124]. Отметим лишь, что контроль над кочевыми тюркскими племенами в этих землях позволил правителю Хорезма существенно укрепить северные границы своей державы и усилить свое политическое и военное влияние в пределах восточного Дешт-и Кыпчака. Однако, несмотря на пристальное внимание исследователей, вопрос о том, какие именно кочевые тюркские племена проживали в пределах Мангышлака в конце XI — первой половине XII в. продолжает оставаться предметом дискуссии. Это обусловлено тем, что мусульманские географы и историки при описании кочевых тюркских племен Дешт-и Кыпчака зачастую приводят крайне противоречивые сведения, что существенно осложняет исследователям любые попытки реконструкции племенного состава в пределах указанного региона. В этом контексте кажется полезным попытаться проследить эволюцию нарратива в отношении конкретного региона и господствовавшего в нем племенного объединения в составе мусульманской историографии домонгольского периода. Это позволит не только решить определенные противоречия в вопросе о том, какое именно тюркское племенное объединение владело Мангышлаком в указанный исторический период, но и выделить важнейшие исторические события, в которых оно принимает участие в конце XI — первой половине XII в. вплоть до полного подчинения данного региона власти Хорезма. Несомненно, представленный ниже исследовательский опыт может быть также полезен и при реконструкции племенного состава восточного Дешт-и Кыпчака, что продолжает оставаться несмотря ни на что актуальной проблемой для российских и зарубежных ученых.

Прежде чем пытаться выстроить собственный ответ на вопрос, какие именно тюркские племена проживали в пределах интересующего нас регио-



на в конце XI — первой половине XII в., необходимо еще раз рассмотреть вопрос о возникновении топонима «Мангышлак» в мусульманской историографии домонгольского периода и о его значении. Так, уже В. В. Бартольд отмечал, что полуостров с названием «Мангышлак» начинает встречаться в мусульманской историографии сравнительно поздно: в ранних географических и исторических сочинениях данный регион назывался Сийах-Кух (Сях-кух, سياه کوه), а «в форме Мангышлак (Якутом огласовано Манкалшāг) название впервые появляется в документах VII / XII вв. и у Якута...» [Бартольд, 1965, с. 480]. В качестве примера, иллюстрирующего данную точку зрения, можно привести известное сочинение начала X в. «Китаб ал-А'лак ан-Нафиса» Ибн Русты, в котором встречается именно этот вариант топонима. «Джурджания ниже столицы в 24 фарсах: у Маздахкана, на восточном берегу, — селение, называющееся Харваз, ниже его другое селение и потом еще селение. Когда он минует это место, из него отходят налево протоки, а он идет к месту в 4 фарсах ниже Джурджании, называющемуся Варгада, там он проходит около Варгады и гор, называющихся Сиякух (سياکوه)<sup>1</sup>, и спускается к селению Барабид. Ниже этого селения из него образуется много болот, которые называются Халиджан; там ловится рыба, которую вывозят из Хорезма в окрестные места, сам же течет к озеру, окружность которого около 80 фарсахов. На западном его берегу — горы, называемые Сиякух, на восточном — заросли переплетающихся между собой деревьев; через них почти невозможно пройти или проехать, кроме как по узкой и неровной дорожке, по которой ходят дикие кабаны, и (по дороге) к северному концу берега, по которой ездит царь населения, называемого Новое Селение» [*Материалы по истории туркмен...*, 1939, с. 150; *Bibliotheca geographorum Arabicorum*, 1870, s. 92]. Этот же топоним приводит для обозначения данного региона в «Китаб масалик ал-мамалик» Мухаммад ал-Истахри, который также маркирует его как Сийах-Кух (Сях-кух, سياه کوه) [*Материалы по истории туркмен...*, 1939, с. 169; *Bibliotheca geographorum Arabicorum*, 1927, s. 219], тоже самое делает и анонимный автор «Худуд ал-'Алам» [Hudud al-'Alam, 1970, p. 60, fol. 5b].

Вопрос о соотношении топонимов «Сийах-Кух» и «Мангышлак» постарался решить в своей классической работе С. Г. Агаджанов, который совершенно справедливо обозначил некоторые важные детали при сравнении двух этих понятий. «В исторической литературе ведутся споры о том, что понимать под названием Сяхкух. Ряд исследователей отождествляет Сяхкух с полуостровом Мангышлак. Это мнение, на наш взгляд, можно принять с некоторой поправкой. Географический атлас Истахри изображает Сяхкух в виде небольшого горного хребта на северном побережье Каспийского моря. Ибн Русте отмечает, что Сяхкухские горы лежат на западном побережье Хорезмского озера. Некоторые более поздние авторы локализуют Сяхкух на северном побережье Каспийского моря, но вместе с тем отмечают, что эти горы уклоняются с севера на запад. Судя по карте Истахри и свидетельству Ибн Русте, в X в. Сяхкухом называли не только каменистые полупустыни Мангышлака, но и обрывистые чинки Устюрта. Очевидно, старое название

<sup>1</sup> Так в издании арабского текста. — Д. Т.





«Черная гора» сохранилась в имени Мангышлакских Каратау» [Агаджанов, 1969, с. 78]. Со своей стороны, хотелось бы добавить, что авторы домонгольского периода используют топоним «Мангышлак» сравнительно «вольно», что существенно затрудняет не только соотнесение его с понятием «Сийах-Кух», но и интерпретацию в целом его значения. Так, например, одно из наиболее ранних упоминаний Мангышлака в «Диване лугат ат-турк» Махмуда ал-Кашгари выглядит следующим образом: «Ман-Кышлак — название местности в стране гузов» [*Материалы по истории туркмен...* 1939, с. 311]. В свою очередь, в сборнике документов и писем, который известен исследователям под названием «Маджму' а-йи муншаат-и 'ахд-и салджукийан ва хоразмшайиан ва аваил-и 'ахд-и могол», или «Инша» (см.: [*Collections scientifiques...*, 1886, p. 156]), приводится «фатх-наме» сельджукского султана Санджара после усмирения мятежного хорезмшаха 'Ала' ад-Дина Атсыза, в котором «Мангышлак» (منقشلاق) упоминается скорее как населенный пункт наравне с Джендом, нежели как географический регион [Бартольд, 1898, s. 44–45].

В свою очередь, более поздний Якут ал-Хамави опять же в связи с рассказом о правлении хорезмшаха 'Ала' ад-Дина Атсыза сообщает о том, что «Манкашлаг (منقشلاغ) — неприступная крепость в конце пределов Хорезма...» [*Материалы по истории туркмен...*, 1939, с. 435]. Однако при этом нельзя забывать, что его более ранний современник, Мухаммад ибн Наджиб Бакран, в своем «Джахан-наме» использует «Мангышлак» (منقشلاق) уже не в значении топонима, а как этноним, что должно еще больше запутать исследователя с учетом наличия в его тексте более старого названия региона — Сийах-кух (سياه كوه) [Бакран, 1960, л. 17а]. Впрочем, к этому памятнику начала XIII в. мы позволим себе вернуться и более подробно разобраться с приводимыми в нем сведениями несколько позже. Также стоит отметить, что в составе еще одного мусульманского сочинения первой половины XIII в., «ал-Камил фи-т-тарих» Ибн ал-Асира, топоним «Мангышлак» упоминается уже в значении региона, а не крепости, и вновь при описании истории правителей Хорезма. На этот раз речь идет о более раннем хорезмшахе, Кутб ад-Дине Мухаммаде (1097–1127), который сумел отразить тюркское вторжение в пределы Хорезма, в результате чего «тюрки ушли в Мангышлак (منقشلاق)» [Ибн ал-Асир, 2006, с. 232; *Ibn-el-Athiri Chronicon*, 1864, s. 183]. Из всего сказанного можно сделать несколько интересных, пусть и промежуточных, выводов: во-первых, термин «Мангышлак», хоть и был включен в состав исторических и географических сочинений домонгольского периода начиная с XII в., не сумел полностью вытеснить более старый топоним «Сийах-кух». Во-вторых, поддерживая отчасти точку зрения С. Г. Агаджанова, можно сказать, что два этих понятия — «Мангышлак» и «Сийах-кух», — по-видимому, не были до конца тождественны друг другу в составе памятников интересующей нас эпохи. Приведенные нами выше примеры показывают, что домонгольские авторы употребляют термин «Мангышлак» и как топоним, обозначая регион и крепость «в конце пределов Хорезма», и как этноним. В связи с этим необходимо рассмотреть связь между «Мангышлаком» во всех этих значениях и кочевыми тюркскими племенами восточного Дешт-и Кыпчака, чтобы попытаться выяснить причину указанных противоречий



в составе исторических и географических сочинений мусульманской историографии домонгольского периода.

Применительно к событиям конца XI — первой половины XII в. мусульманские авторы упоминают тюркские племена Мангышлака крайне редко, и все приведенные ниже примеры будут так или иначе связаны с Хорезмом. Как уже было отмечено, Ибн ал-Асир в составе «ал-Камил фи-т-тарих» предлагает подробный рассказ о смуте в Хорезме в годы правления хорезмшаха Кутб ад-Дина Мухаммада. «Потом один из тюркских государей собрал войска и направился в Хорезм в то время, когда Мухаммад отсутствовал там. Тогрултегин Икинчи, отец которого раньше был хорезмшахом, находился у султана Санджара, бежал от него, присоединился к тюркам [и пошел с ними] на Хорезм. Когда хорезмшах Мухаммад услышал об этом, он поспешил в Хорезм и послал [людей] к Санджару, прося у него помощи. Санджар был в Нишапуре и вступил с войском к нему. Но Мухаммад не стал ожидать его, и когда он приблизился к Хорезму, тюрки ушли в Мангышлак, а Тогрултегин так же отправился [оттуда, уйдя] в Хандахан, и хорезмшах избавился от их злонамеренных действий» [Ибн ал-Асир, 2006, с. 232; *Ibn-el-Athiri Chronicon*, 1864, s. 183]. Исходя из этих сведений, сложно судить о том, пришли ли в данном случае кочевники в Хорезм из пределов Мангышлака или же, потерпев неудачу, вынуждены были бежать в его пределы, то есть, по Ибн ал-Асиру, нет очевидной связи между ними и этим регионом. К сожалению, о правлении Кутб ад-Дина Мухаммада нам известно немного, и круг источников о нем весьма ограничен. Кроме того, как автор уже отмечал ранее в специальном исследовании [Тимохин, 2022, с. 114–124], более поздние мусульманские авторы, упоминая его, зачастую предлагают сведения, которые относятся скорее к эпохе правления его сына — ‘Ала’ ад-Дина Атсыза [*Ṭabakāt-i-Nāṣirī*, 1881, vol. I, p. 234]. Именно последний из упомянутых нами правителей Хорезма не просто связан с Мангышлаком, но и фактически, как считают исследователи, является тем, кто завоевал и включил данный регион в состав своих владений [Буниятов, 1986, с. 9].

Впрочем, в отношении этого события в мусульманской историографии домонгольской эпохи содержится достаточно много противоречивых сведений. В частности, упомянутый выше Ибн ал-Асир пишет о завоевании хорезмшахом ‘Ала’ ад-Дином Атсызом Мангышлака, как о событии, относящемся еще к эпохе правления его отца, Кутб ад-Дина Мухаммада, а сам этот топоним в данном случае обозначает крепость. «Когда хорезмшах умер, на его место вступил сын его Атсыз, который распространил тень безопасности и справедливости. При отце он командовал армией, отправлялся в страны врагов, вступил с ними в войну и овладел городом Мангышлаком» [Ибн ал-Асир, 2006, с. 233; *Ibn-el-Athiri Chronicon*, 1864, s. 183]. Подобная точка зрения арабского историка может быть скорректирована за счет сведений из некоторых более ранних текстов: в частности, в названном выше «фатх-наме» сельджукского султана Санджара завоевание «Мангышлака» (منقشلاغ) упоминается вместе с завоеванием Дженда (جند) как, очевидно, событие периода самостоятельного правления данного хорезмшаха [Бартольд, 1898, с. 44–45]. Исходя же из сведений анонимного персидского сочинения 1133 г. в составе



«Маджму' а-йи муншаат-и 'ахд-и салджукийан ва хоразмшахийан ва аваил-и 'ахд-и могол» («Инша»), поход на Дженд и Мангышлак мог произойти в промежутке между 1127 / 1128 и 1133 годами, а прямым его следствием стал поход сельджукского султана Санджара на Хорезм, чтобы наказать мятежного хорезмшаха, следствием чего и стало составление упомянутого «фатх-наме», датированного 1138 г. [Бартольд, 1963, с. 387–388].

Справедливости ради стоит отметить, что автор анонимного персидского сочинения 1133 г. указывает в тексте лишь Дженд в качестве топонима и не упоминает Мангышлак. «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]. Впрочем, само приведенное выше описание позволяет интерпретировать завоевание хорезмшахом 'Ала' ад-Дином Атсызом Дженда и Мангышлака как единую кампанию, поскольку в этом тексте упоминается, помимо захвата самого Дженда, поход хорезмийского правителя к границам собственного государства, а также победа над «царем и предводителем неверных», которая случилась уже после захвата Дженда. Кроме того, в «фатх-наме» также упоминается захват Дженда и Мангышлака, как одно событие, вызвавшее гнев султана Санджара [Бартольд, 1898, s. 44–45].

В более поздних текстах, например у Йакута ал-Хамави в его «Му'джам ал-булдан», уже упоминается только завоевание этим хорезмшахом Мангышлака, под которым в данном случае понимается не регион, а крепость. «Манкашлаг (منقشلاغ) — неприступная крепость в конце пределов Хорезма, она (находится) между Хорезмом, Саксином и страной русов, около моря, в которое впадает Джейхун, а это море Табаристана. Сказал (стихи) Абул-Му'айяд ал-Муваффах ибн Ахмед ал-Мекки ал-Хорезми и написал их своему сыну ал-Му'айяду, в то время как тот уехал в Манкашлаг. [Дальше приведены стихи.] У него также стихи в прославление хорезмшаха Атсыза, который завоевал его (Манкашлаг): *Ты послал на страх Манкашлагу молнию из острий мечей, поражены ужасом его жители*» [Материалы по истории туркмен..., 1939, с. 435]. Таким образом, вполне справедливо замечание В. В. Бартольда в отношении завоеваний хорезмшаха 'Ала' ад-Дина Атсыза: «В первые годы своего царствования Атсыз оставался верным поданным Синджара и принимал участие в его походах, между прочим и в походе на Мавераннахр, но в то же время заботился об усилении своей власти посредством подчинения соседних кочевников. Для этой цели он занял местности, имеющие наибольшее значение в жизни кочевников, именно Дженд, т. е. низовья Сыр-Дарьи и полуостров Мангышлак» [Бартольд, 1963, с. 387–388]. Впрочем, эти походы хорезмшаха 'Ала' ад-Дина Атсыза были, по-видимому, не одинаково успешны, поскольку против Дженда потребовалось провести еще несколько военных кампаний, и, как мы показали в более раннем исследовании, постоянное при-



сутствие в качестве наместника старшего сына хорезмийского правителя [Тимохин, 2019, с. 134–142]. При этом угроза со стороны Мангышлака была, вероятно, ликвидирована окончательно, поскольку мусульманские историки и географы не упоминают более ни о походах правителей Хорезма в этом направлении, ни об угрозах со стороны тюркских племен, проживавших в этих землях. Необходимо лишь идентифицировать племенное объединение, связанное с Мангышлаком в конце XI — первой половине XII в. на основании данных мусульманских историков и географов.

Прежде всего, отметим, что по данному поводу высказал свою точку зрения уже В. В. Бартольд, указывающий на то, что господствовавшее там племенное объединение было связано с гуззами. «Мангышлак — гористый полуостров на восточном берегу Каспийского моря, впервые упоминается под персидским названием Сиях-кух («Черная гора»); то же самое название носила также возвышенность к западу от Аральского моря. По Истахри полуостров был якобы ранее необитаем; лишь незадолго до его времени (или времени его предшественника, Балхи) тюрки, поссорившиеся с гуззами, вероятно своим же племенем, переехали туда и нашли там источники и пастбища для своих стад. Те же самые тюрки грабили суда, разбиравшиеся о скалы полуострова. Мукадасси (или Макдиси) указывает в качестве границы области хазар со стороны Джурджана город Бинкишлах. В форме Мангышлак (Якутом огласовано Манкалшāг) название впервые появляется в документах VII / XII вв. и у Якута; согласно Якуту, это название носила крепость недалеко от моря между Хорезмом, Саксином и страной русов» [Бартольд, 1965, с. 479–480]. Современные исследователи чаще всего не останавливались специально на данной проблематике в рамках как общих работ по истории кочевых тюркских племен Дешт-и Кыпчака, так и в специальных исследованиях по истории Хорезма и Мавераннахра в домонгольский период (см., например: [Буниятов, 1986; Golden, 1992; Kafesoğlu, 1956; Kafesoğlu, 1998]). Отчасти это можно объяснить тем фактом, что наиболее ранние исторические и географические сочинения в рамках мусульманской историографии действительно приводят сравнительно мало сведений по этому поводу, как это заметно на примере приведенной выше цитаты В. В. Бартольда.

При этом нельзя обойти вниманием точку зрения исследователей, которые предполагали, что на территории Мангышлака в конце XI — начале XII в. проживали представители кыпчакского племенного союза. «Следовательно источники информируют нас о том, что в XI в. Мангышлак был населен кыпчаками, проживавшими совместно с племенами язырской группы, где им приходилось отстаивать свои земли от Сельджукидов Хорасана. Однако власть Сельджукидов над кыпчаками Мангышлака и язырами Прибалхашья была недостаточно прочной» [Ахинжанов, 1995, с. 182–183]. Аргументацию данной точки зрения стоит рассмотреть более внимательно: С. М. Ахинжанов указывает, что «в пользу такого мнения говорит карта Махмуда Кашгарского, на которой на восточном берегу Каспия отмечено поселение кыпчаков» [Ахинжанов, 1995, с. 182]. При этом не учитывается тот факт, что у того же Махмуда ал-Кашгари указано, что «Ман-Кышлак — название местности в стране гузов» [*Материалы по истории туркмен...*, 1939, с. 311]. Другим



доказательством в работе С. М. Ахинжанова служит описание похода сельджукского султана Алп-Арслана в 1065 г. на Мангышлак: «...в 1065 г. сельджукский султан Алп-Арслан из Хорезма совершил поход в Мангышлак. “Этот поход был направлен против Кифшата и Джази. Алп-Арслан осадил Кифшата, засевшего в крепости Мангышлак”» [Ахинжанов, 1995, с. 182]. Здесь стоит отметить, что данная цитата взята из существенно более позднего, особенно в сравнении с сочинением Махмуда ал-Кашгари, памятника, а именно — «Раузат ас-сафа фи Сират ал-анбийа ва-л-мулук ва-л-хулафа» Мухаммада ибн Эмир-Хонд-Шаха, или Мирхонда (ум. в 903 / 1498 г.) [*Материалы по истории туркмен...*, 1939, с. 467]. Несмотря на это, С. М. Ахинжанов пытается обосновать свою точку зрения и указанием С. Г. Агаджанова на то, что под «Кифшатом и Джази» следует понимать не имена собственные, а этнонимы «Кыпчак и Языр (Йазыр)», подкрепленным как лингвистическими, так и текстологическими доказательствами [Агаджанов, 1969, с. 246]. Последний также пишет о том, что в начале второй половины XI в. кыпчаки и йазыры становятся данниками сельджукских правителей. «Поэтому мы имеем основание думать, что в начале второй половины XI в. часть языров Прибалханья и кыпчаков Мангышлака оказались в зависимости от сельджукидов Хорасана. В таком случае поход Алп-Арслана в Прибалханье можно рассматривать как логическое завершение враждебных отношений между потомками Микаила и составлявшими часть язырского объединения кизыли и ямгури» [Агаджанов, 1969, с. 246].

Таким образом, и С. Г. Агаджанов считал, что к концу XII в. на территории Мангышлака господствовало одно из племен кыпчакского круга, о которых, с его точки зрения, сообщает Ибн ал-Асир в рассказе о походе тюрок против Хорезма в 1096 / 1097 г. «Рассказ Ибн ал-Асира свидетельствует о том, что в конце XI в. на Мангышлаке обитало племя тюрок, имевшие своего властителя. Они были настолько сильны, что пытались даже овладеть соседним Хорезмом. Очевидно, что под тюрками, населявшими в конце XI в. Мангышлак, имеются в виду племена кыпчакского объединения» [Агаджанов, 1969, с. 247]. Не совсем понятно в таком случае, как убежденность в кыпчакском присутствии в пределах Мангышлака соотносится с указанием у того же С. Г. Агаджанова со ссылкой на «Худуд ал-'Алам», что Сийах-кух был местом расселения племен гузского племенного объединения, а не кыпчакского [Агаджанов, 1969, с. 78]. Разумеется, можно предположить, что гуззов в этом регионе сменили кыпчаки в конце XI — начале XII в., однако убедительных доводов в пользу этого у С. Г. Агаджанова не приводится. Также остается загадкой, насколько соответствуют или не соответствуют друг другу топонимы «Мангышлак» и «Сийах-кух», по мнению этого исследователя: как показывают приведенные сообщения из его работ в отношении кыпчаков Мангышлака, автор при необходимости использует то один, то другой из этих топонимов без четкого объяснения.

Так или иначе, перед нами две точки зрения в отношении тюркского племени, которое господствовало в пределах Мангышлака в конце XI — начале XII в.: если В. В. Бартольд связывает его с гуззами или же считает одной из частей этого племенного союза, то более поздние исследователи видят здесь



кыпчаков. Для того, чтобы решить данное противоречие необходимо еще раз обратиться к историческим и географическим памятникам мусульманской историографии домонгольской эпохи.

Прежде всего, еще раз отметим, что в наиболее ранних текстах оба топонима, «Сийах-кух» и «Мангышлак», прочно ассоциируются именно с гуззами: прежде всего, стоит отметить уже упомянутую цитату из «Диване лугат ат-турк» [*Материалы по истории туркмен...*, 1939, с. 311]. Кроме того, автор анонимного «Худуд ал-'Алам» сообщает следующую информацию: «В Каспийском море (Дарьйā-йи Хазарāн) есть два острова. Первый из них лежит в стороне от Дербента Хазарского и называется Джазӯрат ал-Бāб. Там производят *рӯйан* (марена, *рӯнāс*), которую продают по всему миру и используют при приготовлении красок. Другой остров называют Сийах-Кух; полчище (*гурӯх*) тюрок-гузов обосновалось здесь для поиска добычи (*дуздӯ*) на суше и на море. В море есть еще один остров, но одна из его сторон соединена с сушей у Дихистāна; его называют Дихистāнāн-Сур, и на нем проживает некоторое количество людей (*андарӯ мардум*): охотники на соколов и пеликанов (*саййāдāн-и бāз ва хаввāсил*), и рыбаки» [Hudud al-'Alam, 1970, p. 60, fol. 5b]. Если анонимный автор указывает, что «Сийах-кух» — это остров, на котором обитают гуззы, то ал-Истахри в «Китаб масалик ал-мамалик» не сообщает таких сведений об этом острове, хотя и связывает его с Дихистаном. «От Абаскуна до Хазар на берегу моря с правой стороны нет селений и городов (медина), кроме места приблизительно в 50 фарсах от Абаскуна, которое называется Дихистан, это гавань на море, куда скрываются корабли от бури; туда ездят многие люди из окрестных мест и живут там ради рыбной ловли; там есть вода. Я не знаю другого места, в котором живет кто-нибудь, кроме разве Сиякуха; на нем живет племя из тюрок, они недавно поселились там из-за вражды, которая возникла между гузами и ими; они удалились от них (гузов) и сделали его себе пристанищем и пастбищем; у них (там) источники и пастбища. Это то, что по правой стороне моря от Абаскуна, а налево от Абаскуна до хазар сплошь заселенные (места), кроме промежутка между Баб ал-Абвабом и хазарами» [*Материалы по истории туркмен...*, 1939, с. 169; *Bibliotheca geographorum Arabicorum*, 1927, s. 219].

Традиция ал-Истахри была продолжена в некоторых более поздних мусульманских сочинениях, и в связи с этим хотелось бы особенно выделить «Джахан-наме» Мухаммада ибн Наджиба Бакрана: этот мусульманский географ в своем труде привел несколько примеров относительно миграции кочевых тюркских племен восточного Дешт-и Кыпчака, среди которых есть один — наиболее интересный для настоящего исследования. Несмотря на то, что данный фрагмент был переведен ранее А. А. Ромаскевичем [*Материалы по истории туркмен...*, 1939, с. 349], ниже хотелось бы привести собственный вариант перевода этого фрагмента рукописи. «Мангышлак (منقشلاق). Тюркское племя. По причине раздоров, которые произошли между ними и гуззами, они покинули место своего проживания и ушли в область Сийах-кух (سياه كوه), которая находится рядом с морем Абескун (ابسکون). Там они нашли источники чистой воды и пастбища, так что там остановились жить. Их называют племенем мангышлак, а их правителя именуют ханом» [Бакран, 1960, л. 17а]. Как



видно из этого текста, более поздний автор продолжает придерживаться рассказа ал-Истахри, однако приведенные им детали играют, как представляется, важную роль. По логике Мухаммада ибн Наджиба Бакрана, «Мангышлак» — это название тюркского племени, которое находилось во вражде с гуззами, и по этой причине они вынуждены были мигрировать и уйти в область «Сийах-кух». Если верить этим сведениям, понятие «Мангышлак» в данном тексте играет роль, прежде всего, этнонима, поскольку оно стоит в ряду других названий тюркских племенных объединений, таких как «гуззы», «халаджи» и «йазыры» [Бакран, 1960, л. 17а]. При этом вряд ли стоит делать вывод о том, что именно название племенного объединения трансформировалось в топоним и таким образом вошло в состав мусульманской историографии домонгольского периода. Главным доводом в данном случае станет практически полное отсутствие упоминания племени «мангышлак» в более ранних по сравнению с «Джахан-наме» мусульманских географических и исторических сочинениях.

Другим доводом следует считать еще одно любопытное описание из текста Мухаммада ибн Наджиба Бакрана: на этот раз речь идет о племенном объединении «йазыры». «Йазыр (يزر). Тюркское племя. Оно пришло в земли Балхана и его горы. Затем к ним присоединилось племя из Мангышлака и другое племя из Хорасана, после чего они стали сильным и многочисленным племенем. Поэтому они покинули то место и пришли в Шахрастан (شهرستانه) и Фараву (فراو), а затем захватили и поселились в крепости Так (طاق). Теперь они включают в себя три племени: настоящие языры (يزير خالس), мангышлаки (منقشلاغي) и барси / фарси (بارسی/فارسی)» [Бакран, 1960, л. 17а]<sup>2</sup>. Как видно из этого фрагмента маркер «Мангышлак» относится не только к племени с подобным названием, но и к одному из племенных подразделений объединения «йазыры», указывая на их прежнее место обитания.

Все это свидетельствует в пользу того, что именно топоним становится важным фактором для формирования этнонима в мусульманской историографии, в данном случае, а не наоборот. Кроме того, оба фрагмента из «Джахан-наме» свидетельствуют в пользу того, что топоним «Мангышлак» мог становится маркером для целого региона, но при этом не вытеснил полностью более старое название — «Сийах-кух» и даже употреблялся одновременно с ним. Далее — свидетельства Мухаммада ибн Наджиба Бакрана серьезно противоречат «гуззской» и «кыпчакской» версии о населении Мангышлака, которые были приведены выше. Данный автор указывает на проживание в этом регионе «Сийах-кух / Мангышлак» собственно племени «мангышлак», враждовавшего с гуззами, и одного из подразделений племенного объединения «йазыров».

Возвращаясь к «кыпчакской» версии, высказанной С. М. Ахинжановым, необходимо отметить, что упомянутые Мирхондом «йазыры» также встречаются в тексте «Джахан-наме» применительно к Мангышлаку, однако в целом данная версия выглядит, с точки зрения автора данного исследования, наи-

<sup>2</sup> В переводе А. А. Ромаскевича этот фрагмент переведен таким образом: «собственно языры, языры мангышлакские и языры фаррские» [Материалы по истории туркмен..., 1939, с. 349]. — Д. Т.



менее фундированной и наиболее спорной. Позиция В. В. Бартольда подтверждается, в свою очередь, в составе более ранних текстов, нежели «Джахан-наме»: речь все о том же «фатх-наме» султана Санджара. В нем перечисляются преступления хорезмшаха 'Ала' ад-Дина Атсыза, из-за которых сельджукский султан был вынужден начать военную кампанию против Хорезма, и среди них, в частности, указывается следующее. «Когда в пределах Мангышлака и Дженда в разное время вплоть до границ их была им пролита кровь, и народ гуззов и имевшие с ними отношения мусульмане были им (хорезмшахом 'Ала' ад-Дином Атсызом. — Д. Т.) в этих землях умерщвлены» [Бартольд, 1898, S. 44]. Таким образом, именно гуззы рассматриваются в качестве жителей Мангышлака и Дженда наряду с мусульманским населением этих регионов, чья этническая принадлежность остается загадкой. В любом случае перед нами свидетельство современника событий, который указывает на присутствие гуззов в Мангышлаке, что может быть веским доказательством в пользу точки зрения В. В. Бартольда даже с учетом информации из сочинения Мухаммада ибн Наджиба Бакрана.

Обобщение всех дошедших до нас свидетельств из памятников мусульманской историографии домонгольского периода и отдельных более поздних авторов позволяет сделать следующее заключение. Населявшее Мангышлак кочевое население принадлежало к двум племенным образованиям: первое из них, очевидно, можно отнести к племенному объединению «йазыров». Второе же, обозначенное автором «Джахан-наме» как «мангышлаки», нигде более в памятниках домонгольской эпохи не встречается, что не может автоматически быть свидетельством в пользу того, что перед нами фантазия Мухаммада ибн Наджиба Бакрана. Более того, уместно предположить, что перед нами пример того, как мусульманский географ на основании более ранних сведений, вероятно — ал-Истахри, формирует название племени исходя из известного ему топонима: при этом само это племенное объединение вполне могло быть частью гуззского союза, которая откололась от него и мигрировала в пределы Мангышлака. На фоне все большего использования данного топонима в географических и исторических сочинениях XII — начала XIII в. это именование вполне могло стать маркером для проживавшего в нем тюркского населения. Автор «Джахан-наме» использует его и для обозначения части «йазыров», проживавших в этих землях, и для племени, враждовавшего с гуззами и бежавшего от них, о чем сообщает и ал-Истахри. В пользу того, что эти «беглецы» были частью племенного объединения гуззов, говорит текст «фатх-наме» султана Санджара, а также постоянная связь между гуззами и «Сийах-Кухом / Мангышлаком», зафиксированная в ранних мусульманских географических и исторических сочинениях.

Не вызывает сомнения, что сам по себе топоним «Мангышлак» — тюркского происхождения, пришедший на смену более раннему персидскому варианту обозначения региона — «Сийах-кух». Однако, как показало это исследование, строгой традиции употребления первого из них в мусульманских памятниках домонгольской эпохи так и не сложилось: он мог в отдельных сочинениях обозначать и область, и отдельную крепость, а в некоторых текстах одновременно употреблялись сразу оба понятия. Скорее всего, в пре-





делах полуострова существовала крепость, которая и была разрушена в ходе завоевания этого региона хорезмшахом 'Ала' ад-Дином Атсызом, ее название вполне могло совпадать с обозначением региона, либо мусульманские географы и историки просто не знали ее реального названия и маркировали тем же тюркским названием, которым называли и весь полуостров. Та же логика могла присутствовать и в случае с племенем «мангышлак», получившим свое название исходя из места проживания: называть их в честь «Сийах-Куха» не было никакого смысла при наличии уже известного тюркского варианта этого топонима (см. также: [Атаниязов, 1988, с. 85]). При этом можно предположить, что само по себе выражение «Мангышлак» в качестве топонима пришло в этот регион благодаря миграции кочевников. Их племенная принадлежность, как уже отмечалось выше, была неодинаковой: помимо «йазыров» сюда мигрировали и представители гузского племенного объединения по причине, как отмечает ал-Истахри, разгоревшейся вражды. Только это противостояние, ставшее причиной миграции, как представляется, было не межплеменным, а внутриплеменным. Данное предположение вполне согласуется с тем, что пишет о топониме «Мангышлак» Махмуд ал-Кашгари, — это «название местности в стране гузов» [*Материалы по истории туркмен...*, 1939, с. 311]. Так что часть данного племенного союза, отколовшись, принесла его в новый для себя регион проживания. Определенные сложности с интерпретацией нового понятия испытывали уже мусульманские авторы домонгольской эпохи, что и приводило в отдельных случаях к трансформации топонима в этноним, одновременного использования «старого» и «нового» топонима, разной смысловой наполненности последнего. Автор надеется, что проведенное исследование сумело отчасти решить данные противоречия, которые неизбежно возникают при анализе сообщений мусульманских историков и географов о кочевых тюркских племенах восточного Дешт-и Кыпчака.

#### 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 IX–XIII 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. Камолитдина. Ташкент: Узбекистан, 2006 [Ibn al-Athir. *"Al-Kamil fi-t-Tarikh" "Liber Continens: History of history". Selections.* Transl. by P. G. Bulgakov, Sh. S. Kamoliddin. Tashkent: Uzbekistan, 2006 (in Russian)].
3. Атаниязов С. *Словарь тюркских этнонимов.* Под ред. П. Азимова, М. Аннанепесова. Ашхабад: Ылым, 1988 [Ataniyazov S. *Dictionary of Turkic ethnonyms.* Ed. by P. Asimov, M. Annanepesov. Ashgabat: Ylym, 1988 (in Russian)].
4. Ахинжанов С. М. *Кипчаки в истории средневекового Казахстана.* Алма-ата: Гылым, 1995 [Akhinzhanov S. M. *Qipchaks and their place in the history of medieval Kazakhstan.* Alma-Ata: Gylym, 1995 (in Russian)].



5. Мухаммад ибн Наджиб Бакран. *Джахан-наме («Книга о мире»)*. Издание текста, введение и указатели Ю.Е. Борщевского. М.: ГРВЛ, 1960 [Muhammad ibn Najib Bakran. *Jahan-nameh ("The World")*. Ed., introd. and indexes of Yu. E. Borshchevsky. Moscow: Nauka; GRVL, 1960 (in Persian)].
6. Бартольд В. В. Мангышлак. В: Бартольд В. В. *Сочинения*. Т. 3: *Работы по исторической географии*. М.: Наука; ГРВЛ, 1965. С. 479–480 [Bartol'd V. V. Mangyshlak. In: Bartold V. V. *Collected Works*. Vol. 3: *Historical geography*. Moscow: Nauka; GRVL, 1965, pp. 479–480 (in Russian)].
7. 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)].
8. Бартольд В. В. *Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Часть первая. Тексты*. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1898 [Bartol'd V. V. *Turkestan during the Mongol invasion. Part one. Texts*. SPb.: Publishers of the Russian Imperial Academy of Sciences, 1898 (in Arabic and Persian)].
9. Бунятов З. М. *Государство Хорезмшахов-Ануштегинидов 1097–1231 гг.* М.: Наука, 1986 [Buniyatov Z. M. *The Khorezm state of Anushteginids 1097–1231*. Moscow: Nauka, 1986 (in Russian)].
10. *Материалы по истории туркмен и Туркмении*. Т. I. М. — Л.: Изд. АН СССР, 1939 [Materials on the history of Turkmenistan and Turkmenistan. Vol. I. Moscow — Leningrad: Soviet Academy Publishers, 1939. (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*, 2022. № 4. С. 114–124 [Timokhin D. M. Muslim sources on the connections of Khorezm, Desht-i Kipchak and the Volga region in the 12<sup>th</sup> century. *Vostok (Oriens). Afro-Asian Societies: History and modernity*. 2022. No. 4, pp. 114–124 (in Russian)].
12. Тимохин Д. М. О роли городов во взаимодействии Хорезма и кочевых племен Дешт-и Кыпчака в конце XI–XII веков на примере Дженда. *Вестник Института востоковедения РАН*. 2019. № 9(3). С. 134–142 [Timokhin D. M. On the role of cities in the interaction of Khorezm and the nomadic tribes of Desht-i Kipchak at the end of the 11<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> centuries. *Jand. Bulletin of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences*. M., 2019. No. 3(9), pp. 134–142 (in Russian)].
13. *Bibliotheca geographorum Arabicorum*. Vol. I: *Viae Regnorum. Descriptio dittonis moslemicae auctore Abu Ishák al-Fárisi al-Istakhri*. Ed. M. J. de Goeje. Leiden: Brill, 1927 (in Arabic).
14. *Bibliotheca geographorum Arabicorum*. Vol. VII: *Kitâb Al-ALâk An-Nafîsa VII auctore Abû Alî Ahmed ibn Omar Ibn Rosteh et Kitâb Al-Boldân auctore Ahmed ibn Jakûb ibn Wadhîh al-Kâtib Al-Jakûbi*. Ed. M. J. de Goeje. Leiden: Brill, 1870 (in Arabic).
15. *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.
16. Golden P. B. *An introduction to the history of the Turkic peoples: Ethnogenesis and state-formation in medieval and early modern Eurasia and the Middle East*. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1992.
  17. *Hudud al-'Alam, The Regions of the World. A Persian Geography, 372 A. H. — 982 A. D.* Transl. and explained by V. Minorsky. London: E. J. W. Gibb Memorial, 1970.
  18. *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).
  19. Kafesoğlu I. *Harezmsahlar devleti tarihi (485–617/1092–1229)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1956 (in Turkish).
  20. Kafesoğlu İ. *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Otuken, 1998 (in Turkish).
  21. *Ṭabakāt-i-Nāsirī. A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia, Including Hindustan; from A. H. 194 (810 A. D.) to A. H. 658 (1260 A. D.) and the Irruption of the Infidel Mughals into Islam / by Minhāj-ud-dīn, Abū-'Umar-i-'Usmān; transl. from original Persian manuscripts by H. G. Raverty*. London: Gilbert & Rivington, 1881. Vol. I–II.

#### Информация об авторе

**Тимохин Дмитрий Михайлович** — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва, Россия; horezm83@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9093-5269>.

#### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

#### Информация о статье

Статья поступила в редакцию 07.02.2024; одобрена рецензентами 02.03.2024; принята к публикации 05.03.2024; опубликована 20.03.2024.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

#### Information about the author

**Dmitry M. Timokhin** — PhD (History), senior researcher Fellow, Institute of Oriental studies of the RAS, 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 07.02.2024; approved after reviewing 02.03.2024; accepted for publication 05.03.2024; published 20.03.2024.

The author has read and approved the final manuscript.

# HISTORY OF THE EAST Universal History ИСТОРИЯ ВОСТОКА Всеобщая история

Научная статья  
УДК 94(528.912)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-68-84>

Исторические науки

## Верифицируя прошлое: к вопросу о топографической достоверности древнемесопотамских карт

Андрей Алексеевич Лидов

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,*

*lidov.ivran@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-7281-4765>*

**Аннотация.** Вопрос о топографической достоверности древних карт, создававшихся в разных регионах мира, является одним из важнейших для истории картографии. Он может быть сформулирован следующим образом, а именно, являются ли дошедшие до нас изображения некими условными рисунками или же, в самом деле, предтечами современных карт, т.е. математически и топографически выверенными схемами земной поверхности. Нередко исторические изображения называют картами по внешнему сходству, не задаваясь вопросом о том, в какой степени они соответствуют критериям современной картографии, таким как использование масштаба, ориентация по сторонам света и т.п. При этом проверить древние карты на соответствие этим критериям вполне возможно и объективные данные для этого, наряду с археологическими раскопками, предоставляют разнообразные современные методы исследований, такие, как спутниковые фотографии, материалы аэрофотосъемки и т.д. В предлагаемой статье это будет сделано на примере артефактов из древней Месопотамии, выбор которых не случаен. Во-первых, именно в рамках месопотамской культуры были созданы одни из самых древних, если не самые древние карты мира. Во-вторых, в этом регионе карты создавались на протяжении более двух тысячелетий, от III тыс. до н.э. до середины I тыс. до н.э., что позволяет говорить о существовании долгой и устойчивой традиции. И, наконец, в отличие от других культур древнего мира, картографические знания шумеро-аккадцев дошли до нас не только в виде литературных описаний и поэтических нарративов, но и в форме зримых изображений, т.е. это именно карты, прочерченные острым предметом на глиняных табличках и благодаря этому прекрасно сохранившиеся. Данный материал может также



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



иметь определяющее значение не только для установления различий между условными изображениями и достоверными картами, но и для изучения древней месопотамской картографии.

*Ключевые слова:* Месопотамия, карта, история картографии, Нузи, Ниппур, ориентация по сторонам света, масштаб

*Для цитирования:* Лидов А. А. Верифицируя прошлое: к вопросу о топографической достоверности древнемесопотамских карт. *Ориенталистика*. 2024;7(1):68–84. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-68-84>.

Original article  
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-68-84>

History studies

## Verifying the Past: on the Topographical Reliability of the Maps from Ancient Mesopotamia

Andrei A. Lidov

*Institute of Oriental Studies Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,  
lidov.ivran@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-7281-4765>*

**Abstract.** The topographic authenticity of ancient maps from different parts of the world represents one of the most crucial problems regarding the history of cartography. Scholars still debate whether the surviving artefacts were made as conventional renderings or can be considered the forerunners of modern maps, i.e. mathematically and topographically verified images of the earth's surface. Several historical images often qualify as maps by their outward resemblance. However, not all of them were subject to analysis with regard to their correspondence to such modern criteria as the use of scale, orientation, etc. Contemporary tools and modern research methods, such as satellite and aerial photography, etc., enable a researcher to establish the use of these criteria in the production of ancient maps. In the paper, the author intends to demonstrate the validity of this approach using several artefacts from ancient Mesopotamia. The choice of origin is not accidental, since the oldest, if not the most ancient maps were created in Mesopotamia. Besides, maps were created in this region for more than two millennia (3rd millennium BCE – mid. of the 1st millennium BCE), which suggests a long-lasting tradition. Finally, unlike other cultures of the ancient world, the cartographic knowledge of the Sumerians and Akkadians can be studied not only with the help of literary descriptions and poetic narratives but also with perfectly preserved images, made using sharp objects on clay tablets. The verification of this material can have a determining effect on the study of Mesopotamian cartography and drawing the distinction between conventional renderings and reliable maps.

**Keywords:** Mesopotamia; maps; cartography, history of; Nuzi; Nippur; orientation to cardinal points; scale



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



*For citation:* Lidov A. A. Verifying the Past: on the topographical reliability of the maps from Ancient Mesopotamia. *Orientalistica*. 2024;7(1):68–84. (In Russ.). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-68-84>.

## Вступление

Определяя специфику карты по отношению к другим образно-знаковым моделям действительности, ей можно дать следующее определение: карта — это достаточно точное плоскостное схематическое изображение окружающего мира, близкое по типу к плану или чертежу и обладающее рядом формальных признаков, к числу которых следует отнести использование масштаба, различного вида проекций и перспективных сокращений, ориентации по сторонам света, а также использование устойчивой системы условных обозначений, составляющих так называемую легенду.

И хотя все эти формальные признаки чаще всего относят к современным картам, по тем же критериям могут быть оценены и дошедшие до нас исторические изображения, в том числе, созданные в древней Месопотамии. Хотя за время раскопок, начавшихся на территории исторической Месопотамии еще в середине XIX в., были обнаружены десятки архивов с сотнями тысяч клинописных табличек, всего 12 из них считаются картами. Пять идентифицируются как карты городов (Ниппура, Вавилона, Урука и др.), две — как системы оросительных каналов, еще несколько — как топографические планы не всегда определяемой местности, в основном, поместий и полей [Millard, 1987] и, наконец, особняком стоит единственная в своем роде космологическая карта, известная как Вавилонская карта мира [Horowitz, 1998, p. ix–xi; 1988]. И хотя фрагментов планов и карт сохранилось гораздо больше, их общее число сильно контрастирует с сотнями тысяч обнаруженных в Месопотамии клинописных табличек. Из всех перечисленных ранее признаков карт мы рассмотрим только два, но при этом основополагающих для современной картографии, а именно, использование масштаба и пространственную ориентацию изображений, предполагающую их расположение с учетом основных и/или промежуточных сторон света.

## Пространственная ориентация месопотамских карт

Хорошо известно, что на всех современных географических картах север располагается сверху, юг — снизу, запад — слева, а восток — справа. При этом то, что кажется почти незыблемой данностью, исторически не было таковым и даже не имело под собой ясных географических или физических оснований. В этом смысле неудивительно, что в разных культурах карты и планы земной поверхности были ориентированы по-разному. Как справедливо отмечает А. В. Подосинов, «для историка картографии является банальностью, что северная ориентация карт не вечный ее атрибут, что она стала господствующей в картографии (сначала только европейской) лишь в последние несколько столетий и что картографическая практика предшествующих времен и культур дает пеструю картину ориентирования карт, где представлены все без исключения стороны света. К сожалению, этот факт редко учитывается историками и филологами, которые при интерпретации



древних текстов нередко исходят из современных северо-ориентирующих привычек и представлений» [Подосинов, 1992, с. 66].

Нельзя сказать, что проблема пространственной ориентации месопотамских карт никогда не поднималась в науке. Одним из первых, кто обсуждал ее, был немецкий исследователь Экхард Унгер, опубликовавший в 30-е гг. прошлого века несколько эссе на данную тему [Unger, 1931; Unger, 1935; Unger, 1937]. Проанализировав изображения и сопроводительные клинописные надписи известных в то время месопотамских карт, Унгер идентифицировал несколько используемых в них значков как обозначения географических направлений. Эти значки — IM (tumu)<sup>1</sup>, буквально значащие «ветер», позволили Унгеру предположить, что в древнемесопотамской традиции коррелятами сторон света и обозначениями соответствующих направлений служили названия ветров. Обобщив данные, сохранившиеся в разных месопотамских текстах, Унгер предположил, что IM-mir (ištānu), или букв. «штормовой ветер», скорее всего должен был бы обозначать север, IM-kur (šadû) — «горный ветер» — восток, IM-ulû (šûtu) — «демонический ветер» — юг, а IM-mar-tu (amurru) — «ветер пустыни» — запад (см. также: [Neuman, 1977])<sup>2</sup>. Проанализировав данные метеорологических наблюдений, проводившихся в Ираке около 150 лет, Унгер пришел к выводу, что в Южной Месопотамии, откуда происходит подавляющее большинство карт, эти ветры дули в направлении не основных, а промежуточных сторон света [Unger, 1935, p. 319].

Главным среди этих направлений был, по мнению Унгера, IM-mir или северо-запад, в то время как IM-kur обозначал северо-восток, IM-ulû — юго-восток и IM-mar-tu — юго-запад. При этом, поскольку направление ветра никогда не бывает постоянным, то уже в древнеаккадский период (ок. 2350–2150 гг. до н.э.) определение сторон света корректировалось с помощью наблюдений за созвездиями. Именно их, по мнению Унгера, использовали в качестве дополнительного, а иногда и более надежного ориентира [Unger, 1935, p. 321]<sup>3</sup>.

Гипотеза о том, что месопотамская система ориентации была не прямой, как это принято в современных картах, а наклонной, была основным теоретическим достижением Унгера. Сделанные им выводы вызвали оживленную дискуссию, в которой высказывались не только одобрительные, но и критические мнения. Наиболее последовательным критиком Унгера стал Теофил Джеймс Мик, посвятивший специальную статью ориентации месопотамских карт [Meek, 1936].

Основные аргументы Мика были сформулированы в связи с картой, найденной в сезон 1930–31 гг. в районе Йорган-Тепе (совр. Ирак) Гарвардско-Багдадской американской археологической экспедицией. Эта карта, обнаруженная в местечке, известном в древнеаккадский период как Гасур и позднее

<sup>1</sup> Если не указано иное, то первое из названий является шумерским, а второе — аккадским термином.

<sup>2</sup> О транслитерации IM в значение 'ветер' как *tumu*, а не *šāru* см. раздел IM в: [Borger, 2010, S. 389].

<sup>3</sup> О корреляции ветров и созвездий см.: [Horowitz, 1998, p. 198–199].

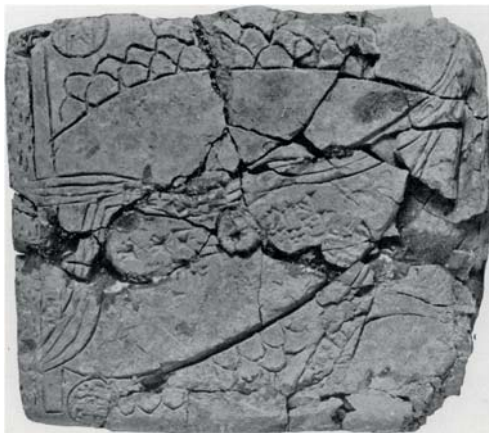


Рис. 1. Карта из Нузи [Meek 1931–32, p. 12]

Fig. 1. Map from Nuzi [Meek 1931–32, p. 12]

переименованным в Нузи<sup>4</sup>, неподалеку от городов Харран и Киркук, примерно в 300 км к северу от исторического Вавилона, хранится в настоящее время в Гарвардском музее древнего Ближнего Востока (HMANE) Гарвардского университета (Кембридж, Массачусетс), США под номером SMN4172<sup>5</sup>. Эта небольшая плоская глиняная табличка (7,6×6,8 см) датируется временем династии Саргона Аккадского (2350–2150 гг. до н. э.)<sup>6</sup>, что делает ее древнейшей топографической картой мира (рис. 1).

На карте предположительно изображено сельскохозяйственное поместье, ограниченное с двух сторон холмами и пересекаемое

несколькими каналами или реками. Одна из них, протекающая через центральную область, разделяется на три потока и впадает в большой водоем, обозначенный прерывистыми, изображающими волны, линиями. План включает в себя стилизованные символы и клинописные надписи, в том числе, обозначения городов, водных артерий и, главное, ветров, маркирующих стороны света. Писцы расположили их на соответствующих сторонах таблички, сориентировав, таким образом, карту по избранным географическим направлениям.

Карта, опубликованная уже в 1931 г. У. Ф. Олбрайтом [Albright, 1931, p. 7–10]<sup>7</sup>, подробно рассматривалась Миком [Meek, 1931; Meek, 1932; Meek, 1935, p. xvii–xviii], считавшим ее наиболее интересным предметом огромной, насчитывающей около 5000 единиц хранения и изучавшейся им много лет, коллекции из Нузи [Excavations at Nuzi, 1929–1962]. Мик интерпретировал обозначение IM-mar-tu как запад, IM-kur — как восток, а IM-mir — как север. Зеркально должен был располагаться значок «юга», который из-за утрат таблички не сохранился [Meek, 1935, p. xviii]<sup>8</sup>. Таким образом, первоначально

<sup>4</sup> О раскопках в Нузи см.: [Waterman, 1936].

<sup>5</sup> Сайт музея: <https://hmane.harvard.edu/> (accessed: 31.07.2023).

<sup>6</sup> О датировке 3800 г. до н. э. (см.: [Bagrow, 1964, p. 187]).

<sup>7</sup> Краткое описание карты Олбрайт сделал, основываясь на личной переписке с Миком.

<sup>8</sup> О том, что во время создания карты эти названия ветров уже использовались для обозначения сторон света свидетельствует еще несколько ранних памятников, в том числе, обелиск Маништушу (XXIII в. до н. э.), являвшегося старшим сыном Саргона и третьим царем из династии Саргонидов (2305–2291 гг. до н. э.). Обелиск Маништусу – важная надпись, сообщающая о приобретении царем, объединившим Междуречье в единое государство, различных земель.





Мик предполагал, что карта имеет стандартную прямую разметку с ориентацией по основным географическим направлениям.

Хотя из-за разметки ветров карта из Гасура является важнейшей для гипотезы Унгера, именно она, как указывает Мик, осталась вне сферы его внимания [Meek, 1936, p. 223]. Признавая, что Унгер, «несомненно прав в своем утверждении, что вавилонский «север» — это строго говоря «северо-запад», Мик при этом утверждает, что «нет никаких доказательств того, что на любой из его карт северо-запад находится наверху» [Meek, 1936, p. 224]. По мнению Мика, карту из Гасура следует располагать так, чтобы сверху был восток (или северо-восток), поскольку именно в этом положении можно правильно прочесть подавляющее большинство подписей [Meek, 1935, p. xvii].

Хотя в результате этой дискуссии вопрос об основном направлении так и остался открытым, сам факт признания ориентации древнейшей карты мира по географическим направлениям был чрезвычайно важен для истории картографии как науки. При этом со времени публикации статей Унгера и Мика новых исследований об ориентации месопотамских карт так и не появилось, а в обобщающих работах исследователи либо не задаются этим вопросом<sup>9</sup>, либо предпочитают ориентировать месопотамские карты на север, как это принято в современной картографии. Последнее касается и таблички из Гасура, которую в научных публикациях [Duarte, 2006, p. 22; Castro, 2012, p. 19; Oliveira, 2012, p. 98; Munis Silva et al., 2013] и интернет ресурсах<sup>10</sup> часто располагают таким образом, что вопреки мнению Мика, горные хребты оказываются справа и слева, а река течет с севера-запада на юго-восток, что полностью меняет образ представленной на карте топографии (рис. 2). Иначе при этом располагаются и размеченные на карте города, в том числе, город, название которого в отличие от других населенных пунктов сохранилось полностью и на аккадском читается как Машкан-дур-ибла (Maškan-dūr-ib-la)<sup>11</sup>.

Его местоположение в западном нижнем компарimente позволило Мику предположить, что на карте изображен район в окрестностях озера Зеривар, неподалеку от Гасура, между горами Загрос и цепью холмов, тянувшихся севернее и южнее через Киркук [Meek, 1935, p. xviii]. Некогда эта область, входящая сейчас в современный Курдистан, действительно являлась частью верхней Месопотамии.

Подтвердить свою гипотезу Мик мог бы с помощью сравнения карты с топографическими планами соответствующей местности, которые, вследствие разных причин, были ему недоступны. Постепенно предположение Мика забылось и вновь привлекло внимание исследователей лишь сравни-

<sup>9</sup> Показательной в этом смысле является монументальная «Истории картографии», где при описании карты из Гасура вопрос о ее ориентации вообще не поднимается (см.: [Millard, 1987, p. 113–114]).

<sup>10</sup> См., например: URL: [https://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:CD-001a-Tablette\\_de\\_Ga-Sur.jpg](https://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:CD-001a-Tablette_de_Ga-Sur.jpg) (accessed: 31.07.2023).

<sup>11</sup> На шумерском — Машкан-гад-бад-ибла (Maš-gán-bad-ib-la). Об идентификации этого топонима см.: [Frayne, 1992, p. 80–81].

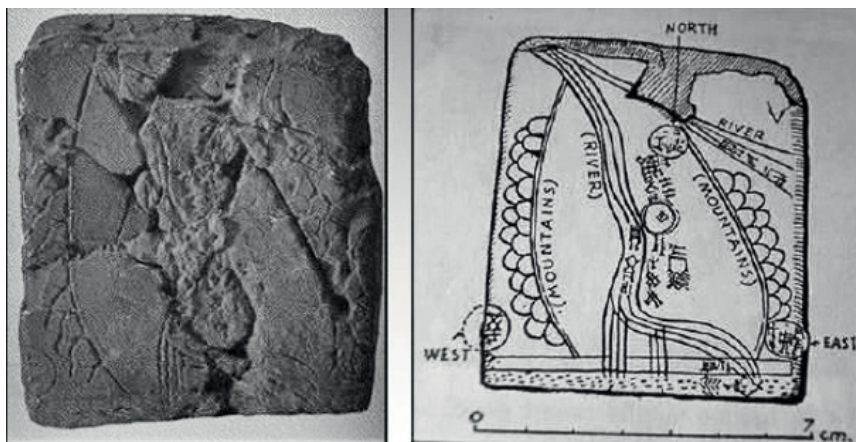


Рис. 2. Карта из Нузи (с ориентацией на север) [Munis Silva et al., 2013, p. 58–59]

Fig. 2. Map from Nuzi (north oriented) [Munis Silva et al., 2013, p. 58–59]

тельно недавно, когда появились фотографии, создаваемые с помощью спутников.

Сравнение современной спутниковой фотографии области вокруг озера Зеривар с изображением на одной из древнейших карт мира обнаружило их поразительное сходство (рис. 3).

На снимке хорошо просматривается находящаяся в тектонической котловине долина, ограниченная с двух сторон почти параллельно идущими горными массивами. Именно эта топография и изображена на схематической карте, где большой, расположенный справа по краю таблички водный массив

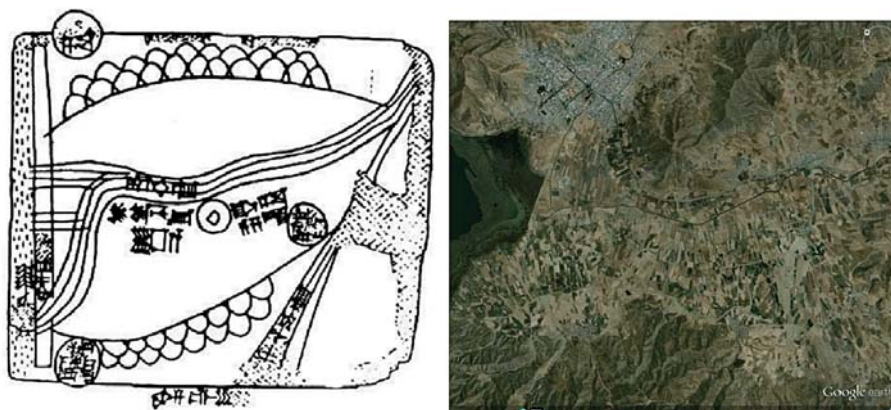


Рис. 3. Карта Гасура (прорисовка Мика [Meek 1936, p. 226]) и спутниковая фотография местности около озера Зеривар

Fig. 3. Map of Gasur (drawing by Meek [Meek 1936, p. 226]) and satellite photograph of the area near Zarivar Lake



соответствует озеру, а основные потоки современным рекам Чам-и-Гурун и Чам-и-Шиян [Frayne, 1992, p. 81; Wheat, 2012, p. 223–229].

Идентификация представленной на карте местности позволяет также уточнить ее ориентацию, размеченную с помощью ветров. При совмещении изображений спутниковая фотография показывает, что находящийся наверху таблички значок IM-kuḡ достаточно точно соответствует северо-восточному направлению, определяемому с помощью магнитного компаса. Данный факт доказывает как правоту Унгера, считавшего, что система ориентации в древней Месопотамии была именно наклонной, так и Мика, отстаивавшего северо-восточную, а не северо-западную ориентацию этой карты.

Заманчиво было бы, используя ту же методику совмещения древних изображений и современных топографических планов и спутниковых снимков проверить ориентацию и других месопотамских карт. Однако главным препятствием на этом пути является невозможность точно идентифицировать представленную на картах местность, что нередко связано с неверным ориентированием карт, искажающим образ представленной на них топографии и не позволяющей соотнести ее с современным ландшафтом. В этом смысле пример карты из Гасура чрезвычайно важен, поскольку он служит подтверждением не только топографической достоверности древнемесопотамских карт, но и свидетельством существования научных (преднаучных) картографических знаний уже на очень ранних этапах развития шумеро-аккадской культуры.

### **Масштаб в месопотамских картах**

Вопрос использования в месопотамских картах масштаба, являющегося базовым приемом современной картографии, можно рассмотреть на примере карт исторических городов, местоположение которых известно, а информация о размерах, устройстве и перестройках в разные периоды доступна благодаря археологии. В качестве примера мы рассмотрим карту города Ниппура (шум. Нибру, современный Нуффар, Ирак), города в Южной Месопотамии, располагавшегося в болотистой местности по двум сторонам древнего, соединявшего Тигр и Евфрат, канала Шатт-эль-Нил, пересохшее русло которого до сих пор пролегает через комплекс руин.

Раскопки, начатые сэром Остеном Генри Лейардом в 1851 г. и продолженные в 1889–1900 гг. учеными Пенсильванского университета, показали, что территория Ниппура была заселена еще в VI–V тыс. до н.э., а на рубеже IV–III тыс. город был уже полностью отстроен и имел собственную систему клиновидной письменности [Hansen, 1965]. Придя в упадок после возвышения Вавилона в начале II тыс. до н.э., Ниппур пережил новое возрождение при династии касситов, пришедших к власти около середины II тыс. до н.э. Касситы<sup>12</sup> восстановили Ниппур, осуществив при этом своего рода реставрацию древней шумерской культуры. Об этом свидетельствуют не только возведенные

---

<sup>12</sup> Значительная часть знаний об этой династии получена из текстов, обнаруженных в Ниппуре (об этом см.: [Armstrong, 1989; Bernhardt, Kramer, 1975]).



ими постройки<sup>13</sup>, но и огромное число клинописных глиняных табличек, найденных в архивах того времени<sup>14</sup>. Среди утилитарных, учебных, религиозных, поэтических и научных текстов были обнаружены и две карты — одна, предположительно сети каналов в окрестностях Ниппура, другая — центральной части города (рис. 4).

Вторая из этих карт находилась в глиняном сосуде, обнаруженном, по-видимому, на территории Храмовой библиотеки и названным «маленьким музеем» из-за ценности найденных в нем 20 табличек, датируемых от 2300 до 600 г. до н.э. Точная дата и место находки остаются неизвестными, что напрямую связано с личными качествами Германа Хильпрехта, возглавившего 4-ю экспедицию и сменившего на этом посту Джона Паннета Питерса [Peters, 1897]. Будучи чрезвычайно честолюбивым человеком, Хильпрехт постарался приписать себе все ценные находки, в том числе, сделанные намного ранее (см.: [Vollrat, 1903])<sup>15</sup>.

Впоследствии Хильпрехт также крайне ревностно относился к попавшему в его руки материалу. По сути, он рассматривал его как собственное достояние, что не только сформировало активную научную оппозицию, но и отразилось на самом начинании. Новые экспедиции в Ниппур более не организовывались, и в течение последующего полувека город оставался нераскопанным. Понимая уникальность попавшего в его руки собрания, Хильпрехт начал активно публиковать обнаруженные артефакты. Оставаясь



Рис. 4. Карта Ниппура. Коллекция вавилонских древностей имени супруги профессора Хильпрехт. — Available from: URL: <https://thue.museum-digital.de/object/3111> (accessed: 12.05.2023)

Fig. 4. Map of Nippur. Frau Professor Hilprecht Collection of Babylonian antiquities. — Available from: URL: <https://thue.museum-digital.de/object/3111> (accessed: 12.05.2023) (<https://thue.museum-digital.de/object/3111> (accessed: 12.05.2023))

<sup>13</sup> М. Гибсон, принимавший участие в раскопках Ниппура, писал: «Когда касситы начали возрождать Ниппур и другие города, они, должно быть, занимались своего рода археологией, чтобы идентифицировать отдельные здания. <...> Реконструкция касситами этого святейшего из городов в таком масштабе и с таким вниманием к деталям согласуется с преднамеренными усилиями этой династии возродить другие аспекты древней месопотамской культуры, такие как возрождение давно умершего шумерского языка и литературы» [Gibson, 1993, p. 9] (см. также: [Gibson, 1977; 1978a; 1978b]).

<sup>14</sup> Более 80% всех известных шумерских литературных произведений, в том числе древнейшие из версий истории о потопе, эпоса о Гильгамеше и др., были найдены именно в Ниппуре (подробнее см.: [Gibson, 1993]).

<sup>15</sup> Герман Фоллрат – псевдоним, под которым Хильпрехт опубликовал свою монографию.



единственным, кто имел доступ к найденным в Ниппуре табличкам, он при этом нередко менял место и время находок, подгоняя их под тот короткий период, когда руководителем экспедиции был он сам [Bernhardt, 1952–53]. Так случилось и с картой Ниппура. В своем дневнике Хильпрехт утверждал, что она была найдена 1 марта 1900 г., т. е. в день, когда он прибыл на раскопки в качестве главы экспедиции, хотя на самом деле, она, по-видимому, была обнаружена намного раньше, еще осенью 1899 г., во время работы 3-й экспедиции.

Хильпрехт работал с коллекцией вплоть до 1911 г., когда в результате не затихавшего противостояния он был вынужден уйти в отставку. Однако исследователей, получивших в конце концов доступ к архиву, ждало глубокое разочарование — пронумерованные ящики экспедиции находились в беспорядке, дневниковые записи были перепутаны, наиболее важные документы сожжены, а значительная часть артефактов, в том числе карта Ниппура, остались у Хильпрехта. После смерти Хильпрехта в 1925 г. в Филадельфии (США) эта коллекция вместе с личным архивом была увезена в Германию и передана в дар Йенскому университету. Формальным поводом было завещание Хильпрехта, в котором тот выразил желание увековечить таким образом память своей первой жены, умершей в Йене в 1902 г. По его указанию полученные вещи должны были получить название «Коллекция вавилонских древностей фрау (супруги) профессора Хильпрехта» (*Frau Professor Hilprecht Collection of babylonian antiquities*)<sup>16</sup>, что на самом деле увековечивало имя самого Хильпрехта.

Карта Ниппура до сих находится в этой коллекции под инвентарным номером NS197<sup>17</sup>. Она располагается на необычно большой табличке (17×21,5 см), первоначальный размер которой был еще больше и составлял примерно 18×24 см., о чем свидетельствуют сохранившиеся с двух сторон края. Лицевая часть таблички слегка выпуклая<sup>18</sup>, задняя плоская. На карте, датированной по палеографическим и лингвистическим данным серединой — второй половиной II тыс. до н. э., т. е. временем касситской династии, изображена центральная часть города с храмовым комплексом, являвшимся земной резиденцией повелителя ветра и главы шумерского пантеона бога Энлиля<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Эта коллекция, насчитывающая около 3300 экспонатов, в том числе – около 2000 клинописных табличек из Ниппура, является самой большой в Германии после собрания Ближневосточного музея в Берлине (подробнее см.: URL: <https://thue.museum-digital.de/collection/3/> (accessed: 31.07.2023)).

<sup>17</sup> См: URL: <https://thue.museum-digital.de/object/3111> (accessed: 31.07.2023).

<sup>18</sup> За счет этого толщина таблички по краям составляет 2,2 см, а в середине – 4,3 см.

<sup>19</sup> Она обозначена шумеро-аккадской идеограммой ENLILKI, что букв. значит «место Энлиля». В храме Энлиля происходила сакрализация царской власти, дававшая право на правление главам других городов-государств (Киша, Ура, Урука и т. д.), что в течение столетий делало Ниппур не просто священным городом, но политическим центром и олицетворением сакральной власти [Lambert, 1993].



На карте хорошо видны два больших канала, Нунбирду (Id-nunbir-tum) и Центральный<sup>20</sup>, в то время как юго-западную границу города образует река Евфрат. Представленный на карте район, окруженный собственными стенами, образующими неправильный квадрат со сторонами примерно 820 м каждая, выглядит как город в городе. Согласно карте, территория этого внутреннего города была разделена на две части — юго-восточную и северо-западную, отделявшихся одна от другой небольшим, соединявшимся с основным, каналом. В северо-западной части располагалось два больших склада и сад, а также зиккурат, построенный как завершение северо-западной стены. Основной была юго-восточная часть, где, собственно, и находился Экур, резиденция бога Энлиля, и расположенный здесь же храм его жены Нинлиль [Gibson, 1993]. Здания, обозначенные двойными линиями, имеют параллельные штриховки, показывающие расположение дверных проемов. Изображено также Высокое Святилище (Эш-Мах) и семь ворот, в том числе ворота, обращенные к Уру, Уруку, которые, как и другие важные объекты на карте, подписаны. От соседних кварталов и от примыкающих к Ниппуру территорий на севере и востоке внутренний город также отделялся каналами, которые, как и стены, окружали его со всех сторон. Изображение на карте свидетельствует, что вдоль стен и каналов были расположены широкие набережные, а также переход через реку Евфрат.

Хотя впервые карта была опубликована Хильпрехтом еще в 1903 г. [Vollrat, 1903, p. 517–520], это было крайне некачественное изображение, не позволявшее исследователям ни разобрать детали, ни прочитать и перевести надписи [Clay, 1905]. Поскольку оригинал был труднодоступен, карта на несколько десятилетий выпала из поля зрения исследователей. Честь ее нового открытия принадлежала американскому ассирологу Сэмюэлю Ноа Крамеру, получившему приглашение исследовать собрание месопотамских древностей Йенского университета. Крамер чрезвычайно высоко оценил оказавшийся в его руках артефакт. Он писал: «Вероятно, самый важный документ в коллекции Хильпрехта — это вовсе не шумерское литературное наследие, а карта — по всем параметрам самая старая известная карта города в истории» [Kramer, 1956, p. 375]. Сумев заинтересовать картой хранительницу коллекции Инес Бернхардт, сделавшую ее точную копию и разобравшую под руководством Крамера большинство подписей, исследователь по горячим следам опубликовал их совместную работу в Научном журнале Университета Фридриха Шиллера [Bernhardt, 1952–1953].

Крамер первым обратил внимание на то, что карта Ниппура была создана с соблюдением масштаба, заметив, что «хотя этот конкретный картограф жил, возможно, около 1500 г. до н. э., т. е. около 3500 лет назад, он составил план с тщательностью и точностью, которые требуются от его современно-го коллеги» [Kramer, 1956, p. 375]. При этом подтвердить топографическую достоверность карты и ее соответствие плану города касситского времени и, соответственно, точность масштаба Крамер не мог. Объективным препятствием являлось состояние археологических раскопок Ниппура. После того

<sup>20</sup> Сейчас этот канал известен как Шатт-эн-Нил (ShattenNil).



как Пенсильванский университет в 1900 г. прекратил экспедиции, Ниппур оставался нетронутым.

Ситуация изменилась лишь в 1948 г., когда Чикагский университет совместно с Пенсильванским университетом организовал новую археологическую экспедицию. И хотя объявленной целью экспедиции было установление археологического контекста для ранее обнаруженных в Ниппуре артефактов, потребовались десятилетия, прежде чем был достигнут серьезный прогресс в изучении топографии центральной части города<sup>21</sup>, в том числе территории, занимаемой храмом. Наконец, в 1975 г., во время 13-й экспедиции, были обнаружены остатки стены толщиной около 14 метров и сделан покрывающий зону раскопок топографический план местности, который совместили с изображением на карте [Gibson, 1978]. И хотя это совмещение было затруднено из-за неточности размеров в углах городской стены, указанных касситским писцом, сходство этих изображений было поразительным (рис. 5) [Gibson, 1993, pl. VII; Pedersén et al., 2010, p. 131].

Наложение обнаружило совпадение реки, ряда каналов, в том числе, проложенных в касситский период, рва, заполненного водой, городской стены и даже ворот. При этом почти полностью совпало местоположение различных сооружений, включая главный храм, подтверждающее, что на карте все они были представлены именно на тех местах, где некогда находились.

Благодаря проведенным измерениям удалось доказать, что Крамер был прав, предположив, что карта Ниппура изображена не просто в примерно подобран-

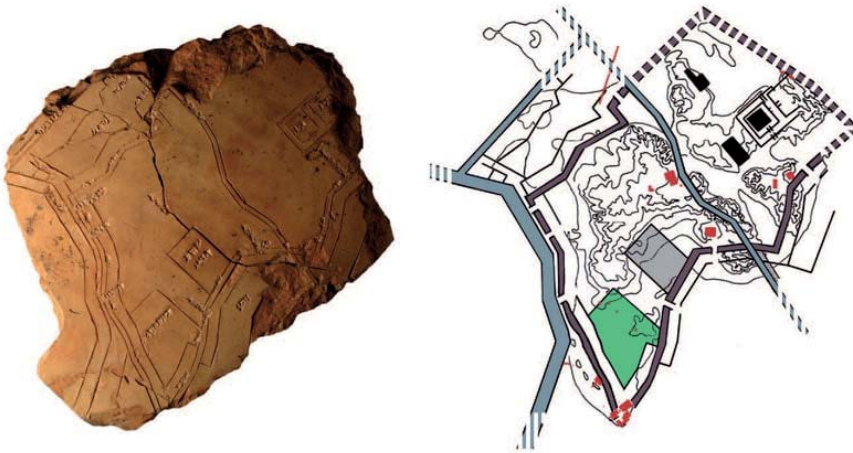


Рис. 5. Сравнение плана Ниппура с современной топографической картой (с ориентацией на северо-запад) [Pedersén et al., 2010, p. 131]

Fig. 5. Comparison of the plan of Nippur with a modern topographical map (northwest oriented) [Pedersén et al., 2010, p. 131]

<sup>21</sup> Фотографии и основные данные о раскопках см.: URL: <https://oi.uchicago.edu/gallery/archaeological-site-photographs-mesopotamia-nippur#nippur01.png> (accessed: 12.06.2023).



ных пропорциях, но в абсолютно точном, математически выверенном масштабе [Kramer, 1956, p. 377]. О том, что это не случайность и входило в первоначальный замысел создателя карты, подтверждали указания размеров, размечавшие отдельные участки городской стены. К сожалению, картограф не указал используемую им единицу измерения, но ее удалось легко определить по соотношению указанных им на карте размеров. В данном случае был использован так называемый *ниндан* (*nindan*, *nindānu*), или «стержень», примерно соответствующий 12 локтям.

Сравнение карты с топографическим планом, а также проставленные писцом размеры в *нинданах* доказывают, что созданная более 3500 лет тому назад карта Ниппура была нарисована в масштабе 1:9200, причем с достаточно большой точностью. По всей видимости, осуществление этой задачи не было вполне тривиальным. Не исключено, что именно для этого картографу и понадобилась табличка столь необычно большого размера, поскольку скрупулезно и точно вычертить план на стандартной, примерно в два раза меньшей табличке, было гораздо сложнее.

При этом карта Ниппура изображена так, как если бы ее создатель действительно имел возможность наблюдать вид храма и окружающих его оборонительных сооружений сверху. Этот вид «с высоты птичьего полета» или перспектива с воздуха не является уникальной чертой карты из Ниппура и характерен для многих табличек, на которых изображен тот или иной топографический объект. По всей видимости, за этим стояло умение выстраивать пропорциональное соотношение частей и целого, а также владение техникой составления проекций, позволявшей создателям карт переводить трехмерное пространство в двухмерное и изображать пространственный объект на плоскости гораздо меньшего размера<sup>22</sup>.

Совмещение древней карты с результатами аэрофотосъемки и планами археологических раскопок позволило установить еще один важный факт, а именно — первоначальную ориентацию изображения на карте Ниппура, на которой, как и на карте из Гасура, были размечены стороны света. Ориентируясь на современную практику, карту всегда располагали так, чтобы север занимал положение сверху, в то время как на самом деле изображение на табличке было ориентировано не с севера на юг, а в полном соответствии с базовой для месопотамской картографии ориентацией по промежуточным сторонам света, с северо-запада на юго-восток [Millard, 1987, p. 110–112; Harwood, 2006, p. 15–16; Talbert, 2012, p. 26–27]. Таким образом, созданная примерно 3500 лет тому назад карта города Ниппура соответствует, по крайней мере, трем критериям современной картографии, она является топографически достоверной, изображена в точном масштабе и абсолютно правильно ориентирована по сторонам света.

---

<sup>22</sup> Тот же прием использовался и при решении математических задач, по условию которых требовалось сделать чертеж и изобразить трехмерную фигуру на плоскости. Примером может служить табличка с математической задачей из Британского музея (BM 85194) (подробнее см.: [Kilmer, 1964, p. 144], см. также: [Horowitz, 1998, p. 42]).





## Выводы

Главный вывод, который должен быть сделан на основе рассмотренного материала, заключается в том, что уже у истоков традиции в древней Месопотамии картография была вполне сложившейся практикой, основывавшейся на системе основополагающих для этого вида деятельности приемов. Несомненно, объективные трудности рисования на глине ограничивали диапазон графических символов, которые писцы могли использовать для обозначения объектов. Месопотамская картография не знала также практики использования красок или окрашенных чернил для различения объектов на плане с помощью цветов. Возможно, именно поэтому на уже очень раннем этапе, наряду со стандартными и узнаваемыми знаками в карты были введены разнообразные письменные обозначения, в том числе подписи изображаемых объектов, используемых единиц измерения, разметок сторон света и т.д. Все это вместе свидетельствует о том, что сохранившиеся карты и планы древней Месопотамии не были просто абстрактными рисунками, создававшимися на периферии клинописной культуры и уступавшими по точности и выверенности текстовой форме передачи информации, но были именно тем видом отображения окружающего мира, который сегодня известен нам как карта.

## Список литературы / References

1. Подосинов А. В. Ориентация древних карт (с древнейших времен до раннего средневековья). *Вестник древней истории*. 1992. № 4. С. 64–74 [Podosinov A. V. Orientation of Ancient Maps (from Ancient Times to Early Middle Ages). *Vestnik drevneye istorii (Herald of Ancient History)*. 1992. No. 4, pp. 64–74 (in Russian)].
2. Подосинов А. В. *EX ORIENTE LUX! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии*. М.: Языки русской культуры, 1999 [Podosinov A. V. *EX ORIENTE LUX! Orientation on Cardinal Directions in Archaic Cultures of Eurasia*. Moscow: Languages of Slavic Cultures, 1999 (in Russian)].
3. Albright W. F. On the Map Found at Nuzi. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. 1931. Vol. 42, pp. 7–10.
4. Armstrong J. A. *The Archaeology of Nippur from the Decline of the Kassite Kingdom until the Rise of the Neo-Babylonian Empire*. Ph D. Diss. Chicago: University of Chicago, 1989.
5. Bagrow L. *History of Cartography*. Ed. and revised by R. A. Skelton. London: C. A. Watts, 1964.
6. Bernhardt I. H. V. Hilprecht und seine Ausgrabungen in Nippur. *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe*. 1952/53. Bd. 2, SS. 53–62.
7. Bernhardt I., Kramer S. N. Die Tempel und Gotterschreine von Nippur. *Orientalia*. 1975. Vol. 44, SS. 96–102.
8. Borger R. *Mesopotamisches Zeichenlexikon (Alter Orient und Altes Testament*. Vol. 305). Münster: Ugarit-Verlag, 2010.
9. Castro J. F. M. *História da Cartografia e Cartografia Sistemática*. Belo Horizonte, MG: PUC Minas, 2012.



10. Clay A. T. Topographical Map of Nippur. *Transactions of the Department of Archaeology, University of Pennsylvania Free Museum of Science and Art*. 1905. Vol. 1, no. 3, pp. 223–225.
11. *Der Stadtplan von Nippur. Frau Professor Hilprecht Collection of Babylonian Antiquities*. Friedrich–Schiller–Universität: Orientalische Sammlungen und Papyri. — Available from: URL: <https://thue.museum-digital.de/index.php?t=objekt&oges=3111> (accessed: 12.06.2023).
12. Duarte P. A. *Fundamentos de Cartografia*. Florianópolis: UFSC, 2006.
13. *Excavations at Nuzi*. Ed. by T. J. Meek. Vols. 1–8. Cambridge: Harvard University Press, 1929–1962.
14. Frayne D. *The Early Dynastic List of Geographical Names*. New Haven: American Oriental Society, 1992.
15. Gibson Mc G. Nippur: New Perspectives. *Archaeology*. 1977. Vol. 30, pp. 26–38.
16. Gibson Mc G. *Excavations at Nippur, Twelfth Season. Oriental Institute: Communications No. 23*. Chicago: Oriental Institute, 1978a.
17. Gibson Mc G. Nippur 1975. A Summary Report. *Sumer*. 1978b. Vol. 34, pp. 114–121.
18. Gibson Mc G. Nippur, sacred city of Enlil, Supreme god of Sumer and Akkad. *Al-Rāfidān*. 1993. Vol. 14, pp. 1–18.
19. Hansen D. P. The Relative Chronology of Mesopotamia. Part II: The Pottery Sequence at Nippur from the Middle Uruk to the End of the Old Babylonian Period (3400–1600 B.C.). *Chronologies in Old World Archaeology*. Ed. by R. W. Ehrich. Chicago: University of Chicago, 1965, pp. 201–14.
20. Harwood J. *To the End of the Earth: 100 Maps that Changed the World*. Newton Abbot: David and Charles, 2006.
21. Horowitz W. The Babylonian Map of the World. *Iraq*. 1988. Vol. 50, pp. 147–165.
22. Horowitz W. *Mesopotamian Cosmic Geography*. Indiana: Eisenbrauns, 1998.
23. Kilmer A. D. The Use of Akkadian DKŠ in Old Babylonian Geometry Texts. *Studies Presented to A. Leo. Oppenheim*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago. 1964, pp. 140–146.
24. Kramer S. N. *History Begins at Sumer. Thirty–Nine Firsts in Recorded History*. Philadelphia, 1956 (=Kramer S. N. *From the Tablets of Sumer: Twenty-five First in Man's Recorded History*. Indian Hills: The Falcon's Wing Press, 1956).
25. Lambert W. G. Nippur in Ancient Ideology. *Nippur at the Centennial*. Ed. by M. de Jong Ellis. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 1993, pp. 119–126.
26. Meek T. J. Some Gleanings from the Last Excavation at Nuzi. *The Annual of the American Schools of Oriental Research*. 1931–32. Vol. 13, pp. 1–12.
27. Meek T. J. The Akkadian and Cappadocian Texts from Nuzi. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. 1932. Vol. 48, pp. 2–5.
28. Meek T. J. *Excavations at Nuzi*. Vol. III: *Old Akkadian, Sumerian, and Cappadocian Texts from Nuzi*. London: Humphrey Milford, 1935.
29. Meek T. J. The Orientation of Babylonian Maps. *Antiquity. A Quarterly Review of Archaeology*. 1936. Vol. 10, pp. 223–226.



30. Millard A. R. Cartography in the Ancient Near East. *The History of Cartography*. Vol. 1. Ed. by J. B. Harley, D. Woodward. Chicago: University of Chicago, 1987. Ch. 6, pp. 107–116.
31. Munis Silva G., Borges Th. M. P., Castanho R. B. Da cartografia ao geoprocessamento. *Ensaios geográficos*. Ed. by R. B. Castanho, C. R. A. Candeiro. Rio de Janeiro: Letra Capital Editora, 2013, pp. 56–67.
32. Neuman J. The Winds in the World of the Ancient Mesopotamian Civilizations. *Bulletin of the American Meteorological Society*. October 1977. Vol. 58, no. 10, pp. 1050–1055.
33. Oliveira V. S. Cartografias: da arte de fazer mapas aos mapas na arte. *Cultura Visual*. Dezembro 2012. No. 18, pp. 97–108.
34. Pedersén O., Sinclair P. J. J., Hein I., Andersson J. Cities and Urban Landscapes in the Ancient Near East and Egypt with Special Focus on the City of Babylon. *The Urban Mind, Cultural and Environmental Dynamics*. Ed. by G. Nordquist, F. Herschend, C. Isendahl, P. J. J. Sinclair. Uppsala: Uppsala Universitet, 2010, pp. 113–147.
35. Peters J. P. *Nippur, or Explorations and Adventures on the Euphrates*. New York, London: Putnam, 1897.
36. Talbert R. J. A. *Ancient Perspectives: Maps and Their Place in Mesopotamia, Egypt, Greece and Rome*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
37. Unger E. *Babylon, die heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier*. Berlin: Walter de Gruyter, 1931.
38. Unger E. Ancient Babylonian Maps and Plans. *Antiquity*. 1935. Vol. 9, pp. 311–322.
39. Unger E. From Cosmos Picture to the World Map. *Imago Mundi*. 1937. Vol. 2, pp. 1–7.
40. Vollrat H. (=H. Hilprecht). *Explorations in Bible Lands during the 19<sup>th</sup> Century*. Philadelphia: A. J. Holman, 1903.
41. Waterman L. Archæological Excavation. *Quarterly University of Toronto Press*. January 1936. Vol. 5, no. 2, pp. 299–302.
42. Wheat E. R. J. *Terrestrial Cartography in Ancient Mesopotamia*. PhD Diss. The Institute of Archaeology and Antiquity, College of Arts and Law, University of Birmingham. September 2012. — Available from: URL: <https://etheses.bham.ac.uk/eprint/Wheat13PhD> (accessed: 09.06.2023).

#### Информация об авторе

**Лидов Андрей Алексеевич** — научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва, Россия; [lidov.ivran@gmail.com](mailto:lidov.ivran@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0001-7281-4765>.

#### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.



ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Лидов А. А. Верифицируя прошлое  
*Ориенталистика*. 2024;7(1):68–84

#### Информация о статье

Статья поступила в редакцию 07.08.2023; одобрена рецензентами 10.09.2023; принята к публикации 30.01.2024; опубликована 20.03.2024.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

#### Information about the author

**Andrei A. Lidov** — Research Fellow, Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russia, lidov.ivran@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-7281-4765>.

#### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

#### Article info

The article was submitted 07.08.2023; approved after reviewing 10.09.2023; accepted for publication 30.01.2024; published 20.03.2024.

The author has read and approved the final manuscript.

# HISTORY OF THE EAST

## Universal History

# ИСТОРИЯ ВОСТОКА

## Всеобщая история

Научная статья

УДК 351.852.13

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-85-98>

Исторические науки

### Étude гималайских и тибетских коллекций Парижа: история формирования, определения, подходы

Денис Александрович Кораблин

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,*

*d.korablin@ivran.ru, <https://orcid.org/0000-0003-0697-2110>*

**Аннотация.** Французское слово “étude”, стоящее в заглавии настоящей статьи, переводится как «изучение», «исследование», но также, применительно к искусству, имеет и следующее значение – «предварительный набросок», созданный для последующего уточнения. Гималайская и тибетская культура и искусство с начала XX в. привлекают к себе все большее международное внимание, а импульс, обеспечивающий рост интереса к этим регионам, был обусловлен потерей Тибетом независимости и государственности, что в дальнейшем отразилось и на принципах организации музейных коллекций и подходов к их классификации. Цель настоящей статьи – составить представление о современном состоянии и становлении коллекций гималайского и тибетского искусства в государственных музеях и частных коллекциях Парижа, а также проследить изменения в восприятии и описании экспонатов во второй половине XX в. Также ставится вопрос о соответствии используемой терминологии в связи с появлением ряда коллекций искусства племен и этнических меньшинств гималайского региона в начале 1980-х гг. Это позволило прийти к выводу, что появление нового жанра племенного искусства привело не только к пересмотру существующей терминологии, используемой в искусствоведении и музейном деле, но и способствовало возникновению новых тенденций в описании, восприятии и понимании искусства Тибета и Гималаев.

**Ключевые слова:** Тибет; Непал; Гималаи; гималайский регион; музеи Парижа; частные коллекции; племенное искусство



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

© Кораблин Д. А., 2024  
© Ориенталистика, 2024



*Благодарности.* Автор благодарит Фредерика Ронда (галерея “Indian Heritage”) и Веронику дю Лак (галерея “Alain Bovis”) за предоставленные материалы и информацию, используемую при подготовке статьи.

*Для цитирования:* Кораблин Д. А. Étude гималайских и тибетских коллекций Парижа: история формирования, определения, подходы. *Orientalistica*. 2024;7(1):000–000. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-85-98>.

Original article  
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-85-98>

History studies

## Étude of the Himalayan and Tibetan collections of Paris: history of formation, definitions, approaches

Denis A. Korablin

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,  
d.korablin@ivran.ru, <https://orcid.org/0000-0003-0697-2110>*

*Abstract.* The French word “étude” in the title of this article means “study”, “research” and (as applied to the art) “a preliminary sketch, which usually needs further clarification”. Since the beginning of the 20th cent., Himalayan and Tibetan culture and art continue attracting attention. This is due to fact that Tibet lost its independence and, consequently, ceased being a state. This political fact later affected the principles of the organization of museum collections and identified the approaches to their classification. The article is an attempt to get a clear idea of the current state and formation of collections, which deal with Himalayan and Tibetan art in state museums and private collections in Paris. The author also seeks to trace changes in the perception and description of exhibits in the second half of the 20<sup>th</sup> century. He also researches the terminology used in connection with the appearance of a number of collections of tribal art of ethnic minorities of the Himalayan region in the early 1980s. This research resulted in conclusion about the emergence of a new genre of tribal art, which in its turn resulted in revision of the existing exhibition / museums terminology and significantly contributed to the emergence of the new trends in the description, perception and understanding of the art of Tibet and the Himalayas.

*Keywords:* Tibet; Nepal; Himalayas; Himalayan region; Paris museums; private collections; tribal art

*Acknowledgements:* The author expresses his sincere thanks to Frédéric Rond (Indian Heritage Gallery) and Véronique du Lac (Alain Bovis Gallery) for the materials provided for the preparation of the article.

*For citation:* Korablin D. A. Étude of the Himalayan and Tibetan collections of Paris: history of formation, definitions, approaches. *Orientalistica*. 2024;7(1):85–98. (In Russ.). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-85-98>.



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



### Появление первых коллекций. Подходы, термины, понятия

Франция имеет давние традиции изучения Тибета и Гималаев несмотря на то, что этот регион непосредственно не входил во французские колониальные территории и для исследователей, военных и администраторов был закрыт, в то время как Великобритания начиная со второй половины XIX в. непосредственно конструировала и определяла границы и связи в гималайском регионе. Однако следует упомянуть, что это не мешало французским востоковедам и путешественникам действовать созвучно, а порой и в кооперации с ориенталистскими идеологиями других европейских стран, дабы создать и нанести на карту своих знаний о Востоке горные пространства Южной Азии. Например, в 1908 г. одновременно в Париже и Лондоне прошли первые выставки, посвященные тибетскому искусству и скульптуре: Британский музей представил экспонаты, привезенные из похода Ф. Янгхазбенда (1863–1942) в Тибет, а в Музее Гиме (ныне Национальный музей восточных искусств — музей Гиме (фр. Musée national des Arts asiatiques — Guimet), далее — музей Гиме) публика смогла ознакомиться с коллекцией основоположника французской тибетологии Жака Бако (1887–1965). Ж. Бако, а также Гюстав-Шарль Туссен (1869–1938) — колониальный служащий, судья, востоковед, член Географического и Азиатского обществ Парижа, который предпринял ряд путешествий по Азии, включая Тибет и Ладакх, смогли собрать значительное количество предметов искусства Гималаев, Тибета, Китая и сопредельных территорий. Благодаря их вкладу в парижских музеях и были составлены первые коллекции<sup>1</sup>. Свой вклад внесла и Александра Дэвид-Ниель (1868–1969) — французская оперная певица, обретшая мировую известность как первая женщина-путешественник, посетившая столицу Тибета Лхасу в 1924 г. Вернувшись во Францию, она обосновалась в г. Динь-ле-Бен, создав там «Самтен-Дзонг» («Обитель размышления»), выполнявшую функцию тибетского культурного центра, и посвятила себя изучению и практике буддизма, а также написанию различных книг мемуарального характера. Через год после ухода А. Дэвид-Ниель из жизни ряд предметов из ее коллекций был передан Музею Гиме и Музею Человека.

Вместе с тем следует отметить, что на сегодняшний день различные музеи, архивы и коллекции Франции — и Парижа в частности — не имеют хоть сколько-нибудь общего каталога, который мог бы связать между собой такое обширное направление, как искусство гималайского региона и Тибета<sup>2</sup>. В том числе и в плане каталогизации предметов искусства нет устоявшегося терминологического аппарата. П. Дольфус в статье «Крупнейшие тибетские и гималайские коллекции во Франции» предприняла попытку обобщить и дать оценку понятиям «Тибет» и «Гималаи», используемым в отношении коллекций, которые представлены в наиболее известных музеях и собраниях Франции [Dollfus, 2004]. Однако в данной статье предпринимается попытка развить

<sup>1</sup> Ж. Бако пожертвовал часть своей обширной коллекции в Музей Гиме в 1912 г., а в дальнейшем — и в Музей Человека (фр. Musée de l'Homme).

<sup>2</sup> Французский исследователь гималайского региона Паскаль Дольфус отмечает, что отсутствует даже простой список учреждений, располагающих материальными объектами, фотографиями, фильмами, звукозаписями, картами и рукописями, относящимися к упомянутым территориям.



некоторые ее тезисы с учетом влияния, оказанного частными коллекционерами так называемого гималайского племенного искусства, сместив оптику восприятия с Тибета на Гималаи как регион, в котором можно проследить единую культурно-историческую общность и самобытный характер искусства, о чем более подробно будет сказано в последней части работы.

Так или иначе, коллекции, представленные в музеях и галереях Парижа, автор оценивает и воспринимает уже с позиции современности, поскольку привычный и наиболее часто употребляемый термин «Тибет», которым преимущественно пользовались для описания коллекций в течение XX в., является слишком расплывчатым наименованием и одновременно напрямую зависит от времени и контекста. Во многом это связано с ходом исторических и политических событий первой половины и середины XX в., происходивших в Южной Азии и Гималаях, оказавших непосредственное влияние на формирование европейских коллекций. Обозначу ряд наиболее характерных тенденций:

- изучение буддизма европейскими исследователями имело в своем основании текстологические исследования, которые в первую очередь опирались на европейские библиотеки, что создавало две параллельных, но и взаимоисключающих тенденции, влияющих на рецепцию тибетского буддизма: первая заключалась в нахождении исконной традиции буддизма, существовавшей в Тибете, вторая же, наоборот, проявлялась в поисках подтверждения региональных форм тибетского буддизма в Гималаях как буддизма, пришедшего в упадок и преисполненного суеверий;
- как указывает тибетолог К. Харрис в основательной работе «Музей на Крыше Мира: политика, искусство и репрезентации Тибета» [Harris, 2014], одним из значимых событий, повлиявших на формирование представлений о «тибетском буддийском искусстве» было вторжение англичан в Тибет в 1903–1904 гг.: военные трофеи, добытые в Тибете, задали тон коллекционированию предметов тибетской материальной культуры;
- с момента «открытия Тибета» в истории европейского коллекционирования стала складываться определенная структура собраний, основанная на ряде идей и представлений, объединенных вместе, чтобы создать единый образ Тибета, который был бы реальным ровно настолько, насколько представлял себе сам создатель коллекции. Отсюда то, что не вписывалось в проект построения заданного образа, зачастую попросту «выносилось за скобки» и исключалось из состава коллекций;
- еще одно событие, принципиально изменившее ход формирования гималайских и тибетских коллекций — это 1951 г., когда Тибет как государство прекратило свое независимое существование, а Непал, благодаря тибетским беженцам, закрытию границ и торговых путей с Тибетом, перенял эстафетную палочку «тибетизации». Этот процесс стал одним из социокультурных феноменов второй половины XX в., происходивших в гималайском регионе.





Перечисленные факторы оказали непосредственное влияние на создание коллекций, описание и категоризацию предметов гималайского искусства, тем не менее термин «Тибет» по-прежнему остается приоритетным при упоминании большинства коллекций, поскольку в него вкладываются (а иногда, наоборот, исключаются) следующие значения:

1. Тибет как цивилизация, имеющая тысячелетнюю историю, а также политические признаки государства до 1951 г.;
2. Тибет — это цивилизация, которая имела культурное, религиозное, лингвистическое влияние на различные сопредельные области — как в сторону гималайского хребта: Индия (районы Ладакх, Занскар, Спити, Лахул и Сикким), Непал и Бутан, а также на северо-запад, в районы Амдо и Кхам, которые входят в китайские провинции Ганьсу, Сычуань, Цинхай, Юньнань, так и на Запад — Гилгит-Балтистан (Пакистан). Религиозное влияние, в первую очередь, связано с буддизмом, в этом случае речь идет уже не только о географически сопредельных регионах, но и о таких отдаленных от Тибета территориях, как Монголия, Бурятия или Калмыкия;
3. В современном политическом значении: Тибет как Тибетский автономный район (ТАР) — административный район КНР, созданный в 1965 г. (кит. Сицзан). Примечательно, что в самом Китае также возрос спрос на произведения тибетского искусства. Эта тенденция встраивается в нарратив уже китайского культурного наследия и непосредственно связана с процессом музеефикации основных символов тибетской теократии, например, создание музея во дворце Потала в Лхасе [Cheng, 2023];
4. Тибет как особое воображаемое пространство, исторически связанное с так называемым процессом «производства знаний о Тибете»: воспроизведение искомого образа оказало влияние на построение многих коллекций и выбор экспонатов в начале XX века.

Таким образом название «Тибет», выступая в качестве лингвистического символа, воспринимаемое как обозначение конкретного места (тем более, что оно географически неразрывно связано с Гималаями) мало о чем в действительности может сообщить, когда заходит речь о конкретном предмете экспонирования.

Несколько иначе дело обстоит с Гималаями или гималайским регионом, поскольку в целом описание с использованием этих терминов складывается к 1960-м гг., когда появляются подробные исследования по искусству Непала. Сегодня, если речь заходит о Гималаях или гималайском регионе в контексте описания коллекций или отдельно взятых предметов, то обычно подразумеваются следующие три группы значений:

1. В политическом значении — Гималаи как горная система, пролегающая через следующие страны: Индия, КНР, Непал, Бутан, Пакистан — и являющаяся их составной частью;
2. В географическом значении — Гималаи как горная система, которая с севера ограничена Тибетским нагорьем, а с юга Индо-Гангской равниной. Северо-западная оконечность Гималаев — это долина реки Инд,



- делающая изгиб в районе одного из десяти гималайских восьмитысячников — горы Нанга-Парбат. Юго-восточной оконечностью Гималаев считается гора Намча-Барва, которую огибает река Ярлунг Зангбо, верховье реки Брахмапутры, тем самым создавая видимую границу<sup>3</sup>;
3. В культурном значении Гималаи — это пространство, в котором встреча различных культур, происходила на высокогорных тропах или торговых путях, что обуславливало процессы возникновения транскультурации и трансграничности. Именно процесс переноса отдельных элементов соседствующих культур (при наличии сложной структуры объекта и его образа) стал одной из наиболее характерных черт, присущих гималайскому региону.

Так или иначе, различные понятия и подходы, применяемые для описания коллекций и экспонатов, были актуальны на момент их создания, а в дальнейшем их перенос или включение в другие коллекционные группы мог принципиально менять изначально заданный образ. Это подтверждается рядом переносов и разделений коллекций, имевших место в парижских музеях: речь идет о разделении коллекции Ж. Бако между Музеем Человека и Музеем Гиме во второй половине XX в., также в 1964 г. в Музее Гиме был открыт новый тибето-непальский отдел.

В музеях Парижа, которые будут упомянуты далее, искусство гималайского региона в основном представлено искусством Тибета и Непала, и чаще всего для описания экспонатов используются следующие уточняющие признаки: региональный (в данном контексте политико-географический), религиозный, этнический. Примечательно, что ранее используемый термин «гималайский» зачастую свидетельствовал о недостатке сведений о том или ином объекте, в то время как общемировая тенденция в области искусствоведения все более склоняется к употреблению упомянутого термина (с последующим зонтичным описанием) как наиболее удачно описывающего искусство и культуру этой обширной территории. Отдельно следует заметить, что квалификация стиля, будь то тибетский или неварский, характерна для описания коллекций, возникших после второй половины XX в., когда появляются различные перемещенные предметы или предметы, имеющие неустановленное происхождение, что в конечном счете привело к изменению акцентов и ассоциаций, а порой и смешение понятий, связанных с Тибетом и Гималаями.

## **Государственные музеи — основа тибетских и гималайских коллекций Парижа**

### *Музей Гиме*

Музей Гиме, первоначально основанный в Лионе в 1879 г. крупным французским предпринимателем Эмилем Гиме (1836–1918), был перенесен в Париж спустя десять лет, в 1889 году. Задуман он был как музей, специализировавшийся на коллекциях Древнего Египта, античности, а также искусства стран Азии. Однако постепенно, на протяжении XX в., Музей Гиме все больше стано-

<sup>3</sup> Вопрос точности северо-западных и юго-восточных границ горной системы Гималаев оспаривается некоторыми исследователями в области геологии и остается дискуссионным.



вился сокровищницей искусства стран Южной и Юго-Восточной Азии. Знаменательным событием в истории музея, предопределившим специализацию его собраний, стало прибытие в 1912 г. значительной коллекции бронзовой скульптуры, в том числе имеющей китайское влияние, которую смог собрать Ж. Бако во время его экспедиций в Восточном Тибете. В настоящее время в музее функционирует отдел, посвященный Гималаям и насчитывающий вместе с запасниками свыше полутора тысяч экспонатов<sup>4</sup>. В основном это предметы буддийского и индуистского религиозного искусства, классифицированные по региональному признаку (Тибет, Непал), в то же время, как указано в презентации гималайской коллекции на официальном сайте музея, «китайзированный»<sup>5</sup> взгляд на искусство Тибета доминировал на протяжении большей части столетия. Только в 1960-е гг. XX в. коллекции музея расширили свою палитру гималайского искусства благодаря поступлению экспонатов из Непала.

Важно отметить, что гималайская коллекция музея является одной из самых крупных в Европе, а сам Музей Гиме ориентирован не только на ознакомление широкой аудитории с искусством Азии, но и является научным учреждением и крупным исследовательским центром, активно работающим со своими архивами. В частности, архив музея содержит порядка 22 000 фотографий, сделанных в период с 1975 по 1991 г. в Тибете, Непале, Бутане и индийских Гималаях (Кашмир, Ладакх, Сикким и Дарджилинг) [Dollfus, 2004], а также в Непале.

### *Музей Человека*

Основанный незадолго до начала Второй мировой войны Музей Человека, по задумке его основателя — этнолога Поля Риве (1876–1958), своим названием был призван продемонстрировать единую историю человечества, этапы зарождения материальной и духовной культуры в различных уголках планеты. Объединив под своей крышей коллекции Музея этнографии Трокадеро (фр. Musée d'Ethnographie du Trocadéro) и Национального музея естественной истории (фр. Muséum national d'Histoire naturelle), вновь созданный музей давал возможность представить общую картину происхождения человечества. После принятия решения о создании Музея на набережной Бранли (фр. Le musée du quai Branly, далее — музей Бранли) значительная часть искусства коренных народов Африки, Океании, Америки и Азии переместилась именно туда.

Сегодня в постоянной экспозиции музея не представлено тибетское или гималайское искусство как таковое, однако в фотоархиве Музея человека хранится около 3000 различных снимков, каталогизированных по странам и этническим группам, а также ряд отчетов о полевых исследованиях, которые проводились Национальным центром научных исследований (фр. Centre national

<sup>4</sup> Эти данные представлены в презентации отдела «Гималаи» на официальном сайте Музея Гиме: URL: <https://www.guimet.fr/collections/himalaya/> (accessed: 20.05.2023).

<sup>5</sup> Архив Музея Гиме формировался благодаря рукописям, манускриптам и иным предметам, привезенным из китайских экспедиций востоковеда и синоведа Поля Пеллио (1878–1945).



de la recherche scientifique — CNRS) в Непале с целью сбора сведений о материальной культуре различных этнических групп.

### *Музей Бранли*

Созданный в 2006 г. Музей на набережной Бранли на базе коллекций Музея Человека и национального Музея искусств Африки и Океании (фр. Musée national des Arts d'Afrique et d'Océanie) должен был наиболее ярко продемонстрировать достояние искусства коренных народов Африки, Азии, Америки и Океании. Коллекция музея чрезвычайно разнообразна как по упомянутым регионам (т. е. охватывающая весь мир), так и по своему составу (фотографии, музыкальные инструменты, текстиль, скульптуры, маски и т. д.)<sup>6</sup>, хотя постоянная экспозиция представляет собой в основном так называемое племенное и традиционное искусство. При этом коллекция гималайского региона (который входит в часть отдела «Азия») представлена небольшим количеством предметов: это несколько масок из коллекции М. Пети<sup>7</sup>, который передал их в дар музею в 2010 г., а также несколько тханок и костюмов мистери Цам из собрания Ж. Бако. Классификация предметов осуществлена по региональному и этническому признаку (например, деревянная маска божества Бхайравы (71.1969.1113.1) описана как неварская, регион Непал (Бхактапур), а тханка с изображением Миларепы (71.1934.6.11) отнесена к Китаю, т. е. в соответствии с современными политическими реалиями. Представленная классификация музея Бранли, как можно убедиться, является наиболее современной и детализированной, а также учитывает текущую политическую ситуацию и динамику существующих представлений о гималайском регионе.

### **Примитивное, племенное искусство и частные коллекции**

В 1970-е гг. процесс изучения ранее неизвестных форм гималайского искусства интенсифицировался благодаря открытым границам Непала и Тибета (уже как части КНР), что способствовало появлению разнообразных частных коллекций и увеличению количества выставок в Париже и других городах Западной Европы. Как указывает в своей работе коллекционер Макс Ицковиц, «по мнению наиболее авторитетных знатоков, в Европе не было и следа “примитивного” искусства до 1980-х гг.»<sup>8</sup>. До конца 70-х — начала 80-х гг. XX в. различные специалисты и коллекционеры по-разному определяли и категоризировали экспонаты коллекций, связывая их либо с тибетским «ламаистским

<sup>6</sup> Количественные данные, содержащиеся в презентации музея, свидетельствуют о том, что общий перечень экспонатов насчитывает более 370 000 единиц, 700 000 иконографических произведений, а также более 200 000 справочных материалов. См.: URL: <https://www.quaibrantly.fr/en/collections/all-collections/history-of-the-collections> (accessed: 20.05.2023).

<sup>7</sup> Художник и частный коллекционер, специалист по гималайскому искусству.

<sup>8</sup> Как упоминает М. Ицковиц, подобные предметы были добыты еще в ходе экспедиции шведского востоковеда и путешественника С. Гейдина (1865–1952), но не привлекли внимания исследователей (см.: [Itzikovitz, Goy, 2009, p. 18].)



искусством»<sup>9</sup>, либо представляя в качестве части отдельного направления азиатского искусства: это могли быть совершенно различные предметы декоративно-прикладного искусства — оружие, тханки, текстиль, ковры и т. п.

В начале 1980-х гг. наметилась вполне определенная тенденция: к удивлению многих специалистов, обнаружилось отдельное направление, ранее не замечавшееся многими знатоками региона<sup>10</sup>, — это предметы, выполненные в технике резьбы по дереву, которые не укладывались ни в одну из существующих классификаций, а потому зачастую игнорировались как нечто чуждое, случайное и не представляющее интереса<sup>11</sup>. Так, в 1981 г. в Париже состоялась выставка в галерее “l’Île du Démon”<sup>12</sup>, которая стала знаковым событием<sup>13</sup> по следующим причинам:

- на ней были представлены предметы, созданные исключительно в технике резьбы по дереву, причем речь идет не об известных образцах, обнаруживающих в себе характерные признаки тибетского, непальского, неварского стиля и имеющих выраженное буддийское или индуистское влияние. В фокусе внимания оказалась именно деревянная скульптура, которая была обозначена как племенное искусство Непала;
- упомянутая выставка задавала некоторые рамки и своего рода стандарты будущих коллекций и каталогов: это прежде всего деревянные предметы, такие как *пурбу*<sup>14</sup>, *дхьянгро*<sup>15</sup>, *гурра*<sup>16</sup>, антропоморфные статуи и, конечно же, маски<sup>17</sup>.

Маски — благодаря своей образности и выразительности — становятся визитной карточкой нового направления. Вот что об этом говорит один из основоположников коллекций примитивного искусства М. Пети: «Если влияние Тибета и Индии очевидно на северных и южных границах страны, то истинно непальская самобытность преобладает в традиционных произведе-

<sup>9</sup> Термин «ламаистский» по-прежнему употребляется в описании ряда коллекций и предметов, имеющих буддийское происхождение или относящихся к религии бон.

<sup>10</sup> Отчеты полевых исследований, проведенных в Непале в 1960–1970 гг., не содержат сколько-нибудь информативных упоминаний об использовании масок в ритуальных или религиозных целях.

<sup>11</sup> Следует отметить, что М. Пети также приводит схожие данные о том, что в конце 1970-х гг. маски поначалу вызывали сомнение и недоумение среди специалистов в части их использования.

<sup>12</sup> Выставка проходила с 14 мая по 4 июня 1981 г. По итогам выставки был опубликован каталог (Catalogue “Art tribal du Népal” – œuvre collective).

<sup>13</sup> На это указывают также Ж. Краускопф и Ф. Панье.

<sup>14</sup> *Purbu* – трехгранный ритуальный кинжал, имеющий широкое распространение в религиозных практиках гималайского региона.

<sup>15</sup> *Dhyāngro* – музыкальный инструмент в виде барабана на рукояти, которая традиционно изготавливается в форме пхурбы.

<sup>16</sup> *Ghurra* – фрагмент деревянной конструкции, предназначенной для взбивания молока и приготовления масла, как правило украшенный искусной резьбой из геометрических элементов, животных, изображений божеств.

<sup>17</sup> Например, каталог галереи “Indian Heritage” за 2019 г. состоит преимущественно из подобных предметов (см.: [Rond, 2019]).



ниях искусства срединных гор (Middle Hills)<sup>18</sup>, которые занимают большую часть территории — от отдаленных и суровых западных территорий к более холмистым ландшафтам центра и востока» [Rond, 2021, p. 8]. М. Пети подчеркивает, что в масках (особенно), но также и в других произведениях декоративно-прикладного искусства упомянутого региона проявляются очертания самобытного стиля без непосредственной отсылки к формам классического индо-тибетского искусства [Petit, 1995, p. 15].

Зарождавшееся направление требовало некоторого терминологического закрепления, стремилось найти свою нишу. Французский исследователь Жизель Краускопф отмечает, что именно благодаря маскам был сделан шаг к формированию «племенного гималайского искусства». Новые «гималайские» выставки объединили под одной вывеской совершенно различные маски Непала, Тибета, Бутана, а затем, несколько позднее, и сопредельных штатов Индии (Аруначал-Прадеш, Сикким, Утарраканд, Химачал-Прадеш).

Следует подчеркнуть, что это направление с осторожностью можно рассматривать как самостоятельный этап в истории гималайских исследований, теперь научные достижения и открытия осуществляются не только этнологами, антропологами и тибетологами, но и так называемыми культурными брокерами — ряд исследователей обращает внимание на влияние контркультуры и движения хиппи, заполонивших долину Катманду начиная со второй половины 1960-х гг.<sup>19</sup> Им навстречу шли различные дилеры, которые скупали эти маски в отдаленных районах и деревнях, лишая возможности проследить их происхождение и назначение *in situ*.

Завершают этот картину коллекционеры и владельцы галерей, которые принялись за самостоятельное написание «биографии» каждого из объектов. Так появились довольно прочные представления о связи племенного искусства с шаманскими практиками — прежде всего, ношение масок приписывалось непальским шаманам, которые надевали и носили их во время исполнения ритуалов. Непальский шаманизм, по справедливости, считается весьма синкретичным религиозным явлением, но у специалистов не было достаточных данных, которые могли бы свидетельствовать о том, что племенные маски непосредственно связаны с шаманскими практиками<sup>20</sup>. Удивительным образом образовавшиеся научный и информационный пробел быстро заполнялся различными легендами, в создании которых мог принять участие собиратель и популяризатор подобных коллекций. Шаманский миф оказался весьма привлекательным и долгоживущим: даже современный каталог Музея Бранли

<sup>18</sup> Среднегорье – географическое наименование области Непала, расположенное между тераями (заболоченными и равнинными территориями, находящимися на границе Индии и Непала) и Большими Гималаями.

<sup>19</sup> Столица Непала Катманду во второй половине XX в. стала своего рода культурным перекрестком. Этот процесс подробно описан в работе американского антрополога М. Лехти (см.: [Лехти, 2022]).

<sup>20</sup> На это обстоятельство ссылается и коллекционер Фредерик Ронд, который обращает внимание, что ему только однажды удалось обнаружить фотографию, где шаман, проводящий ритуал, запечатлен в кадре непосредственно в маске (см.: [Rond, 2021, p. 37]).



указывает на то, что эти маски принадлежат шаманам [*Statues: dans les collections du musée du quai Branly — Jacques Chirac*, 2019] — подобные обобщения продолжают кочевать из одного издания в другое.

В целом же, представление о гималайских шаманах и их тайных обрядах во много повторяет троп Тибета, только здесь вопрос ставится более артикулировано, как эти яркие предметы оказались вне фокуса внимания для нескольких поколений тибетологов, этнологов и антропологов. При этом описание и конфигурация, связанная с имеющимися ранее импликациями была уже недостаточна, шаманизм, тантризм, буддизм и индуизм требуют для себя новой рамки, новой объединяющей парадигмы, в которой они будут мирно сосуществовать в постоянном синтезе. Тем самым племенное и примитивное искусство выстраивает свою идентичность, отталкиваясь и обособляя себя от тибетских и индийских влияний, с одной стороны, а с другой совершает самостоятельный шаг в новое культурное пространство под названием Гималаи. К подобному выводу приходит и Ж. Краускопф, подчеркивая, что «ассоциация «Тибет» + «Непал» под спорным географическим названием «Гималаи» институализировалась после прихода на Запад предметов с неизвестным происхождением, в основном изделий из бронзы и тханок, как «непальских», так и «тибетских». Повторяющееся использование термина «Гималаи» сигнализирует о возникшем разрыве и переустройстве, которые следует рассматривать в контексте рождения нового рынка, отмеченного открытием Непала для туризма и закрытием Тибета, перешедшего под опеку Китая. «Перевезенные тибетскими беженцами или украденные из Тибета и добавленные к другим коллекциям, эти предметы искусства начали новую жизнь на рынках Катманду, Гонконга или Дели, фетишизируя единое представление исчезнувшей страны в политически чувствительном контексте. Так или иначе, когда возникло такое смешение всех категорий и стилей, на передний план было выдвинуто искусство Гималаев, объединившее под одним названием имеющееся разнообразие» [Krauskopf, 2016]. И эта тенденция характерна не только для музеев и коллекций Парижа и Франции. Так, например, американский тибетолог и искусствовед Джефф Уотт, занимавшийся созданием тибетских и гималайских коллекций для Нью-Йоркского художественного музея им. Д. Рубина<sup>21</sup> и запустивший масштабный онлайн-ресурс и базу данных гималайского искусства и иконографии под названием “himalayanart.org”, говорит, что по мере добавления образцов из различных регионов, таких как долина Сват (Пакистан), Кашмир, Гималаи, Тибет, Северный Китай, Внешняя Монголия, Южная Сибирь и Казахстан, появился ряд художественных стилей, которые уже нельзя было объединить и назвать тибетским искусством, и в 2002 г. ему пришлось присвоить новое название ресурсу — *Himalayan art* [*On Bells, Whistles, Hats, and Number Sets...*, 2018].

Параллельно с окончательным закреплением единого термина коллекционерами по мере поступления новых экспонатов велась и исследовательская работа. Так, еще один французский исследователь и популяризатор племенного искусства гималайского региона Франсуа Панье в 1990 г. создает

<sup>21</sup> Художественный музей Рубина в Нью-Йорке обладает одной из крупнейших коллекций гималайского и тибетского искусства в Северной Америке.



ассоциацию развития культур Гималаев (фр. Association pour le Rayonnement des Cultures Himalayennes), которая ставит перед собой задачи сбора информации, развития, сохранения и популяризации исчезающих и наименее заметных направлений гималайских культур. Кроме того, наиболее известные коллекционеры Парижа М. Пети, Ф. Панье, А. Бува и Ф. Ронд сегодня создают и новые подходы к объекту изучения: «классическим» признается то искусство, которое в ранее созданных музейных коллекциях традиционно определялось по религиозному, региональному и этническому признакам. В дополнение к классическому искусству Гималаев появляется и племенное искусство. Ф. Ронд в каталоге-исследовании «Путеводитель по непальским маскам» [Rond, 2021] предлагает следующую классификацию — разделять маски на классические и племенные:

- *Классические*. В эту категорию входят те маски, которые были ранее классифицированы как: ламаистские маски северного Непала (относящиеся к буддизму и религии бон), неварские маски (долина Катманду и Западный Непал), индуистские маски (восточные тераи), индуистские маски (Западный Непал);
- *Племенные*. К ним Ф. Ронд предлагает относить маски, которые, несмотря на отдельное влияние сюжетов, характерных для буддийских и индуистских масок, имеют «нестереотипные» черты.

В упомянутом путеводителе также предлагается и некоторая новая методология, отвечающая вызовам, с которыми сталкиваются исследователи гималайских этнических групп: внутренняя миграция населения в поисках заработка, утрата традиционных обычаев и верований в деревнях, а вместе с этим и прекращение передачи линии мастерства следующему поколению. Ф. Ронд посредством наложения нескольких типов карт:

- Первая, дендрологическая, локализует происхождение так называемых мягких и твердых пород дерева, в зависимости от климата;
- Вторая обозначает зоны религиозного влияния — ламаистского (буддизм и бон) и индуистского;
- Третья фиксирует социально-экономические характеристики региона, выявляя, насколько бедность или относительное благосостояние населения влияет на изысканность мастерства и применяемых изобразительных средств. На ней указано пять географических направлений: Запад, центр (Север), центр (Юг), Северо-Восток и Юго-Восток.

В предисловии к упомянутому исследованию М. Пети отмечает: «При таком распределении можно увидеть, что речь идет уже не об этнических стилях, а скорее о “центрах стиля” — в том смысле, в каком мы привыкли понимать, когда специалисты говорят об африканском искусстве» [Rond, 2021, p. 17]. Подобный подход, как можно заметить, только намечается: он не просто предлагает «вернуть» многие объекты в место их происхождения, произвести некоторую демофилогизацию, но и вносит свою лепту в изучение искусства гималайского региона — мозаики стилей и культур, а также культурных репрезентаций, созданных западными исследователями за более чем вековую историю путешествий, поисков и находок.





## Заключение

Обзор музейных экспозиций и их архивов, а также частных галерей, открытых для посещения, дает возможность проследить более чем вековую динамику формирования и логику становления парижских коллекций. Гималайские и тибетские коллекции, безусловно, являются одними из самых проработанных и разнообразных в Западной Европе, а наличие процесса изменения классификаций и подходов свидетельствует о живом интересе к искусству гималайского региона, представление о котором продолжает меняться не только благодаря появлению результатов новых исследований, но и вкладу со стороны частных коллекционеров.

Процесс формирования жанра гималайского племенного искусства позволяет увидеть более широкие тенденции, непосредственно связанные с ролью «образа Тибета», который передал эстафетную палочку Непалу: взаимное встречное движение и взаимодействие европейских исследователей, тибетских беженцев и иных этнических групп позволило расширить представление о своеобразии и характерных чертах гималайского искусства.

Запрос на так называемое этническое или примитивное искусство сформировался в контексте конкретных коммерческих обстоятельств и социокультурной обстановки: Франция, имеющая давние традиции коллекционирования африканского племенного искусства, в совокупности с достижениями исследований в области этнологии и антропологии создала требуемую теоретическую базу для коллекционирования.

Роль частных коллекционеров, черпающих вдохновение в представлениях, связанных с Гималаями, не ограничивается созданием доминирующих культурных или научных интерпретаций. Движение сквозь полное загадок гималайское искусство, нередко неуловимо лавирующее между устоявшимися стилями, отмеченными подчеркнuto буддийским или индуистским влиянием, обнаруживает вполне конкретные поиски новых устойчивых культурных форм в изменчивом и восприимчивом мире художественного мастерства населения гималайского региона.

## Список литературы / References

1. Лехти М. *Вдалеке. От контркультурных исканий к индустрии путешествий в Непале* / [Пер. с англ. Н. И. Неупокоевой] СПб.: Изд. Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2022 [Liechty M. *Far Out: Countercultural Seekers and the Tourist Encounter in Nepal*. St. Petersburg: Publishing House of the European University in St. Petersburg, 2022 (in Russian)].
2. Cheng C. Musealisation of Tibet: A Critical Review of the Potala Palace. *Asian Journal of Language, Literature and Culture Studies*. 2023. Vol. 6, no. 1, pp. 1–21. — Available from: URL: [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=4324761](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=4324761) (accessed: 20.05.2023).
3. Dollfus P. *The major Tibetan and Himalayan Collections in France*. 2004. — Available from: URL: <https://shs.hal.science/halshs-00174979/document#:~:text=Outside%20Paris%2C%20two%20museums%20define> (accessed: 20.05.2023)



- Harris Clare E. *The Museum on the Roof of the World: Art, Politics, and the Representation of Tibet*. Chicago — London: The University of Chicago Press, 2012.
- Itzikovitz M., Goy B. *Wood Sculpture in Nepal: Jokers and Talismans*. Published by 5 Continents, 2009.
- Krauskopff G. Voyages en Shangrila: le marché “in situ” des objets d’art primitif d’Himalaya. *Ateliers d’anthropologie*. 2016. No. 43. — Available from: URL: <https://journals.openedition.org/ateliers/10154?lang=en> (accessed: 27.05.2023).
- On Bells, Whistles, Hats, and Number Sets: An Interview with Jeff Watt on Buddhist Iconography and Himalayan Art*. Buddhistdoor Global. 2018. — Available from: URL: <https://www.buddhistdoor.net/features/on-bells-whistles-hats-and-number-sets-an-interview-with-jeff-watt-on-buddhist-iconography-and-himalayan-art/> (accessed: 03.06.2023)
- Petit M. *À masque découvert: regard sur l’art primitif de l’Himalaya*. Paris: Stock / Aldines, 1995.
- Rond F. *Guidebook of Nepalese Masks*. Galerie Indian Heritage, 2021.
- Rond F. *Himalayan Sacred Objects*. Galerie Indian Heritage, 2019.
- Statues: dans les collections du musée du quai Branly — Jacques Chirac*. Musée du quai Branly — Jacques Chirac, 2018.

#### Информация об авторе

**Кораблин Денис Александрович** — кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия; [d.korablin@ivran.ru](mailto:d.korablin@ivran.ru), <https://orcid.org/0000-0003-0697-2110>.

#### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

#### Информация о статье

Статья поступила в редакцию 21.06.2023; одобрена рецензентами 15.01.2024; принята к публикации 20.01.2024; опубликована 20.03.2024.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

#### Information about the author

**Denis A. Korablin** — Ph. D, Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russia; [d.korablin@ivran.ru](mailto:d.korablin@ivran.ru), <https://orcid.org/0000-0003-0697-2110>.

#### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

#### Article info

The article was submitted 21.06.2023; approved after reviewing 15.01.2024; accepted for publication 20.01.2024; published 20.03.2024.

The author has read and approved the final manuscript.

**HISTORY OF THE EAST**  
**Historiography, source critical studies,**  
**historical research methods**  
**ИСТОРИЯ ВОСТОКА**  
**Историография, источниковедение, методы**  
**исторического исследования**

Научная статья

Исторические науки

УДК 930.2

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-99-117>

**Списки произведений Камал ад-Дина Хусайн ибн 'Али Ва'иза ал-Кашифи и его сына Фахр ад-Дина 'Али Сафи в коллекции Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского (Приволжского) федерального университета**

Алсу Айратовна Арсланова

*Научная библиотека им. Н. И. Лобачевского Федерального государственного образовательного учреждения высшего образования «Казанский (Приволжский) федеральный университет». Казань, Россия, [alsuarslanova044@mail.ru](mailto:alsuarslanova044@mail.ru), <https://orcid.org/0009-0005-1097-9229>*

**Аннотация.** Два выдающихся гератских мыслителя второй половины XV – начала XVI в. входили в блестящий литературный круг великих поэтов 'Али-Шира Нава'и и 'Абд ар-Рахмана Джами. Маулана Хусайн Ва'из Кашифи (1436/37–1504/05) являлся одним из наиболее ярких и энциклопедически разносторонних представителей философской мысли средневековья, крупным политиком, ученым, писателем, поэтом, комментатором, астрономом, автором множества оригинальных произведений, пользовавшихся большой популярностью в странах Востока. Одной из выдающихся фигур эпохи из числа тех, без кого также нельзя представить гератскую литературную школу, был и его сын, Маулана Фахр ад-Дин 'Али ибн Камал ад-Дин Хусайн Ва'из Кашифи (известный под поэтическим псевдонимом 'Али Сафи) (1463–1533). Как и отец, он был известным и уважаемым литератором, ученым, религиозным деятелем. В собрании Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского федерального университета выявлены 14 списков трех сочинений Камал ад-Дина Кашифи и два списка одного сочинения 'Али Сафи, т. е. образцы сочинений этих авторов в коллекции достаточно хорошо представлены и дают возможность оценить богатство их философских и богословских взглядов.



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

© Арсланова А. А., 2024  
© Ориенталистика, 2024



Однако надо признать, что списки трудов, хранящиеся в фондах библиотеки, нуждаются в бóльшем внимании и тщательном анализе со стороны современных ученых, в более интенсивном привлечении в научный оборот

**Ключевые слова:** гератская литературная школа второй половины XV – начала XVI в.; Научная библиотека Казанского федерального университета; коллекция персидских рукописей; списки сочинений; Камал ад-Дин Хусайн ибн 'Али Ва'из ал-Кашифи, Фахр ад-Дин 'Али Сафи

**Для цитирования:** Арсланова А. А. Списки произведений Камал ад-Дина Хусайн ибн 'Али Ва'иза ал-Кашифи и его сына Фахр ад-Дина 'Али Сафи в коллекции Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского (Приволжского) федерального университета. *Ориенталистика*. 2024;7(1):99–117. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-99-117>.

Original article

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-99-117>

History studies

## Kamal al-Din Husayn ibn 'Ali Wa'iz al-Kashifi and his son Fakhr ad-Din 'Ali Safi. Copies of their works from the collection of the Scientific Library named after N. I. Lobachevsky Kazan (Volga Region) Federal University

Alsua A. Arslanova

*Scientific Library named after N. I. Lobachevsky Federal State Educational Institution of Higher Education "Kazan (Volga Region) Federal University", Kazan, Russia, [alsuarslanova044@mail.ru](mailto:alsuarslanova044@mail.ru), <https://orcid.org/0009-0005-1097-9229>*

**Abstract.** The article deals with 14 copies of three works by Maulana Husayn Wa'iz Kashifi (1436/37–1504/05) and 2 copies by his son Fakhr al-Din 'Ali ibn Kamal ad-Din Husayn Wa'iz Kashifi (1463–1533) recently discovered in the collections of the Kazan University Library. The two authors were the outstanding Herat thinkers who constituted the brilliant literary circle of the great poets 'Ali-Shir Nava'i (1441–1501) and 'Abd al-Rahman Jami (1414–1492). Maulana Husayn Wa'iz Kashifi, the father, was a politician, scientist, writer, poet, commentator, philosopher, astronomer and a prolific writer. The son, Maulana Fakhr al-Din 'Ali ibn Kamal ad-Din Husayn Wa'iz Kashifi (known under the poetic pseudonym 'Ali Safi) was an equally influential philosopher and litterateur. The author argues that although these copies comprise a significant portion of their writings and represent the richness of their philosophical and theological views, they still require attention and detailed study by modern scholars. The article provides interesting and important data as to the history and circulation of the manuscript copies, which comprise such works as



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



Ahlaq-i Muhsini, Tafsir-i Husayni, Anvar-i Suhayli, Javahir at-tafsir li-tuhfat al-amir and Rashahat 'ayn al hayat.

**Keywords:** Herat literary school of the second half of the 15<sup>th</sup> — early 16<sup>th</sup> centuries; Kazan University Library, manuscripts, Persian, collection of; Kamal al-Din Husayn ibn 'Ali Wa'iz al-Kashifi (1436/37–1504/05), literary heritage; Fakhr al-Din 'Ali Safi (1463–1533), literary heritage

**For citation:** Arslanova A. A. Kamal al-Din Husayn ibn 'Ali Wa'iz al-Kashifi and his son Fakhr ad-Din 'Ali Safi. Copies of their works from the collection of the Scientific Library named after N. I. Lobachevsky Kazan (Volga Region) Federal University. *Orientalistica*. 2024;7(1):99–117. (In Russ.). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-99-117>.

В XIV–XV вв. в результате грандиозных побед Тимура (1370–1405) и Тимуридов в Мавераннахре и Иране произошел значительный подъем экономики и культуры. Самарканд, Бухара, Герат превратились в крупные научно-культурные центры, куда из разных стран стекались ученые, литераторы, историки, художники, музыканты, многие из которых стали выдающимися деятелями эпохи. Особенно благотворный период переживал Герат второй половины XV — начала XVI в. при Султানে Хусайне Байкара (1469–1506). Материальная и духовная поддержка монаршего двора позволила ученым и культурным деятелям заниматься научной, литературной и другой интеллектуальной деятельностью. Безусловно, в организации гератского литературного круга огромна роль великих поэтов — визиря 'Али-Ширы Нава'и (1441–1501)<sup>1</sup> и 'Абд ар-Рахмана Джами, с которыми у Кашифи завязалась тесная личная и творческая дружба. Отец и сын Кашифи, о которых идет речь в данной статье, пользовались в этом сообществе непререкаемым авторитетом и поддержкой. Так, первый из них — знаменитый Маулана Камал ад-Дин Хусайн Ва'из с литературным псевдонимом ал-Кашифи, ас-Сабзавари, ал-Харави (1436/37–1504/05) — являлся одним из наиболее значительных, ярких и разносторонних представителей философской мысли средневековья, крупным политиком, ученым, писателем, поэтом, комментатором, астрономом, автором множества оригинальных произведений. Он отличался чрезвычайной творческой плодотворностью и энциклопедическими знаниями, однозначно можно сказать, являлся деятелем ренессансного типа. Как заметила Д. Д. Гафурова, «анализ основных трудов мыслителя показывает, что его наследие поистине оригинально, многогранно и охватывает общественный социально-политический, культурный, религиозный и другие аспекты жизни ираноязычных народов» [Гафурова, 2010, с. 15–16].

До сих пор, к сожалению, не существует целостной биографии Кашифи. Источниками, кроме его собственных произведений, служат сочинения Хондамира, Мирхонда, 'Али-Ширы Нава'и, Зайн ад-Дина Махмуда Васифи, его

<sup>1</sup> Как писал Ш. Марджани: «В этом государстве (*Герате*. — А. А.) он был наилучшим защитником, прибежищем для ученых, знатных и достойнейших людей» [Марджани, 1999, с. 66–67].



сына 'Али Сафи и ряда других. Так, например, 'Али-Шир Нава'и упоминает его в своем сочинении *Маджалис ан-нафа'ис* («Собрания драгоценностей»), где говорит о его чрезвычайной образованности. Хондамир отмечал бесчисленность его сочинений. Родился он в селении Байхак в Сабзаваре (Хорасан), около 876/1471–1472 г. переехал в Герат, где жил около 34 лет вплоть до смерти в 910/1504–1505 г. [Тагирджанов, 1962, с. 100; Стори, 1972, ч. I, с. 126].

Из трудов различных авторов известно, что за годы учебы Хусайн Ва'из хорошо освоил арабский, персидский, узбекский языки, математику, астрологию, астрономию, химию, музыковедение, литературу, правоведение, наизусть знал Коран, был знатоком коранических наук и хадисов. К 20 годам он уже вполне сложился как зрелый ученый. Обладая хорошим голосом, еще в Байхаке ярко проявил себя как *ва'из* — знаменитый оратор-проповедник, что, собственно, зафиксировано в самом его имени. В результате появившейся известности он переехал в Нишапур, а затем в Мешхед. По зову увиденного им во сне знаменитого суфийского шайха братства хваджаган-накшбандийа Са'д ад-Дина ал-Кашгари, умершего за полгода до этого, Кашифи отправился в Герат и там встретился со знаменитым поэтом-мистиком 'Абд ар-Рахманом Джами. В конце 1468 г. по рекомендации последнего Хусайн Ва'из переселился в Герат, где был приветливо встречен местным кругом ученых. Здесь он продолжил совершенствовать свое образование и стал видным проповедником. «Историк Хвандамир в своем сочинении *Хабиб ас-сийар фи ахбар афрад ал-башар* («Друг жизнеописаний в известиях об отдельных людях») упоминает, что Кашифи читал проповеди утром в пятницу в Дар ас-сийадат ас-Султани, после пятничного намаза — в пятничной мечети 'Али-Ширы Нава'и; по субботам он проповедовал в Мадрасе-йи Султани, а в среду в мазаре Абу ал-Валида Ахмада» [Ястребова, 2006, с. 329–330]. Вместе с тем, он ездил с проповедями по многим городам Хорасана. В Герате же он пишет многие свои книги и стихи, которые пользовались большой популярностью в странах Востока. Таким образом, гератский период жизни мыслителя был временем расцвета его таланта. Кашифи умер в 910/1504–05 г. и похоронен в Герате.

Он оставил большое духовное наследие, которое насчитывает около 40 произведений на персидском языке по вопросам философии, теологии, этики, суфизма, теории литературы, языкознания, поэтики, истории, юриспруденции, астрономии, астрологии, магии, химии и алхимии, политики, истории, математики, музыки, истории религии, правоведения, медицины и т. д. [Кушкадамов, 2004, с. 13–14]. Как заметила М. Сабтелни, «даже количество названий трудов, созданных Кашифи, обычно обозначаемое цифрой сорок, может рассматриваться как попытка охватить совокупность научных и культурных усилий и сохранить ее для потомков» [Subtelny, 2003, p. 463–464]<sup>2</sup>. Исследователями замечено, что в стиле изложения Кашифи наблюдается определенное влияние Платона — все его произведения имеют форму диалогов, которые обычно происходят между мудрецами [Кушкадамов, 2004, с. 10–11]. «На формирование мировоззрения Хусайна Ваиза Кашифи непо-

<sup>2</sup> Перевод с английского языка автора. — А. А. Арслановой.



средственно оказали воздействие идеи мыслителей прошлых эпох в лицах Фараби, Беруни, Ибн Сино, Насриддина Туси, Тафтазони, Журжони, Давони, Лутфи, Улугбека, Джамии, Навои» [Умурзаков, 2018, с. 53].

Надо заметить, востоковеды Запада и Востока уделяли большое внимание трудам этого поэта-мыслителя и проделали определенную работу по анализу его многогранного литературного и научного творчества [Гафурова, 2010, с. 5]. Эти исследования обрели давнюю и устойчивую традицию. Многие труды переведены на арабский, татарский, узбекский, урду, немецкий, английский, французский и другие языки. Некоторые опубликованы в литографированных изданиях, но многочисленные списки, сохранившиеся в различных библиотеках мира, к сожалению, недостаточно доступны в критических изданиях.

Также одной из ярчайших фигур эпохи был его сын и достойный продолжатель — Маулана Фахр ад-Дин 'Али ибн Камал ад-Дин Хусайн Ва'из Кашифи (известный под поэтическим псевдонимом 'Али Сафи) (ум. 939/1532–33), без которого нельзя представить гератскую литературную и научную школу. Он был ученым, проповедником, факихом, комментатором Корана, известным поэтом и писателем, государственным деятелем, с успехом занимавшимся как светскими, так и религиозно-мистическими науками. По сведениям А. Д. Миклухо-Маклая, 'Али Сафи родился 12 февраля 1463 г. в Герате [Миклухо-Маклай, 1961, с. 115–11]. Большое влияние на его судьбу и научную деятельность оказал, конечно, отец и творившие рядом Ходжа Ахрар (844/1440–895/1490), Джамии (816/1414–897/1492) и Нава'и (845/1441–907/1501), которые стали его духовными наставниками. Подобно отцу, он был тесно связан с братством хваджаган-накшбандийа, читал лекции, давал уроки по хадисам, правилам поведения в мечети и медресе Герата. После смерти Ходжи Ахрара в 1490 г. султан Хусайн Байкара пригласил 'Али Сафи в Герат и объявил главным проповедником государства<sup>3</sup>. Он обладал незаурядным талантом в области поэзии. Отмечено, что «несмотря на то, что диван его не издан и поэтическое мастерство не стало объектом исследования литературоведов, касыды, месневи и разрозненные бейты, зафиксированные в его прозаических трактатах, свидетельствуют о высоте поэтического таланта мыслителя» [Неъматов, 2009, с. 3–4].

Интересно, что через брак 'Али Сафи породнился с семьей шайха Са'д ад-Дина ал-Кашгари, у старшего сына которого Ходжи Калона было две дочери. Одну из них взял в жены он, а вторая вышла замуж за 'Абд ар-Рахмана Джамии, то есть они были свояками. Об этом сам 'Али Сафи упоминает в *Рашахат 'айн ал-хайат* в разделе, посвященном Джамии, к которому он относился с чрезвычайным почтением. Когда один из сыновей Джамии по имени

<sup>3</sup> «Автор сочинения *Хабиб ас-сийар фи ахбар афрад ал-башар* («Друг жизнеописаний в известиях об отдельных людях») Мавлана Хандамир об этом пишет следующее: “В 929 год хиджры (1522 г. — У. Б.) сын Мавлана Камал ад-Дина Хусейни достойный Мавлана Фахр ад-Дин Али занял место своего отца. Каждую пятницу по утрам в самом благословенном месте Герата, большой мечети, он выступал с наставлениями перед правоверными, наводя их на путь истинный. Его речи были столь красивы и приятны, что радовали сердца людей”» (цит. по: [Умурзаков, 2017, с. 14–16]).



Сафи ад-Дин умер в младенчестве, его имя стало *тахаллусом* (поэтическим псевдонимом) 'Али ибн Хусайна. Годы жизни и деятельность 'Али Сафи пришлись на времена беспокойные, полные тревожных политических событий, связанных со сменой династии Тимуридов Шейбанидами и с их противостоянием иранской династии Сафавидов. В Герате постоянно бурлили религиозные распри между суннитами и шиитами, так что 'Али Сафи приходилось почти все время проводить в скитаниях и постоянном страхе за свою жизнь и свободу. Он умер, не доехав до родного Герата, в 939/1532–33 г. в возрасте 63 лет<sup>4</sup>. Его прах перевезли в Герат и похоронили в усыпальнице рядом с отцом [Мавлянов, 2018, с. 42–44]. Считается, что перу 'Али Сафи принадлежат 8 сочинений — наставления, проповеди, религиозные предания и рассказы; трактат, посвященный толкованию магических значений букв и стихов Корана и т. д. «'Али Сафи продолжил пан-персидский проект своего отца, служа ранним Сефевидам, уделяя особое внимание оккультным наукам (*'ulum-i ghariba*), особенно леттризму (*'ilm-i huruf*) и алхимии (*kimi-ya*), а также этике и суфизму; его яркая история суннитского суфийского ордена Накшбандия является исчерпывающей» [Melvin-Koushki, 2021, p. 283].

В собрании Научной библиотеки Казанского федерального университета выявлены 14 списков трех произведений Камал ад-Дина Хусайна ибн 'Али Ва'иза ал-Кашифи и 2 списка одного сочинения Фахр ад-Дина 'Али Сафи. Итак, мы обладаем двумя списками сочинения *Ахлак-и Мухсини* (написано в 907/1501–02 г.) Кашифи-отца, один из которых хранится в фонде И. Ф. Готвальда. Это — знаменитый популярный этический свод, частично основанный на ключевых философско-этических концепциях, выраженных в *Ахлак-и Насири* Насир ад-Дина Туси и некоторых других трудах. Посвящено оно принцу 'Абд ал-Мухсину — сыну султана Хусайна и состоит из 40 разделов, каждый из которых развивает отдельную тему (или добродетель) и дает целую систему нравственных качеств человека. Сочинение ознаменовало прогресс в этической литературе по сравнению с более ранними работами. Большое место в нем отведено анализу государственных проблем и разумному управлению страной. «Основательность, проницательность и умение выражать свои мысли Кашифи заслуживают того, чтобы его включили в число восьми столпов исламской этики» [Zartman, 2018, p. 15]. Известно около 30 изданий этого сочинения в различных странах мира. Но при наличии большого количества списков и интереса к ним до сих пор, к сожалению, не составлен полный критический текст. О. Р. Усманова изучила каталоги рукописных и печатных книг на различных языках: русском, персидском, английском, французском, немецком, турецком и выявила 86 рукописей. Из них 36 — в отечественных каталогах, 50 — в зарубежных, в том числе 14 списков — в иранских каталогах [Усманова, 1984, с. 12].

В нашем фонде имеется неполный список этого сочинения под шифром 2ф, переписанный в первой половине XIX в. Здесь мы видим штамп с легендой

<sup>4</sup> Есть и другая точка зрения по поводу его возраста. Так, Б. Х. Сайфутдинов отметил, что «в результате анализа данных источников и работ ученых... пришли к выводу, что Фахриддин Али Сафи родился в 1463 г. и умер в 1533 г., прожив семьдесят лет» [Сайфутдинов, 2004, с. 6–8].





«Ахмедъ-Гадий Аль Максудий», или Ахмад-Хади Максуди (1868–1941), одного из известных татарских просветителей первой четверти XX в. Он широко проявил себя в самых разных областях общественно-политической жизни, в издательской деятельности и просвещении. Будучи гласным Казанской городской думы, Максуди смог основать в 1906 г. первую в Казани татарскую публичную библиотеку «Кутупхана-йи исламийя», которой заведовал до 1923 г. Известно, что он маркировал книги своей библиотеки означенным штампом. Кроме того, в рукописи имеются разных форм и размеров владельческие печати одного лица с несколько различающимися элементами легенды — а именно «Туляк Мухаммад машхур ал-халфат Ибн 'Инд Мухаммад».

Отметим еще неполный список под шифром *50 Gotv. p.*, переписан предположительно в XVII — начале XVIII в. Кстати сказать, Н. Ф. Катанов в своем каталоге рукописей и книг из коллекции Готвальда от 1900 г. неопределенно

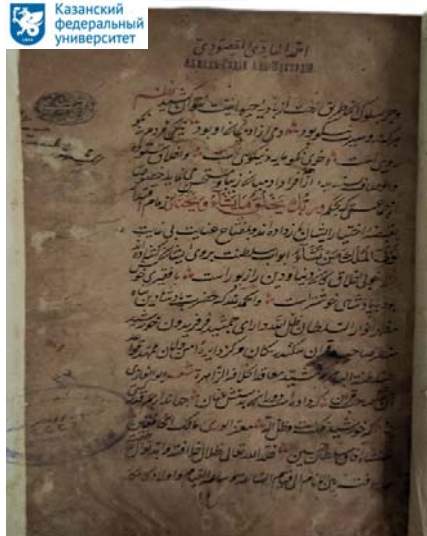


Рис. 1. 2ф. «Ахлак-и Мухсини», первая половина XIX в., 24×18 см; л. 9

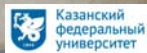
Fig. 1. MS2f. "Ahlaq-i Muhsini", first half of the 19<sup>th</sup> cent., 24×18 cm; fol. 9



Рис. 2. 50 Готв. р.

«Ахлак-и Мухсини», XVII — начало XVIII в., 22×13 см; лл. 7об. — 8

Fig. 2. MS50 Gotv. r. "Ahlaq-i Muhsini", 17<sup>th</sup> — beginning of the 18<sup>th</sup> cent., 22×13 cm; fols. 7v. — 8





назвал это сочинение «Богословским сочинением» [Катанов, 1900, с. 217]. Таким же образом оно обозначено в начале списка. Здесь часть текста утрачена, после вступительной части сочинение начинается с главы 16 («О прощении»), что на полях также отмечено рукой И. Ф. Готвальда на латыни.

Наиболее многочисленны в нашем фонде списки широко известного в Средней Азии, Индии и Афганистане краткого комментария к Корану, написанного между 897/1491–92 и 899/1493–94 гг. в дар Мир 'Али Ширу Нава'и, под названием *Мавахиб-и Алийа* («Высокие дары»), или в просторечии *Тафсир-и Хусайни*. Рукописные и литографированные экземпляры этого сочинения в разных книгохранилищах многочисленны. В нашей коллекции это сочинение представлено девятью списками, самый старый из которых предположительно относится к XVI в. (909ф).

Отметим неполный список крупного формата под шифром 129ф, переписанного в 1290/1873 г. Здесь, на л. Зоб. мы видим по диагонали аккуратную вакуфную запись на арабском языке, принадлежавшую мухтасибу и мударрису, хаджи 'Ибад Аллаху ибн Мустафе от 13 дня месяца Шавваля 1243 г., то есть 27 апреля 1828 г. На л. 227 под концом текста — владельческая запись этого же лица по диагонали черными чернилами от 1858 г. Еще ниже — владельческая запись, сделанная другой рукой — хаджи мулла Мухаммад Закиром бин мулла Мухаммад Садиком ал-Джали от 1873 г. На внутренней стороне верхней крышки имеется фихрист сочинения.

Очень ветхий и неполный список без переплета, переписанный в 1178/1764 г., под шифром 344ф. Из имеющегося колофона явствует, что список переписан неким 'Абд ал-Маджидом в месяце *раби'а ал-аввале* 1178 г. х.,

то есть в октябре 1764 г. в Казанской губернии в медресе муллы 'Абд ар-Рашида. Возможно, это упомянутый у Ш. Марджани 'Абд ар-Рашид ибн 'Абд ас-Салам (Сангырау) (умер 1183/1770 г.) в Казани. Внизу этот переписчик обозначил свою собственность над книгой.

Далее, неполный в хорошем состоянии список XVII в. под шифром 351ф (суры XIX–CXIV). Наблюдаются оттиски большой круглой печати черного цвета с легендой в центре: «Г. Ю. С», а по периметру: «Гражданинъ потомсвеннаго почетнаго». В верхней части л. 2 крупно выцветшими черными чернилами запись о том, что Фахр ад-Дин сын Габдрашида передает эту книгу во владение Ибрахиму 'Убайд Аллаху. Возможно, речь идет о Фахретдин эфэнде — Фахр ад-дине ибн 'Абд ар-Рашиде ибн 'Абд ас-Саламе (умер 1214/1800 г.),

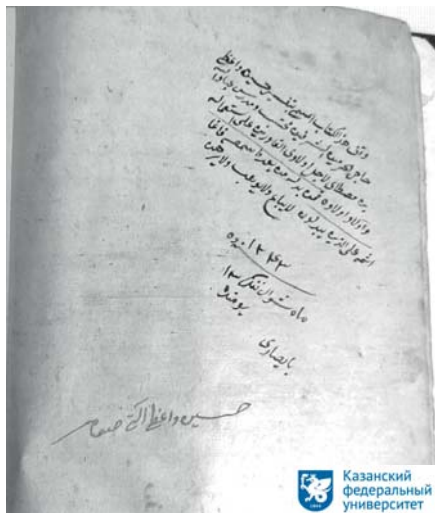


Рис. 3. 129ф. «Тафсир-и Хусайни». 1290/1873 г., 34×22 см; л. Зоб.  
Fig. 3. MS129f. "Tafsir-i Husayni", 1290/1873, 34×22 cm; fol. 3v.



Рис. 4. 344ф. «Тафсир-и Хусайни», 1178/1764 г., 21×18 см; лл. 1об.—2  
Fig. 4. 344f. MS. "Tafsir-i Husayni", 1178/1764, 21×18 cm; fols. 1v-2



Рис. 5. 344ф. «Тафсир-и Хусайни», 1178/1764 г., л. 77  
Fig. 5. MS344f. "Tafsir-i Husayni", 1178/1764, fol. 77



Рис. 6. 351ф. «Тафсир-и Хусайни». XVII в.; 28×19 см; л. 363об.—364  
Fig. 6. MS351f. "Tafsir-i Husayni", the 17<sup>th</sup> c., 28×19 cm; fols. 363v.—364



Рис. 7. 354ф. «Тафсир-и Хусайни». XVII в.,  
26,5×16,5 см; лл. 1об. — 2

Fig. 7. MS354f. "Tafsir-i Husayni", the XVII<sup>th</sup>  
cent., 26,5×16,5 cm; fols. 1v. — 2



Рис. 8. 377ф. «Тафсир-и Хусайни». XIX в.,  
33×21 см; лл. 2об. — 3

Fig. 8. MS377f. "Tafsir-i Husayni", the 19<sup>th</sup>  
cent., 33×21 cm; fols. 2v. — 3

имам-хатыбе шестой Казанской каменной мечети.

Полный список XVII в. под шифром 354ф. Здесь в начале мы видим изящный колоритный унван и фихрист, написанный иной рукой, чем в основном тексте. На всех листах рукописи в верхней части довольно небрежно написано название комментируемой суры.

Под шифром 377ф — неполный, дефектный в начале, список XIX в. крупного формата, написанный крупным и жирным наста'ликом.

Неполный список под шифром 734ф, переписанный в 1244/1828 г. в г. Семипалатинск. Известен переписчик — Дауд Бай. На переплет наклеен белый листок бумаги с надписью синими чернилами: «Старинная татарская книга № 6, сданная научной библиотеке им. Н. И. Лобачевского при КГУ в Казани Рахимкуловой Мадиной Фатхеевной в 1986 г. (ноябрь) 734 ф». М. Ф. Рахимкулова (1916–2004) была известным культурологом, краеведом, литературоведом, искусствоведом, педагогом, публицистом, географом, автором работ об истории и культуре татар Оренбуржья. В начале имеется очень крупная запись: «Шагей Ахмять Шабай 64».

Из недавно инвентаризированных нами обнаружены еще два списка:

Под шифром 909ф список предположительно XVI в., привезенный в 1966 г. из археографической экспедиции

в Касимовский район. Здесь имеется колофон, в котором указано название произведения. На л. 1 имеется краткая запись о том, что от Мирза Захида было дано четыре танга такому-то (стерто).

Список XVIII в. без переплета под шифром 1071ф привезен из археографической экспедиции 1976 г. в Касимовский район, дер. Тубән. Приобретен у Арифиллы Курмашева. На седьмом листе имеется запись о том, что 29 марта 1861 г. ахун деревни Казарма Уфимского уезда Мир Салах ад-Дин, сын Мухаммада Вали, продал эту книгу мулле Бурхан ад-Дину, сыну Бихуда, деревни Чураш Мензелинского уезда за 35 сум, что и подтвердил своей под-



писью на встрече с ним лицом к лицу.

В коллекции имеется также неполный (без конца, заканчивается началом 16 главы) и самый старый из рассматриваемых рукописей список 900/1494 г. сочинения *Анвар-и Сухайли* («Лучи Каноупса») под шифром 165ф — перевод на персидский язык «Калилы и Димны», которая в свою очередь, была переведена с санскритской «Панчатантры» на пехлеви, а с него — на арабский язык в VIII в. Ибн аль-Мукаффей. Как отметила Б. Я. Шидфар, «появляются десятки персидских переложений, прозаических и поэтических, новых переводов на персидский язык, и каждый отмечен все большим количеством риторических красот и ухищрений. Особенно отличается в этом отношении перевод Хусейна Ваиза Кашифи, содержащий множество поэтических вставок, подобно санскритскому оригиналу» [Ибн аль-Мукаффа. Калила и Димна, 1986, с. 8; De Blois, 1990]. Свою адаптацию в прозе Камал ад-Дин Хусайн Ва'из Кашифи составил для визиря



Рис. 9. 734ф. «Тафсир-и Хусайни».  
 1244/1828 г., 33×20 см; л. 9

Fig. 9. MS734f. "Tafsir-i Husayni" 1244/1828,  
 33×20 cm; fol. 9

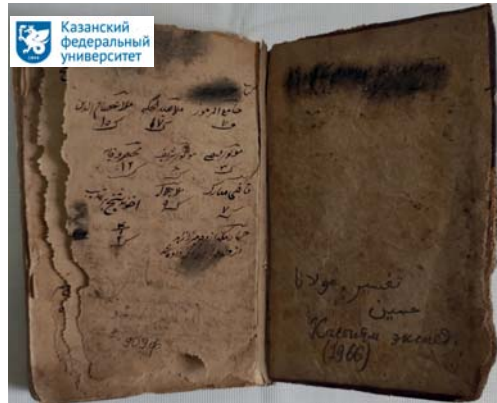


Рис. 10. 909ф. «Тафсир-и Хусайни»,  
 XVI в., 17×11,5 см; л. 1

Fig. 10. MS909f. "Tafsir-i Husayni", the  
 16<sup>th</sup> cent., 17×11,5, fol. 1

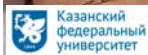


Рис. 11. 909ф. «Тафсир-и Хусайни»,  
 XVI в., лл.113об. —114

Fig. 11. MS909f. "Tafsir-i Husayni", the  
 16<sup>th</sup> cent., fols. 113v. —114



Рис. 12. 1071ф. «Тафсир-и Хусайни»,  
XVIII в., 34×21 см; л. 7

Fig. 12. MS1071f. "Tafsir-i Husayni", the 18<sup>th</sup>  
cent., 34×21 cm; fol. 7



Рис. 13. 1071ф. «Тафсир-и Хусайни»,  
XVIII в., лл. 7об. —8

Fig. 13. MS1071f. "Tafsir-i Husayni", the 18<sup>th</sup>  
cent., fols. 7v. —8

Амира Шайх-Ахмада Сухайли. Этот труд восходил к персидской прозаической переработке, созданной в XII в. Наср Аллахом Мунши, и оставался очень популярным на протяжении последующих веков<sup>5</sup>. Автор добавил 60 рассказов к 36 рассказам «Калилы и Димны».

Имеются некоторые сомнения по поводу даты 1494 г., обозначенной предшественниками простым карандашом в аннотации на отдельном листе и вставленном в начало рукописи. К сожалению, не удалось обнаружить ее в самом списке, возможно, он моложе этой даты. В конце рукописи имеется запись на фарси: «В начале благородного месяца рамазана 1864 года я взял в долг у продавца ситца Турсун бая 200 танга. Эту книгу отдал в аренду... Договорились за каждый лунный месяц 3 танга». Имя в подписи затерто, едва можно прочитать: Мулла Мухаммад Наджиб ал-Казани.

В списке имеется владельческая запись — автограф муфтия Галим-Джана ал-Баруди, выдающегося татарского религиозного общественного деятеля, просветителя и педагога. В 1914 г. Галим-Джану Баруди дали разрешение открыть на базе его частной книжной и рукописной коллекции бесплатную публичную библиотеку, доступную для всех желающих. 24 июля 1920 г. был составлен документ о передаче книг и здания Галеевской библиотеки общей исламской библиотеке «Китапхана-йи исламия» во главе с Ахмад-Хади Максуди.

В нашей коллекции имеется два списка сочинения *Джавахири ат-тафсир ли-тухфат ал-Амир* («Драгоценности толкования в подарок амиру»), или *Тафсир аз-Захравайн*, предполагавшийся в 4-х томах, также посвященный 'Али Ширу Нава'и. Но труд не был продолжен дальше первого тома (суры I–IV, 84), остальные части тафсира остались в черновиках.

<sup>5</sup> Это сочинение неоднократно издавалось в английском [Wollaston, 1887] и немецком [Lichter, 1959] переводах.



Неполный список XIX в. (21 сура, конец утрачен) под шифром 37 *Готв*. На внутренней стороне верхней крышки наклеен листок белой бумаги с фихристом (суры I–XXI). В левом верхнем углу л. 1 очень аккуратно наискосок, мелким тонким почерком, черными чернилами, на арабском языке надпись с указанием на то, что рукопись переписана в Казанской губернии, в деревне Тунтар Мухаммад Рузи ибн 'Умаром.

Полный список под шифром 736*ф*, переписанный 1189/1776 г. в дер. Ушкат. Из имеющегося колофона известно имя переписчика: Илкай бин Мустафа, о котором Зайнап Максудова сообщает, что он умер в 1780 г. Преподавал в медресе деревни Ушкат Арской стороны, имел много учеников. Обладал хорошим искусством каллиграфии и своей рукой очень красивым почерком переписал тафсир Ва'иза Кашифи на персидском языке [Бустанов, 2019, с. 321]. Наблюдаются отписки большой овальной фестончатой печати с легендой: «Библиотека Миссионерских курсовъ въ Казани № 1506». Эти курсы были созданы при Казанской духовной академии в 1889 г., а в 1898–1917 гг. действовали как самостоятельное учебное заведение при Спасо-Преображенском монастыре Казанского кремля. В Казанский федеральный университет рукопись поступила после объединения вузов в 2011 г. из библиотеки Татарского государственного гуманитарного университета.

В нашем фонде есть два списка сочинения 'Али Сафи *Рашахат 'айн ал-хайат* («Капли источника жизни»). Оно написано в 1503 г., когда автору исполнилось 40 лет. Это, пожалуй, наиболее известное и значительное его сочинение типа антологии, написанное простым и плавным языком. Оно состоит из трех глав *максад* («цель») (каждая разделяется на три раздела



Рис. 14. 165*ф*. «Анвар-и Сухайли», 1494 г., 23×14 см; лл. 5об. —6

Fig. 14. MS165*f*. "Anvar-i Suhayli", 1494, 23×14 cm; fols. 5v. —6

Рис. 15. 37 *Готв*.  
«Джавахир ат-тафсир  
ли-тухфат ал-Амир»,  
XIX в., 25,5×18,5 см; л. 1

Fig. 15. MS37 *Gotv*.  
"Javahir at-tafsir li-tuhfat  
al-amir", the 19<sup>th</sup> cent.,  
25,5×18,5 cm; f. 1





Рис. 16. 736ф. «Джавахир ат-тафсир ли-тухфат ал-Амир», 1189/1776 г., 34×20,5 см; л. 127

Fig. 16. MS736f. "Javahir at-tafsir li-tuhfat al-amir", 1189/1776, 34×20,5 см; fol. 127

фасл) и заключения. В определенной степени произведение отражает исторические, политические, социальные аспекты жизни эпохи и считается одним из первоисточников по изучению событий XV–XVI вв. в Герате. Оно известно во многих списках и содержит краткие жизнеописания, рассказы о похвальных качествах и чудотворстве, необычных поступках и нравоучениях 94-х накшбандийских шейхов и 30-и сподвижников Ходжи Ахрара (ум. 1490), а также жизнеописание его самого и его детей, чему посвящена большая часть сочинения. Коранические аяты, хадисы, афоризмы и изречения святых, рассказы и предания о ранних и будущих шейхах приведены от имени Ходжи Ахрара [McChesney, 2003, p. 461–462]. Важно, что многие высказывания шайха, вошедшие в книгу, были услышаны автором непосредственно из его уст или, в некоторых случаях, от его собеседников [Ястребова, 2006, с. 330–331, Каримов, 1990, с. 40–43]. Она была издана в Иране, Таджикистане, Узбекистане. Перевод на узбекский язык выполнен по приказу хана Хивы — Са'ида Мухаммад Рахим хана II Фируза. Есть также перевод на арабский язык, выполненный в 1307/1889–90 г. в Мекке видным татарским религиозным и общественным деятелем, историком и публицистом Мурадом Рамзи (1855–1935). К своему переводу он добавил продолжение «Зайл». Известен и перевод на татарский язык, выполненный примерно в 1903 г. Надо также заметить, что в коллекции Института языка, литературы и искусства в Казани хранится уникальный список из библиотеки мечети аула Тунтар, который считается одним из самых ранних списков этого сочинения в бывшем СССР — он датируется 917/1562–63 г. Списки нашего фонда, относятся к XVIII и XIX вв.

Один из них — список конца XVIII в. под шифром 188ф в составе сборника (185ф-188ф), переписан красивым мелким наста'ликом. Имя переписчика осталось неизвестным. В конце списка мы видим небольшой оттиск овальной печати с легендой «Кари мулла Махмуд 1288 (1871)».

Полный список 1238/1822 г. под шифром 524ф. В верхней части л. 4 крупно выцветшими черными чернилами владельческая запись муллы Йусуфа ибн дамеллы Йусуфа. На нижней части л. 207об. слегка наискосок





черными чернилами на татарском языке — констатация сделки по покупке этой книги за три танга от 15 сентября 1855 г. Мухаммад Садыком ибн Йусуфом у Сулаймана Хальфинова, которую своей подписью удостоверил Аббас мулла ибн 'Абд ал-Хайр.

Таким образом, выдающиеся мыслители своего времени отец и сын Кашифи оставили богатейшее литературное наследие, которое стало неотъемлемой частью культуры персидско-исламского мира конца XV — начала XVI в. и оказало существенное влияние на творчество многих последующих литераторов и ученых. Их творчество чрезвычайно актуально, поскольку, как великие гуманисты и моралисты, они проповедовали вечные истины, стремление к просвещению и духовному развитию, к справедливости — как критерию, на котором держится социальная и нравственная жизнь людей. Камал ад-Дин, кроме того, призывал к предотвращению любого несогласия путем мирного соглашения. В целом, учение Кашифи об управлении обществом и государством не теряет своего значения и в наши дни.

Как было показано, хотя имеющиеся в нашей коллекции сочинения не демонстрируют полный спектр жанров и направлений, в которых работали эти авторы — отец и сын. Все же они достаточно

хорошо представлены и дают возможность оценить богатство их творческого диапазона. Несмотря на то, что 5 единиц хранения (129ф, 351ф, 344ф, 354ф, 37 Гомв.) из рассмотренных списков упомянуты в известном библиографическом справочнике Ч. А. Стори, надо признать, что в целом рукописные книги этих авторов в нашем фонде нуждаются в более пристальном внимании, вовлечении в научной оборот и тщательном анализе со стороны специалистов. Есть необходимость подготовки солидных критических изданий сочинений этих мыслителей, что, несомненно, значительно пополнит



Рис. 17. 188ф. «Рашахат 'айн ал-хайат», 20,5×13 см; лл. 91 об. —92  
Fig. 17. MS188f. "Rashahat 'ayn al hayat", 20,5×13 см; fols. 91v. —92

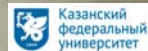


Рис. 18. 524ф. «Рашахат 'айн ал-хайат», 1822 г.; 26×17 см; лл. 206об. —207  
Fig. 18. MS524f. "Rashahat 'ayn al hayat", 1822, 26×17 см; fols. 206v. —207



копилку наших знаний, побудит к более активному и тщательному кодико-логическому исследованию конкретных списков и их особенностей.

По владельческим записям и печатям выявляются имена более десяти обладателей или других личностей, каким-то образом взаимодействовавших с этими книгами на разных этапах биографий рукописей. Определяется сфера тематического выбора и интереса к ним татарских библиофилов, в основном принадлежавших к числу духовных лиц (имена многих из них еще предстоит установить). Детальное изучение этих списков предоставляет нам сведения о распространенности данных сочинений среди татарской интеллигенции, указывает на то, как они их кропотливо собирали, переписывали, обменивались ими, бережно хранили и читали в подлиннике, поскольку в большинстве своем хорошо владели персидским языком.

### Список литературы / References

1. Бустанов А. К. *Библиотека Зайнап Максудовой — Зайнэп Максудова китапханэсе*. М.: Национальный музей Республики Татарстан, 2019. [Bustanov A. K. *Library of Zaynar Maksudova — Zaynar Maksudova Kitaphanese*. Moscow: National Museum of the Republic of Tatarstan, 2019 (in Tatar).
2. Гафурова Д. Д. *Педагогические взгляды Зайниддина Хусайна Воиза Кошифи в контексте современных проблем воспитания*. Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. канд. пед. наук. Душанбе: НИИ пед. наук Академии пед. наук Республики Таджикистан, 2010 [Gafurova D. D. *Pedagogical Views of Zayniddin Husayn Voiz Koshifi in the Context of Modern Problems of Education*. Abstract of the PhD (educ.) Thesis. Dushanbe: Research Institute of Pedagogics Sciences Academy of Pedagogics Sciences of the Republic of Tajikistan, 2010 (in Russian)].
3. Ибн аль-Мукаффа. *Калила и Димна*. Пер. с араб. яз. Б. Шидфар. М.: Художественная литература, 1986 [Ibn al-Mukaffa. *Kalila and Dimna*. Transl. from the Arabic by B. Shidfar. Moscow: Khudojestvennaya literatura, 1986 (in Russian)].
4. Каримов Э. Э. «Рашахат ‘айн ал-хайат» как источник по изучению истории Мавераннахра XV в. *Общественные науки в Узбекистане*. 1990. № 1. С. 40–43 [Karimov E. E. “Rashahat ‘ayn al-khayat” as a Source for the History of Transoxiana in the 15<sup>th</sup> century. *Social sciences in Uzbekistan*. 1990. No. 1, pp. 40–43 (in Russian)].
5. Катанов Н. Ф. *Императорского Казанского университета почетный член, профессор и библиотекарь Иосиф Федорович Готвальд*. Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1900 [Katanov N. F. *The Honourable Member of the Imperial Kazan University, Professor and Librarian Iosif Fedorovich Gottwald*. Kazan: Typolithography of the Imperial University, 1900 (in Russian)].
6. Кушкадамов Д. *Этическое учение Хусейна Воиза Кошифи*. Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. канд. философ. наук. Душанбе: Ин-т философии и права, 2004 [Kushkadamov D. *Ethical Doctrine of Hussein Voiz Koshifi*. Abstract of the PhD (philos.) Thesis. Dushanbe: Institute of Philosophy and Law, 2004 (in Russian)].
7. Лутфиллаев Х. Новая информация о деятельности Хоссейна Войза Кошифи. *Востоковедение*. 2015;2(2–3):149–157 [Lutfillaev H. The recently



- discovered Data about the Activities of Hossein Voiz Koshifi. *Oriental Studies*. 2015;2(2–3):149–157 (in Russian)].
8. Мавлянов У. Н. Жизнь и творчество Али Сафи. *Наука и образование сегодня*. 2018. № 1(24). С. 42–44 [Mavlyanov U. Life and Work of Ali Safi // *Science and education today*. 2018. No. 1(24), pp. 42–44 (in Russian)].
  9. Мавлянов У. Н. Проблемы онтологии в наследии Али Сафи. *Вестник РФО*. 2019. Вып. 3–4(91); 2020. Вып. 1–2(92). С. 200–209 [Mavlyanov U. N. The Ontology Problems as reflected in the Heritage of Ali Safi. *Vestnik RFO*. 2019. Issue 3–4(91); 2020. Issue 1–2(92), pp. 200–209 (in Russian)].
  10. Мәржани Ш. Б. *Мөстәфәдел-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар (Казан һәм Болгар хәлләре турында фәйдаланылган хәбәрләр)*. Кыскартып төзелде. Казан: Татар китап нәшрияты, 1989 (Марджани Ш. Б. *Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Болгар (Кладезь полезных знаний о Казани и Болгаре*. В сокращении). Казан: Татарское книжное издательство, 1989 (на татар. яз.) [Mardgani Sh. B. *Möstafadel-әkhbar fi әkhvali Kazan vә Bolgar (A storehouse of useful knowledge about Kazan and Bolgar. Abbreviated)*. Kazan: Tatar book publishing house, 1989 (in Tatar)].
  11. Марджани Шихаб ад-Дин. *Вафият ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф (Подробное о предшественниках и приветствие потомкам)*. Пер. с араб. яз., коммент, вступит. ст. и примечания А. Н. Юзеева. Казань: Иман, 1999 [Marjani Shihab ad-Din. *Wafiyat al-aslaf wa tahiyat al-akhlaf (Details regarding the predecessors and greetings to descendants)*. Trans. from Arabic, comments, introductory article and notes by A. N. Yuzeev. Kazan: Iman, 1999 (in Russian)].
  12. Махмудов Р. Ж. *Общественно-политические и этические воззрения Хусайна Ваиза Кашифи*. Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. канд. философ. наук. Ташкент: Ташкентский экономический университет, 1991 [Makhmudov R. Zh. *Socio-political and Eethical Views of Husain Vaiz Kashifi*. Abstract of the PhD Thesis (philos.) Tashkent: Tashkent Economic University, 1991 (in Russian)].
  13. Миклухо-Маклай Н. Д. *Описание таджикских и персидских рукописей Института народов Азии*. Вып. 2: *Биографические сочинения*. М.: Восточная литература, 1961 [Miklouho-Maclay N. D. *Description of Tajik and Persian Manuscripts of the Institute of Asian Peoples*. Vol. 2: *Biographical essays*. Moscow: Vostochnaya literatura, 1961 (in Russian)].
  14. Неъматов М. С. «*Рашахат айнилхаёт*» Фахруддина Али Сафи и его литературно-мистическое значение. Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. канд. философ. наук. Худжанд [б. и.], 2009 [Nematov M. S. «*Rashahat aynilhayot*» by *Fakhriddin Ali Safi and its Literary and Mystical Meaning*. Abstract of the PhD (philos.) Thesis. Khujand [w. p.], 2009 (in Russian)].
  15. Сайфутдинов Б. Х. *Жанровые и художественные особенности «Латаиф-ут-таваиф» Фахриддина Али Сафи*. Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. канд. философ. наук. Душанбе: [б. и.], 2004 [Sayfutdinov B. Kh. *Genre and Artistic Features of "Lataif-ut-tawaiif" by Fakhriddin Ali Safi*. Abstract of the PhD (philol.) Thesis. Dushanbe: [w. p.], 2004 (in Russian)].
  16. Тагирджанов А. Т. *Описание таджикских и персидских рукописей Восточного отдела библиотеки ЛГУ*. Т. 1: *История, биографии, география*.



- Л.: Изд. Ленинградского ун-та, 1962 [Tagirdzhanov A. T. *Description of Tajik and Persian Manuscripts preserved in the Eastern Department of the Leningrad State University Library*. Vol. 1: *History, Biographies, Geography*. Leningrad: Leningrad University Publishing House, 1962 (in Russian)].
17. Стори Ч. А. *Персидская литература. Библиографический обзор*. Пер. с англ. яз., переработал и дополнил Ю. Э. Брегель. Ч. 1. М.: Наука, 1972. [Story Ch. A. *Persian Literature. Biobibliographic Dictionary*. Transl. from English, Revised and Supplemented by Yu. E. Bregel. Part 1. Moscow: Nauka, 1972 (in Russian)].
  18. Умурзаков Б. С. Фахр ад-Дин Али Сафи Херави и его произведение «Рашахат айн ал-хайат». *World Science*. April 2017. Vol. 5. No. 4(20). P. 14–17 [Umurzakov B. S. Fakhr al-Din Ali Safi Heravi and His Work “Rashahat ain al-hayat”. *World Science*. April 2017. Vol. 5. No. 4(20), pp. 14–17 (in Russian)].
  19. Умурзаков Б. С. Жизнь и научно-литературное наследие Фахр Ад-Дина Али Сафи Херави Ибн Хусейна Кашифи. Автограф рукописи «Рашахат айн ал-хайат» («Капли из родника жизни»). *Социосфера*. Сер. Философия. 2018. № 3. С. 46–53 [Umurzakov B. S. The Life Heritage of Fakhr Ad-Din Ali Safi Heravi Ibn Hussein Kashifi. A holograph copy of the “Rashahat ayn al-khayat” (“Drops from the spring of life”). *Sociosphere*. Ser. Philosophy. 2018. No. 3, pp. 46–53 (in Russian)].
  20. Усманова О. Р. «Ахлаки Мухсини» Ваиза Кашифи. Введение в изучение памятника XV в. Перевод, историко-филологический комментарий. Дисс. на соиск. уч. ст. канд. филолог. наук. Т. 1–2. Ташкент: [б. и.], 1984. [Usmanova O. R. “Akhlaki Muhsini” by Vaiz Kashifi. *Introduction to the Study of the 15<sup>th</sup> Century Text. Translation, Historical and Philological Commentary*. PhD (philol.) Thesis. Vols. 1–2. Tashkent: [w. p.], 1984 (in Russian)].
  21. Ястребова О. М. Автограф гератского проповедника Али ас-Сафи б. Ал-Хусайн ал-Ва’из ал-Кашифи в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки. *История в рукописях и рукописи в истории. Сборник научных трудов к 200-летию Отдела рукописей Российской национальной библиотеки*. СПб.: Российская национальная библиотека, 2006. С. 327–339 [Yastrebova O. M. Autograph of Herat Preacher Ali al-Safi b. Al-Husayn al-Wa’iz al-Kashifi in the Manuscripts Department of Collection of the Russian National. *History in manuscripts and manuscripts in history. Collection of the scientific Works for the 200<sup>th</sup> Anniversary of the Manuscripts Department of the Russian National Library*. St. Petersburg: Russian National Library, 2006, pp. 327–339 (in Russian)].
  22. De Blois F. *Burzoys voyage and the Origin of the Book of Kalilah wa Dimnah* (Psychological Press. Prize Publication Fund. Vol. XXIII). London: Royal Asiatic Society, 1990.
  23. Melvin-Koushki M. Qizilbash Magic: An Edition of ‘Ali Safi b. Husayn Va’iz Kashifi’s Boon for Majd al-Din, Exemplar of Timurid–Safavid Sunni–Shi’i Occultism. *Iran Namag*. Fall-Winter, 2021. Vol. 6, no. 3–4, pp. 282–326.
  24. McChesney R. D. Editor’s Preface. *Iranian Studies*. Dec., 2003. Vol. 36, no. 4, pp. 461–462.



25. Subtelny M. E. Husayn Va'iz-i Kashifi: Polymath, Popularizer, and Preserver. *Iranian Studies*. Dec., 2003. Vol. 36, no. 4, pp. 463–464.
26. Subtelny M. E. A Late Medieval Persian Summa on Ethics: Kashifi's Akhlāq-i Muḥsinī. *Iranian Studies*. Dec., 2003. Vol. 36, no. 4, pp. 604–612.
27. Wollaston A. N. *The Anvar-i-Suhaili or Lights of Canopus, commonly known as Kalilah and Dimnah, being an adaptation by Mulla Husain bin Ali al Wa'iz al-Kashifi or the Fables of Bidpai*. Transl. from the Persian by Arthur N. Wollaston. London: Wm. H. Allen & Co, 1877.
28. Zartman J. Using historical Islamic sources to promote ethical character. *Journal of Islamic Thought and Civilization*. 2018. Vol. 8. Issue 2, pp. 1–16.

### Информация об авторе

**Арсланова Алсу Айратовна** — кандидат исторических наук, ведущий библиограф Отдела рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Федерального государственного образовательного учреждения высшего образования «Казанский (Приволжский) федеральный университет». Казань, Россия; alsuarslanova044@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0005-1097-9229>.

### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Информация о статье

Статья поступила в редакцию 12.12.2024; одобрена рецензентами 13.02.2024; принята к публикации 14.02.2024; опубликована 20.03.2024.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

### Information about the author

**Alsu A. Arslanova** — PhD (History), Leading Bibliographer of the Department of Manuscripts and Rare Books. N. I. Lobachevsky Kazan University Library (Volga Region, Russian Federation); alsuarslanova044@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0005-1097-9229>.

### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

### Article info

The article was submitted 12.12.2023; approved after reviewing 13.02.2024; accepted for publication 14.02.2024; published 20.03.2024.

The author has read and approved the final manuscript.

**HISTORY OF THE EAST**  
**Historiography, source critical studies,**  
**historical research methods**  
**ИСТОРИЯ ВОСТОКА**  
**Историография, источниковедение, методы**  
**исторического исследования**

Научная статья

Исторические науки

УДК

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-118-136>

**Писцы, заказчики, владельцы тафсиров**  
**Яфета ибн Али ха-Леви в собрании ИВР РАН**

Екатерина Максимовна Белкина

*Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия,  
belkinakat@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-2592-8679>*

*Аннотация.* Среди трех десятков еврейско-арабских комментариев (тафсиров) караимского экзегета Яфета ибн Али ха-Леви X в., хранящихся сегодня в Институте восточных рукописей РАН, были обнаружены средневековые многотомные сочинения. В результате сравнительного анализа палеографии и кодикологии в этих памятниках удалось восстановить принадлежность рукописей нескольким писцам, а также предложить датировку большинства кодексов XIII веком и локализацию в арабоязычном регионе Востока (вероятно, Египет). Почти все рассматриваемые рукописи оказались в XVII в. в личном собрании караима по имени Даниэль Фируз: он не только представлял собой владельца рукописей, но и оказался писцом, восполнившим лакуны в средневековых списках. Более того, по владельческим записям на листах разных книг установлено, что даже те памятники, которые лишены добавлений Даниэля Фируза, все равно в XVII в. находились в рамках личной библиотеки его семьи. Поэтому в результате исследования удалось обнаружить корпус памятников из частного собрания XVII в., на основании этого распределить отдельные единицы хранения в Институте как части нескольких многотомников и работ нескольких писцов, указать их правильную последовательность по текстам и по шифрам и проследить дальнейшее бытование средневековых источников в караимской среде в Новое время.

*Ключевые слова:* еврейские рукописи; палеография; кодикология; средневековые рукописи; ИВР РАН; иудаика



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



*Для цитирования:* Белкина Е. М. Писцы, заказчики, владельцы тафсиров Яфета ибн Али ха-Леви в собрании ИВР РАН. *Ориенталистика*. 2024;7(1):118–136. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-118-136>.

Original article  
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-118-136>

History studies

## Scribes, Customers, Owners of Yaphet ibn Ali ha-Levi's tafsirs in the IOM RAS

Ekaterina M. Belkina

*Institute of Oriental Manuscripts RAS, St. Petersburg, Russia,  
belkinakat@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-2592-8679>*

**Abstract.** The Jewish collection of the Institute of Oriental Manuscripts (St. Petersburg, Russia) preserves a set of 30 tafsirs (here comments on the Hebrew Scriptures) by the Karaite exeget Yaphet ibn Ali ha-Levi (10<sup>th</sup> cent. c. e.). A palaeographical and codicological analysis of these items made possible to attribute the manuscripts to several scribes, to date most of them by the 13th cent. c. e. and even to suggest a place of their origin (most probably Egypt). In the 17th cent. c.e. the items constituted a private collection of a Karaite Daniel Firuz. This learned Karaite very professionally filled in the gaps in the medieval manuscripts. It became evident that even the items, which do not bear traces of the hand of Daniel Firuz did nevertheless belong to the Firuz family personal library. The article shows how a palaeographic study par excellence subsequently became instrumental in discovering a whole corpus of items. In the 17th cent., these items did constitute an important private collection. This fact did help to identify some items currently preserved in the Jewish collection of the Institute of Oriental Manuscripts as diverse volumes of what was originally multi-volume works. It also helped to establish the circulation of these sources in the Karaite diaspora in the Modern Era.

**Keywords:** Jewish manuscripts; Palaeography; Codicology; Medieval manuscripts; IOM RAS; Jewish studies

**For citation:** Belkina E. M. Scribes, Customers, Owners of Yaphet ibn Ali ha-Levi's tafsirs in the IOM RAS. *Orientalistica*. 2024;7(1):118–136. (In Russ.). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-118-136>.

### Введение

В еврейском фонде ИВР РАН хранится 30 рукописей, содержащих различные еврейско-арабские тафсиры средневекового караимского экзегета Яфета ибн Али ха-Леви (евр. יפת אבן עלי הלוי)<sup>1</sup>. Все понятия в предыдущем предложении

<sup>1</sup> В разных работах или описях рукописных собраний можно также встретить «Йафет» или же «Йефет», в англоязычной литературе — “Yefet”, “Japheth” и некоторые другие.



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



нии нуждаются в кратком разъяснении: под *тафси́ром* (в текстах рукописей встречается לפסטר, פירושו, באור, פירושו) в данном случае имеется в виду комментарий к библейскому тексту или же его комментированный перевод, на арабском языке; под *еврейско-арабским языком* имеется в виду арабский идиом, без уточнения диалектной разновидности арабского языка, зафиксированный в еврейской графике, т. е. буквами квадратного еврейского (арамейского) алфавита<sup>2</sup>; понятие «караимский» отражает принадлежность автора, а следовательно — и его сочинения, к наиболее крупному течению в русле иудаизма, сформировавшемуся на Ближнем Востоке в раннее средневековье и отвергающего авторитет Талмуда<sup>3</sup>.

В настоящей статье анализируются палеографические и кодикологические данные некоторых из указанных рукописей, с целью установить их взаимосвязи между собой. Ниже представлен общий список всех 30 рукописей: первыми будут указаны точно идентифицируемые единицы хранения как принадлежащие авторству Яфета ибн Али, после отточия — приписываемые ему или те, авторство текстов которых вызывает сомнения (отмечены вопросительным знаком).

A 141 — комментарий на книгу Исхода (Гинцбург, № 318)<sup>4</sup>;

A 143 — комментарий на книгу пророка Исаяи (Гинцбург, № 334);

A 146 — комментарий на книгу Судей (Гинцбург, № 330);

A 190 — комментарий на книгу Левит (Гинцбург, № 334);

B 50 — комментарий на книгу Левит (Гинцбург, № 321);

B 51 — комментарий на книгу Бытия (Гинцбург, № 314);

B 135 — комментарий на книгу пророка Иезекииля (Гинцбург, № 335);

B 217 — комментарий на книгу Бытия (Гинцбург, № 312);

B 218 — комментарий на книгу Бытия и Исхода (Гинцбург, № 315);

B 219 — комментарий на книгу Исхода (Гинцбург, № 316);

B 220 — комментарий на книгу Исхода (Гинцбург, № 319);

B 221 — комментарий на книгу Бытия (Гинцбург, № 311);

B 222 — комментарий на книгу Бытия (Гинцбург, № 310);

B 223 — комментарий на книгу Исхода (Гинцбург, № 317);

B 342.6 — сочинение «О молитве» (ивр. הלל לַיְיָ). Перевод на иврит. (Гинцбург, № 552);

B 360 — комментарий на книгу Псалмов (Гинцбург, № 336);

B 365 — комментарий на книгу Чисел (Гинцбург, № 325);

B 366 — комментарий на книгу Чисел (Гинцбург, № 324);

B 367 — комментарий на книгу Исхода (Гинцбург, № 320);

<sup>2</sup> Дискуссия о таких идиомах, как «еврейско-арабский» и «еврейско-персидский», и о том, являются ли данные идиомы языками, диалектами и / или этнолектами, представлена подробно в: [Ha-Diyun, 1979].

<sup>3</sup> В противовес караимскому движению, ортодоксальное еврейское течение, которое признало авторитет Талмуда и законотворчества «мудрецов» (ивр. ל"ה — חכמים), именуется в научной литературе «раввинистическим иудаизмом», реже «раббанитским».

<sup>4</sup> Имеется в виду каталог рукописей Еврейского фонда И. И. Гинцбурга, мемориальное издание которого вышло в 2003 г. [Гинцбург, 2003].





В 369 — комментарий на книгу Второзакония (Гинцбург, № 326);

С 36 — комментарий на Третью книгу Царств (Гинцбург, № 333);

С 38 — комментарий на Третью и Четвертую книги Царств (Гинцбург, № 332);

С 39 — комментарий на Первую и Вторую книги Царств (Гинцбург, № 332);

С 41 — комментарий на книгу Второзакония (Гинцбург, № 331);

С 72 — комментарий на книгу Второзакония (Гинцбург, № 329);

\*\*\*

А 66 — комментарий на книгу Псалмов (?) (Гинцбург, № 337);

А 215 — комментарий на книгу Псалмов (?) (Гинцбург, № 267);

В 28 — комментарий на книгу Притч (?) (Гинцбург, № 338);

В 199 — комментарий на книгу Левит (?) (Гинцбург, № 322);

В 231 — комментарий на книгу Левит (?) (Гинцбург, № 327);

Как можно видеть выше, только одна рукопись — точнее, фрагмент рукописи — выбивается из списка тафсиров. Это сочинение «О молитве», представленное в переводе Товии бен Моше XII в. и переработке Элияху Йерушалми XVII в. Рукопись В 342 создана в XVIII в., являет собой конволют, написана караимским курсивом<sup>5</sup> и содержит 12 различных произведений. В настоящей статье подробно данный фрагмент рассматриваться не будет, так как не представляется возможным объединить его ни с одной другой единицей хранения — это ивритоязычный список. Более того, он не является тафсиром, поэтому правильнее было бы в начале статьи указать общее число рукописей авторства Яфета ибн Али как 29+1.

Остальные же памятники можно разбить на группы по нескольким параметрам: 1) в хронологической последовательности по датировкам внутри рукописей, 2) по рукописям одного мастера, одного владельца (или одной семьи владельцев), одного заказчика.

### Самые ранние рукописи

Первая датированная и, вероятнее всего, самая ранняя в данном перечне рукопись — это кодекс В 231. Он является одной из нескольких известных рукописей караимского переписчика Авраама бен Амрама ха-Коэна (ивр. אברהם בן עמרם הכהן), создан в 1198 г. в Каире. Две другие петербургские рукописи того же мастера хранятся в Российской национальной библиотеке под шифрами Евр.-араб. I 73 (1198 г.) и Евр.-араб. I 2074 (1200 г.). Перед нами список комментария, стих за стихом, на книгу Левит 5:14–26 (л. 1–6) и 13:1–59 (л. 7–41). Рукопись выполнена квадратным типом письма<sup>6</sup>, однако с некото-

<sup>5</sup> О типах письма см. ниже, в следующей сноске.

<sup>6</sup> В еврейской палеографии выделяются три типа письма: 1) *квадратное* письмо (когда графема вписана в рамки умозрительного квадрата, имеет все основные элементы графемы без упрощенного начертания); 2) *полукурсивное* письмо (с незначительным упрощением начертания отдельных элементов графем, с лигатурными соединениями соседних элементов), также иногда именуется «неквдратным письмом»; 3) *курсивное* письмо (когда графема не может быть вписана в умозрительный квадрат, обладает значительным числом упрощенного начертания элементов, лигатур и дру-



рыми особенностями, характерными для этого периода (рис. 1). Автор считает целесообразным дать развернутое палеографическое описание данной рукописи, так как оно окажется ключевым для последующей аргументации датировки других источников, упомянутых в статье:

1) Все буквы имеют навершия или засечки слева сверху, как в квадратном типе письма библейских кодексов прежних столетий. Каждая графема занимает свое пространство, свой «условный квадрат»<sup>7</sup>, а внутреннее наложение (когда последующая буква начинает писаться *над* изогнутыми элементами предыдущей буквы) представлено минимально. Каждая графема обладает всем набором основных, т. е. буквообразующих, элементов, как, например, в Ленинградском и Вавилонском кодексах [*The Leningrad Codex*, 1998; *Prophetarum posteriorum Codex Babylonicus...*, 1876].

2) Однако, способ начертания отдельных графем наследует полукурсивному типу письма. Например, буква *алеф* имеет близкое к “N”-образной форме начертание. Она пишется с сохранением всех элементов графемы, углов между ними и выступов, свойственных восточному региону. При этом изгиб, или же двусоставность, левого элемента встречается в основном в полукурсивном типе: верхняя часть соединяется с диагональю буквы *алеф*, а нижняя часть этого элемента начинается с отрывом руки переписчика от диагонали и движением влево и вниз по поверхности бумаги. Правый же элемент начертан вертикально, перпендикулярно строке (не элементам буквы, как в других случаях с квадратным типом письма) и под острым углом к диагонали, навершие элемента повернуто влево.

Округлость, присутствующая почти в каждой из графем *алеф* в тексте, подталкивает нас к сравнению ее с полукурсивным типом в еврейских рукописях XII в. Подкрепляет восприятие соседство таких *алеф* с лигатурным написанием *алеф-ламед* арабского артикля «аль-»: от буквы *ламед* мастер

гих характеристик скорописи). Эти типы письма различаются по *способу начертания* графемы, описанному в скобках.

Вторая же типологизация географическая (виды письма): выделяют *восточные, итальянские, сефардские* (Северная Африка, Испания, Прованс), *ашкеназские* (Европа севернее Италии) и *византийские* рукописи.

Таким образом, всегда указывается двойная типологизация памятника с точки зрения палеографии. Например, все описываемые в работе рукописи относятся к региону Востока, а значит будут по *виду письма* «восточными» еврейскими рукописями, и для каждой из них будет указан свой *тип письма* (квадратный — полукурсивный — курсивный).

Упомянутый выше в тексте «караимский курсив» — это вариант восточного вида письма Нового времени, сформировавшийся в караимской среде (для многих петербургских рукописей это будут караимы Крыма, но не только), по типу письма этот вариант — курсивный. Для Средних веков не существует на сегодняшний день столь детального субрегионального и / или субэтнического деления восточных еврейских рукописей. Понятие «караимского» письма используется исследователями исключительно по отношению к источникам Нового времени. О еврейской палеографии, а также о видах и типах письма см. подробно: [Белкина, 2021; Якерсон, 2003; Beit-Arie, 2021; Olszowy-Schlanger, 2014; Specimens, 1987; Yardeni, 2003].

<sup>7</sup> См. сноску выше про квадратное письмо. «Условный квадрат» — принятый палеографами термин для обозначения границ буквы в еврейской графике.



оставляет только верхний вертикальный элемент, нижняя часть лигатуры представлена полукругом, обращенным влево, в котором читатель может разглядеть сочетание диагонали и правого элемента буквы *алеф*. Этот способ начертания опять же взят мастером из полукурсивного типа письма.

Другим примером тому, что в написании отдельных букв мастер использует за основу способ начертания их полукурсивных вариантов, служит отображение на письме букв *бет* и *каф*. В них верхний горизонтальный элемент сохраняет изгиб вверх. Если же в других графемах эти элементы имеют завершия, то возникает вопрос, почему *бет* и *каф* обычно отличаются от них. Ответ кроется снова в полукурсивном типе письма: при сравнении графем данного памятника с графемами в египетских еврейских рукописях того же столетия из Александрии (шифр: РНБ Евр. II А 192/4; 1113 г.) и Дамьетта (шифр: РНБ Евр.-араб. I 1404; 1168 г.) мы обнаруживаем невероятно сильный изгиб именно у *бет*, реже у *каф*. Верхний элемент начинается намного выше остальных букв, т. е. строки в целом, и с сильным изгибом к центру буквы завершается справа на уровне строки, откуда уже будет писаться дальше правый элемент. То же самое сохраняется в этом источнике, особенно в еврейско-арабском тексте тафсира, но также заметно и в самих библейских стихах на иврите. Тем не менее даже этот изгиб зачастую написан в две черты — сам элемент и засечка слева, той же ширины, что и сам горизонтальный элемент.

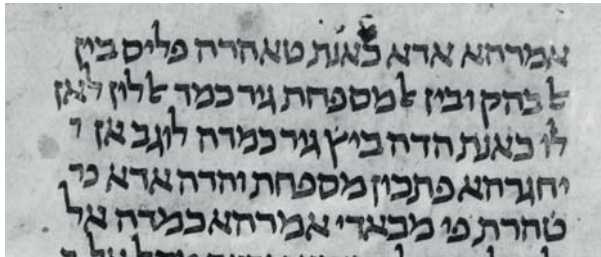


Рис. 1. Рукопись В 231, фрагмент. Л. 28а, строки 1-5. ИВР РАН

Fig. 1. MS B 231, fragment. F. 28r, lines 1-5. IOM RAS

Поэтому, во-первых, этот тип письма памятника В 231 определяется как квадратный, а, во-вторых, выявляется применительно к концу XII столетия тенденция переписчиков в арабском субрегионе Востока для еврейских рукописей основываться не только на квадратном письме прошлых столетий, но и на полукурсивном типе письма, современном данному конкретному периоду. Мастер, таким образом, как бы действует «в обратном направлении»: он не упрощает квадратное письмо до полукурсива, а выписывает привычный ему полукурсив с большей точностью и скрупулезностью для отдельных графем, «подтягивая» его до уставного квадратного письма. Рукописи Авраама бен Амрама ха-Козна являются одними из немногих датированных памятников рубежа XII–XIII вв., а потому правильно будет ориентироваться как раз на его работы в формулировании субрегиональной типологизации еврейских восточных рукописей Средних веков. Так как данная рукопись была создана в Каире и имеет палеографическое сходство с други-



ми египетскими рукописями, то перед нами пример «арабской» еврейской традиции — рукописей с еврейской графикой в арабоязычном регионе Востока.

Кодикологический аспект данного памятника никак не выделяется среди других еврейских рукописей, созданных в Египте в XII столетии. Сравнение всех работ указанного мастера с иными еврейско-арабскими или ивритоязычными источниками позволяет подтвердить теорию, предложенную проф. Малахи Бейт-Арье и основанную на большом корпусе средневековых еврейских рукописей [Beit-Arie, 2015]: до середины XIII в. в Египте в основном использовалась местная бумага с проявлением линий верже, но еще не понтюзо; она плотная (видно, как л. 22 рукописи В 231, например, расслаивается в левом нижнем углу надвое); кодекс имеет коричневатый оттенок — по-видимому, бумага была изначально белесая, но не белая.

Так, в собрании тафсиров Яфета ибн Али в ИВР РАН хранится одна рукопись, датированная по колофону концом XII в. и имеющая все основные известные характеристики еврейских источников из арабоязычного региона. На первый взгляд, она никак не связана с другими тафсирами того же фонда, более того, рукопись поступила в фонд из собрания Даниила Абрамовича Хвольсона (1819–1911), а не из Крыма в 1931 г., как большинство тафсиров<sup>8</sup>. Однако далее будет предпринята попытка доказать обратное.

### Средневековый многотомник

Основной блок указанных выше рукописей занимает единое, как выяснилось, многотомное сочинение Яфета ха-Леви. Вот последовательный перечень шифров рукописей, порядок которых нам удалось восстановить по их палеографическим свойствам и следованию библейских стихов: В 51 (Быт 1:1–6:9) + В 222 (Быт 6:9–22:24) + В 221 (Быт 23:1–32:3) + В 217 (Быт 32:4–44:16) + В 218 (Быт 44:18–50:25 и Исх 1:1–9:35) + В 219 (Исх 10:1–17:16) + В 223 (Исх 18:1–20:26) + В 367 (Исх 21:1–27:19) + В 220 (Исх 27:20–40:12) + В 50 (Лев 3:4–13:8) + [В 366 (Числ 13–22:1) + В 365 (Числ 22:2–36:13)] + В 369 (Втор 1:1–7:11).

Всего насчитывается 13 кодексов, присутствуют лакуны в тексте, поэтому на самом деле списков должно быть раза в 1,5 больше, по подсчетам автора.

Объединяют эти книги их палеографический и книговедческий аспекты. Во-первых, основная часть текста выполнена одним мастером. Во-вторых, лакуны в рукописях были заполнены в XVII в. одним переписчиком из семьи Фируз, в доме которых этот многотомник и оставался какое-то время. Речь о ней пойдет ниже.

Вероятно, на момент формирования каталога Еврейского фонда Института в середине XX в. авторы — сначала И. И. Гинцбург сам, а потом и его редакторы, К. Б. Старкова и А. М. Газов-Гинзберг — не обратили внимание на палеографию данных памятников. В основном в каталоге указано «часть того же сочинения» или «продолжение предыдущего номера» и пред-

<sup>8</sup> О фондообразователях и провенансе рукописей см.: [Азиатский Музей, 2018, с. 146–164, 813–814].



ложена единая датировка кодексов XIV столетием, однако ими не выдержана последовательность источников и во многих случаях никак не отмечено авторство работы одного и того же мастера. Поэтому ниже кратко приводится палеографическое описание этих памятников (их основной части; рис. 2):

Писец использовал квадратный тип письма, географически это восточный вид письма. Все буквы вписаны в условный умозрительный квадрат, верхние и нижние элементы графем параллельны, вертикальные элементы имеют небольшой уклон влево. Внутреннее наслоение букв минимально.

Графемы практически не имеют засечек, не имеют наверхий и дополнительных выступов / элементов, как в предыдущем описании. В этой работе систематически не просматриваются черты полукурсивного типа письма, однако все та же плавность в написании отдельных элементов буквы *алеф* и лигатуры *алеф-ламед* заметна (в данном случае вместо полукруга от графемы *алеф* представлено сочетание двух элементов, соединяющихся под острым углом к низу элемента от *ламед*). Других характерных полукурсивных свойств не обнаружено.

Если сравнить работы предыдущего мастера, Авраама бен Амрама, и этого анонимного мастера, то, несмотря на разницу в способе начертания каждой отдельной графемы, можно проследить единообразие в выполнении всего текста. На рис. 4 под литерами *a* и *b* отражены эти различия: например, один пишет иногда букву *мем* без пространства в нижней части буквы, другой — оставляет «открытой» низ буквы, у первого нижние горизонтальные элементы имеют уклон влево, у другого они соблюдают горизонталь и параллельны строке. На взгляд автора, сходство между работами обоих мастеров — как визуальное, так и в общем способе начертания графем — обусловлено их принадлежностью к единой *школе*, то есть второй мастер также работал в арабоязычном регионе примерно того же времени. Неизвестно, были ли связаны между собой два писца, нет каких оснований утверждать их связь «учитель — ученик», например, так как исследователи еще не разработали для региона Восток диахронического анализа палеографии средневековых еврейских рукописей. Как было указано выше, работы Авраама бен Амрама, одни из немногих, несут в себе непосредственную датировку источников, поэтому датировать данный многотомник как созданный до или после его работ пока что не представляется возможным.

Кодикологический анализ рукописи подтверждает предположение относительно периода создания памятника: его описание соответствует приведенному

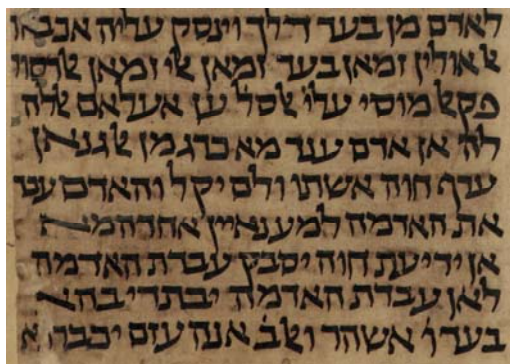


Рис. 2. Рукопись В 51, фрагмент. Л. 177а, строки 12–20. ИВР РАН

Fig. 2. MS B 51, fragment. F. 177r, lines 12–20. IOM RAS



выше набору черт египетской бумаги конца XII в. Проф. Бейт-Арье утверждает, что подобный вид бумаги использовался (и статистически преобладал) примерно до 1250 г., поэтому, объединяя этот факт с палеографическими данными, можно утверждать, что датировка XIV веком, предложенная авторами каталога, может соответствовать только верхней границе создания рукописи. По-видимому, перед нами 1) список XIII в., созданный также в Египте, как и рукопись В 231, 2) он создан в рамках той же еврейской школы переписчиков «арабского» региона.

Стоит отдельно рассмотреть последние три рукописи в перечне этого многотомника, две из которых взяты в квадратные скобки. Последний памятник (В 369) написан предыдущим анонимным мастером, поэтому его принадлежность к тому же средневековому «изданию» не вызывает сомнений. Выделенные две рукописи отнесены автором к многотомнику предположительно — на основании книговедческих данных. Палеография этих двух кодексов отличается от предыдущих памятников (рис. 3):

Перед нами квадратный тип письма, но географически его правомерно отнести к региону Сефарада<sup>9</sup>. Характерной чертой сефардского квадратного письма является некоторая собранность букв внутри условного квадрата. Например, левые элементы буквы *алеф* всегда обращены к центру буквы и не имеют сильного изгиба или уклона данного элемента влево. Наоборот, этот левый элемент («нога») имеет утолщение и закругление в конце и небольшой изгиб вниз («стопу»). В предыдущих случаях такого акцента в способе начертания графемы не наблюдалось. Та же собранность присуща начертанию графем *мем* и *пей*: ни один из элементов не выступает за умозрительные границы этого квадрата.

Также, в отличие от предыдущих источников, здесь отчетливо видна разница в ширине горизонтальных и вертикальных линий. Вертикальные элементы намного тоньше горизонтальных, что также свидетельствует в пользу сефардского письма (см. рис. 4в).

Кодикология этих двух кодексов тоже отличается от остальных частей многотомника. Рукописи предыдущего анонимного мастера сформированы из тетрадей-квиртернионов, т. е. состоящих из пяти развернутых листов, некоторые имеют кустод в конце тетради, нумерация тетрадей в начале редкая (вероятно, подгоняя размер

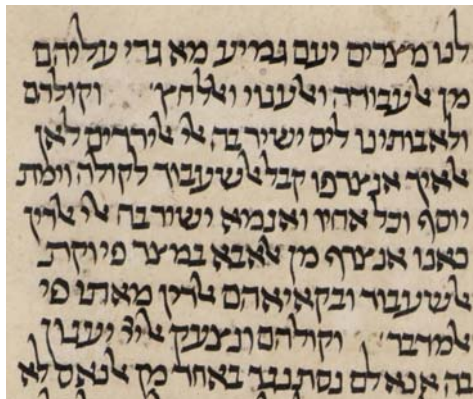


Рис. 3. Рукопись В 366, фрагмент. Л. 192а, строки 1–9. ИВР РАН

Fig. 3. MS В 366, fragment. F. 192r, lines 1–9. IOM RAS

<sup>9</sup> Разные типы сефардского письма отражены в книге С. М. Якерсона «Оцар Сефарад» [Якерсон, 2015], нет необходимости подробно описывать здесь различия сефардского и восточного видов письма для средневековых еврейских рукописей.

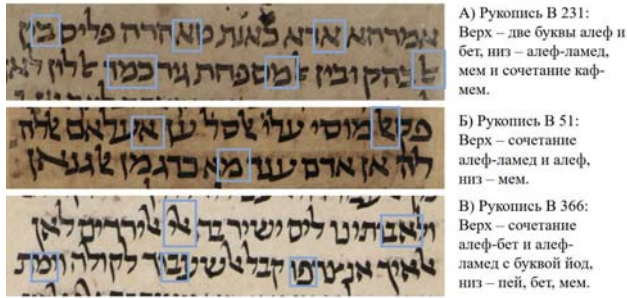


Рис. 4. Сравнение рукописей. ИВР РАН

Fig. 4. Comparison of manuscripts. IOM RAS

кодексов под новый переплет, владелец обрезал оригинальные листы, и мы сегодня не видим этих кустод и нумерации — иногда на краях заметны только части букв)<sup>10</sup>. Две рукописи сефардского мастера состоят в основном из тетрадей-кватернионов, т. е. имеющих 4 развернутых листа. Бумага, используемая данным мастером, при этом имеет те же характеристики, что и в остальных частях многотомника. Она более светлого оттенка, однако также имеет верже (без видимых линий понтюзо) и плотная.

Мы включаем эти две рукописи в общий перечень на основании заполнения лакун, сделанных мастером из семьи Фируз, Даниэлем бен Моше (евр. דניאל בן משה פירוז). Рукопись В 365 выполнена им почти на половину (л. 147–208). В разных частях многотомника встречаются как отдельные листы, так и целые тетради, написанные этим мастером. Он же был одним из владельцев рукописей, о чем повествуют владельческие записи на первой странице каждого кодекса<sup>11</sup>. Несмотря на отличие последних двух памятников с точки зрения палеографии и кодикологии, их общий размер с остальными рукописями (в среднем 21×15 см), один размер текстового поля (17×9–10 см), их включенность в последовательность по тексту Пятикнижия, завершение многотомника снова работой египетского анонимного мастера — все это приводит к двум умозаключениям: 1) Даниэль Фируз приобрел поврежденный многотомника, над которым работали параллельно несколько переписчиков примерно в XIII в.; 2) Приобретя большую часть поврежденного многотомника, Даниэль Фируз дополнил его фрагментом из иного списка, похожего и по времени соответствующего основной его части. Так или иначе,

<sup>10</sup> О терминологии в еврейской кодикологии см.: [Якерсон, 2003; Veit-Arie, 2015]. Нумерация тетрадей велась в соответствии с числовым значением еврейских букв, поэтому вместо цифр иногда присутствует в правом верхнем углу листа стороны *recto* один или несколько элементов именно буквы. То же касается кустода в левом нижнем углу листа стороны *verso* в конце тетради, однако здесь же не числовое значение, а первое слово текста в следующей тетради.

<sup>11</sup> Нет смысла подробно перечислять здесь все владельческие записи, они расписаны в каталоге для каждого памятника [Гинцбург, №№ 310–326].



сам Даниэль Фируз работал уже со всем корпусом памятников и для него все указанные рукописи составляли единое многотомное сочинение.

Даниэль бен Моше Фируз оставляет в нескольких случаях колофон, в котором подробно указывает год создания своего текста. Так, в рукописи В 218 встречается первый колофон (Л. 134а), а точнее подобие титульного листа, так как эта информация попадает в самое начало книги Исход. Здесь указана основная информация о дальнейшем тексте (авторство Яфета ха-Леви, тафсир на конкретные недельные главы из Исхода), ниже «о себе» переписчик оставляет только имя и «прозвище Йекутиэль» (?) (строки 12–13). На рис. 5 представлен разворот л. 133б–134а, где отражен переход средневекового фрагмента анонимного автора к дополнению Даниэля Фируза. Таким образом мы получаем доказательство, что первый известный нам владелец многотомника в XVII в. и писец добавочных частей к более ранним спискам — один и тот же человек. Второй, уже полноценный, колофон рукописи находится в конце восполнения лакуны, на л. 227а. Он написан сначала на иврите и содержит в себе больше информации о создании книги (рис. 6): владелец (и писец) пишет, что выполнил работу «для себя» (ивр. לעצמי), свое имя, имена отца и деда Даниэль бен Моше бен Йешая, «известные [как] дом Фируз» (ивр. הנודעים בית פירו). Остальные данные он продолжает указывать на еврейско-арабском языке: написано в новомесячье кислева<sup>12</sup> 5450 г. от сотворения мира (=1690 г. н. э.), и это 200 г. по Селевкидской эре (=1688 г. н. э.)<sup>13</sup>.

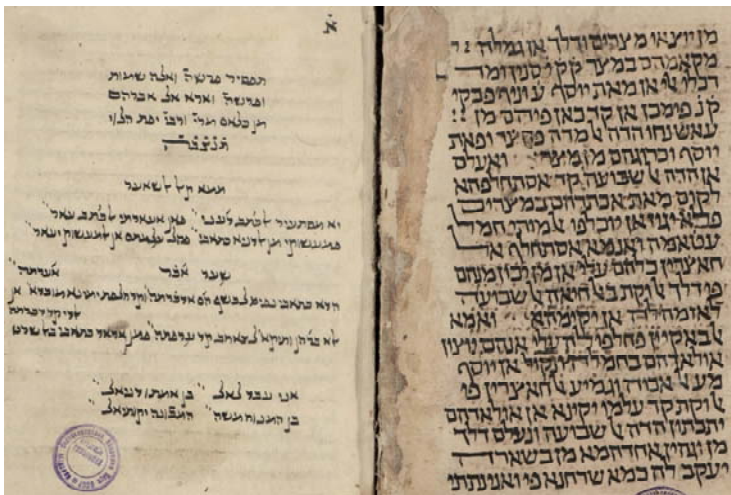


Рис. 5. Рукопись В 218, фрагмент. Л. 133б–134а. ИВР РАН

Fig. 5. MS B 218, fragment. Ff. 133v–134r. IOM RAS

<sup>12</sup> Третий месяц еврейского календаря, соответствует ноябрю или декабрю григорианского года.

<sup>13</sup> О календарных системах, принятых в еврейских диаспорах в разных регионах, см.: [Якерсон, 2003].



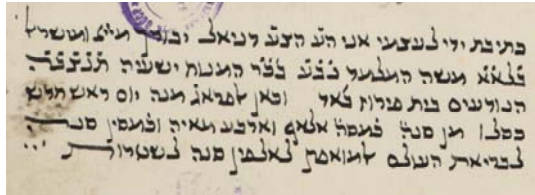


Рис. 6. Там же, фрагмент. Колофон, Л. 227а, строки 16–20. ИВР РАН

Fig. 6. Idem, fragment. Colophon, F. 227r, lines 16–20. IOM RAS

Рукопись В 135 (тафсир на книгу Иезекииля) не относится к многотомнику, но также имеет колофон (Л. 389б), в котором говорится, что наш мастер из дома Фируз написал эту рукопись в 5448 г. от сотворения мира (=1688 г. н. э.), и это 1098 г. по хиджре (= 1687 г. н. э.). Поэтому теоретически этот памятник также можно включить в состав многотомника, однако отличать ее будет полное отсутствие средневекового основания — вся рукопись выполнена Даниэлем Фирузом в XVII столетии. Помимо этого, хотя обращает на себя внимание несоответствие лет в датировках в обоих случаях, что, вероятно, должно говорить о только лишь теоретическом владении мастером разными календарными системами, расхождения эти не столь значительны, чтобы помешать использовать их в качестве основного ориентира при датировке всех остальных вставок. Они *палеографически идентичны* работам Даниэля Фируза, которые он завершает колофонами. Таким образом, можно уверенно утверждать, что *все* лакуны многотомника были выполнены им, одним человеком, примерно в конце 1680-х гг.

Дальнейшая судьба этого многотомника также известна. Наследники Даниэля Фируза продали его в начале XVIII в. новым владельцам. Согласно их записям [Гинцбург, №№ 310–326], дело происходило, вероятнее всего, в Сирии, однако в исследуемых источниках нет прямых доказательств, что и Фирузы, и новые владельцы проживали непосредственно в Сирии. По этим маргиналиям можно проследить родословную семьи Фируз следующим образом:

Йешая Фируз → Моше Фируз (ум. до 1688 г.) → *Даниэль Фируз* (вторая половина XVII в.) → сыновья:

- Натаниэль (В 51, В 222 и др. рукописи);
- Хасдаэль (ивр. חסדאל) (В 365, В 369) → сын Овадия (там же) +
- сын (?) Авраам (В 135) (имя отца не указано, есть упоминание Натаниэля как дяди пишущего)<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> В каталоге Гинцбурга № 335 указано, что Авраам был внуком Моше Фируза, однако это не так, он был его правнуком — в рукописи на л. 1а присутствует слово «ר״ן», а значит Авраам — один из внуков Даниэля Фируза. В других кодексах вне исследуемого многотомника присутствует также ряд иных имен из семьи Фируз (в тафсире В 28, например), биографические данные которых требуют дополнительных уточнений и могут стать основой для самостоятельного исследования.



Основным покупателем рукописей была семья Йосефа ха-Коэна, «сына Цофонии» (В 369) и «правнука Цофонии»<sup>15</sup> (В 367), в первой половине XVIII в. Например, рукопись В 367 была куплена последним в 5504 г. от сотворения мира (=1744 г. н. э.) (Л. 2б: יוסף ... בן צפניה), а рукопись В 369 содержит только факт покупки без указания даты «Йосефом бен Цофонией бен Йехезкэлем» (Л. 1а: יוסף כהן בן צפניה כהן בן יהזקאל כהן). Соответственно, дед и внук были тезками и одновременно владельцами многоименника Фирузов.

### Писец-«мигрант» и его работы

Последняя часть данной статьи посвящена трудам и перемещениям одного переписчика. В колофонах своих рукописей он оставляет нам свое имя, Йосеф бен Элиэзер бен Менаше аз-Зухуми / Захуми (*Zhwmy*) (ивр. יוסף בן אלעזר בן מנשה / יוסף בן אלעזר בן מנשה) (אלהומי). К его работам относятся следующие петербургские рукописи: ИВР РАН — С38, А143, А66; РНБ — Евр.-араб. I 176, Евр.-араб. I 158, Евр.-араб. I 247, Евр.-араб. I 1723. Также упомянем в этом перечне рукопись Еврейской теологической семинарии в Нью-Йорке MS 3395<sup>16</sup>.

Рукописи А 66 и А 143 также являются тафсирами Яфета ха-Леви, однако, скорее всего, представляют собой самостоятельные списки на Псалмы и на книгу пророка Исаи соответственно. Эта информация требует дополнительной проверки и уточнения. Рукопись А 143 датирована по колофону 1460 г. н.э., поэтому нам достоверно известно, что данный мастер работал в середине XV в.

Про первые три рукописи, которые хранятся в ИВР РАН, авторы базы SfarData дают нам данные, что они были созданы в Египте, а именно в Каире, хотя такую локализацию по колофону (Л. 178б) можно обнаружить только в памятнике С38. В отношении второй, четвертой и далее рукописей, авторы базы данных указывают нам любопытную вещь, которая редко встречалась до XV столетия: в графе «субрегион переписки» (ивр. תת אזור הפקה) указаны целиком все варианты локализации памятника Ближним Востоком (!) — «Сирия / Ливан? Египет? Палестина?» (ивр. סוריה/לבנון? מצרים? ארץ ישראל?). Это наглядно отражает сложность точной субрегиональной типологизации источников в позднее средневековье в регионе Востока.

Про рукопись Евр.-араб. I 247 из РНБ нам уже точно известно, что она была создана в Палестинском регионе, так как в колофоне (Л. 228б) указано «в Святой земле» (ивр. בארץ הקודש). Итак, первая египетская рукопись датирована 1460 г., данная палестинская — 1465 г. Более того, уже на следующий год мастер создает памятник в Дамаске (сегодня хранится в Нью-Йорке).

<sup>15</sup> Опять же указан ошибочно в каталоге как внук Цофонии [Гинцбург, № 320].

<sup>16</sup> Соответствующие номера рукописей в базе данных SfarData: 0R224, 0R225, 0R226, 0R218, 0R240, 0R188, 0R190, 0D202. SfarData — электронная база данных, созданная в рамках Еврейского Палеографического проекта в Национальной библиотеке Израиля в Иерусалиме, начатого в 1960-е гг., и включающая в себя все датированные и косвенно датированные (по имени писца, заказчика и т. д.) еврейские средневековые рукописи до 1540 г. Доступ по: URL: <https://sfardata.nli.org.il/> (20.11.2023).



Нам совершенно неизвестно о причинах его миграции между всеми указанными субрегионами. Палеографически можно провести следующий анализ его работ (рис. 7):

- 1) Перед нами смешение известных «иранских» и «арабских» способов начертания графем в еврейской графике конца XV в. Если буквы *lamed* и *mem* имеют характерное для иранского региона написание, то лигатура *alef-lamed* с удлинённым правым элементом *alef* в иранском регионе нам не встречалась.
- 2) Буква *nun-sofit* (а также *kafe-sofit*, *pey-sofit* и *tsadi-sofit*) имеет длинное прямое или полукруглое написание. Данный аллограф лишен изгиба, как в иранском регионе, т. е. даже при полукруглом начертании сам выступающий элемент не приобретает форму волны.
- 3) Если бы нужно было определить форму буквы *alef*, то ее снова можно сравнить с аллографами в рукописях из иранского региона (!), а не с материалами из арабоязычного региона. Это «K»-образная форма буквы, иногда с вариациями, «стермящимися» к «N»-образному начертанию, но иранский вариант «N»-формы (с острыми углами между элементами, зигзагообразной) здесь обнаружен не был.
- 4) Буква *gimel* имеет «арабскую» форму с полукруглым переходом от правого элемента в левый на уровне строки. Эталонной (квадратного типа письма) графемы *gimel* с треугольным пространством между элементами в рукописях данного мастера не обнаружено.
- 5) Верхние горизонтальные элементы букв имеют «иранский» небольшой изгиб буквы от бывшей засечки / наверхия до угла соединения справа с вертикальным элементом. Снова в работах данного мастера не встречаются характерные для арабоязычного региона заступы выше уровня строки с резким переходом к правым элементам (ср. с описанием букв *bet* и *kafe* в первой части статьи).

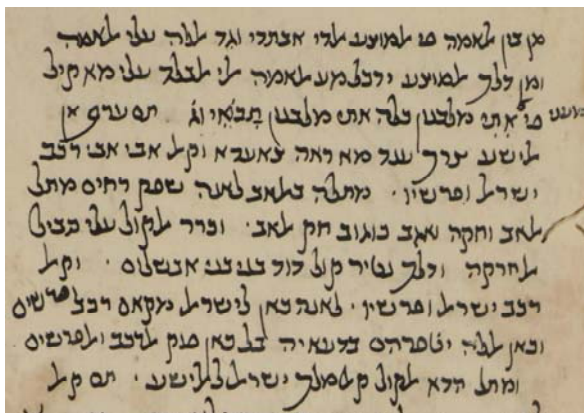


Рис. 7. Рукопись С 38, фрагмент. Л. 19а, строки 1–10. ИВР РАН

Fig. 7. MS C 38, fragment. F. 19r, lines 1–10. IOM RAS



В итоге можно сказать, что палеография рукописей данного мастера, а именно его способ начертания всех графем, вне зависимости от региона создания рукописи (!), не меняется. Что египетский, что палестинский, что дамасский памятник имеют идентичный палеографический анализ и итоговое описание графем. На основании этого описания, как и в предыдущем случае с многотомником, нам удалось восстановить авторство списков С 36 и С 39 как частей еще одного многотомного сочинения. Йосеф аз-Зухуми создает крупного размера (в среднем 27×18 см) несколько томов тафсиров Яфета ха-Леви для Моше Александрийского (евр.-араб. מוֹשֶׁה אֶלְכַנְדְּרִי), имя которого фигурирует в «титულных листах» кодексов С 38 (Л. 1а) и С 39 (Л. 2а). Все три рукописи являются фрагментами многотомника:

- [неизвестный, пропущенный том];
- «Вторая часть комментария на книгу Самуила» (С 39; в русскоязычной христианской традиции Цар I 20:4 — Цар II 5:25; на Л. 2а: אֲלָגוּ אֶלְתַּאֲנִי מִן שֵׁרָר סֵפֶר שְׂמוּאֵל);
- первая часть книг Царей (С 36; до Цар III 21:28, титул утрачен);
- «Вторая часть комментария на книгу Царей» (С 38; от Цар III 21:28 и до конца Цар IV; на Л. 1а: אֲלַנְצָה אֶלְתַּאֲנִי מִן שֵׁרָר סֵפֶר מַלְכִּים).

Таким образом, в 1460 г. (по колофону С 38), вероятнее всего, также в Каире (см. выше про А 143) писец Йосеф аз-Зухуми трудился над многотомным комментарием Яфета ха-Леви по заказу одного владельца, от работ которого нам удалось восстановить в ИВР РАН только три тома. Любопытно, что последующими владельцами рукописей оказалась та же семья Фируз, о чем сообщают владельческие надписи в рукописях. Более того, на титуле рукописи С 36 сообщается, что Авраам Фируз купил кодекс у «своего двоюродного брата» Овадии Фируза, а это значит, что выше, в описании династии Фируз, нам не хватает еще одного представителя семьи, который был бы средним поколением между Даниэлем Фирузом и Авраамом Фирузом.

Вероятно, частью того же (?) многотомника являются еще два памятника — рукописи С 41 и С 72. Как минимум у последующих владельцев — снова у семьи Фируз (!) — они были одеты в единые переплеты и выровнены по единой высоте и ширине. Это списки части книги Второзакония (Втор 11:26–25:19 и 26:1–34:12) [Гинцбург, №№ 328–329], выполненные в 1825 г. по Селевкидской эре (=1514 г. н. э.) писцом по имени Йехуда бен Давид бен Авраам, «известным как» ибн ан-Накаш (евр.-араб. יהודה בן דוד בן אברהם הנודע באבן) (С 41, Л. 266а). Безусловно, изначально эти два тома представляли собой самостоятельный список тафсира и никак не сочетались с рукописями Йосефа аз-Зухуми, написанными почти за 60 лет до этого. Однако, возвращаясь к выдвинутой выше второй теории формирования многотомников Даниэлем Фирузом, мы имеем дело с комплектацией его библиотеки — или единого многотомного сочинения в рамках библиотеки как минимум — из разных рукописей, которые он мог заполучить себе в собрание. Поэтому сегодня, по-видимому, нам снова следует воспринимать все описанные выше тома как части условно-единого многотомника.



С точки зрения кодикологии все рукописи с литерой «С» в шифре в настоящей статье имеют одинаковые исходные данные: бумага средней толщины, белесая, с видимыми линиями верже и понтюзо. Палеографически работы последнего мастера, ибн ан-Накаша, также вторят палеографии аз-Зухуми. На рис. 8 представлен фрагмент его работы, и большая часть описания способов начертания графем может быть применена к его почерку. В колофоне кодекса С 41 указан Иерусалим как место создания рукописи (Л. 265б, строка 4), поэтому можно достоверно утверждать, что оба последних писца были воспитаны в рамках единой школы переписчиков арабоязычного региона рубежа XV–XVI вв.

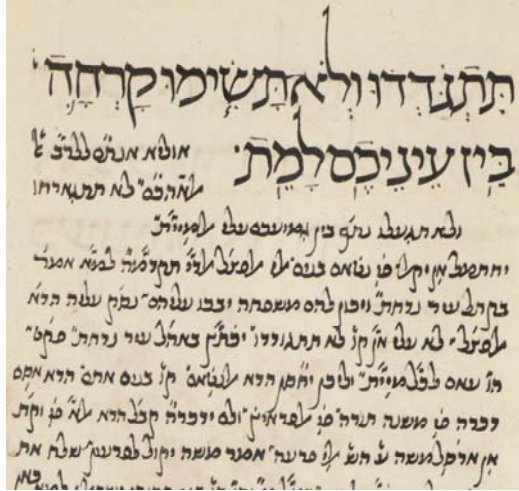


Рис. 8. Рукопись С 41, фрагмент. Л. 39б,  
строки 1–10. ИВР РАН

Fig. 8. MS C 41, fragment. L. 39v,  
lines 1–10. IOM RAS

\* \* \*

Подводя итог, автор приходит к выводу, что рассмотренные рукописи, будучи столь разными по времени и месту происхождения, являются отражением всего еврейского рукописного Средневековья в личной библиотеке семьи Фируз в XVII в. Большая часть кодексов относится к единому многотомному сочинению примерно XIII в., а, значит, и первая — единственная из рассмотренных здесь памятников, не имеющая объединения ни с одним другим кодексом — рукопись 1198 г. Авраама бен Амрама может восприниматься как «предтеча» этому многотомнику: она создана в тот же период, в рамкой той же школы палеографии и с теми же кодикологическими данными, что и основное средневековое «ядро» многотомника. Второй условный многотомник, состоящий из трех кодексов 1460 г. и двух рукописей 1514 г., но так или иначе потенциально связанных между собой в библиотеке Даниэля Фируза, завершает хронологически весь период Средневековья.

С точки зрения палеографии и кодикологии все рассмотренные рукописи оказались яркими представителями еврейской письменной культуры, сформировавшейся в арабоязычном регионе Востока в Средние века. Ни одна из рукописей не являет собой самостоятельный источник Нового времени — только фрагменты многотомника, написанные Даниэлем Фирузом, могут (и должны, на взгляд автора настоящей статьи) быть восприняты как памятники продолжения той самой рукописной традиции в Новое время.



В статье удалось через сравнительный анализ палеографии и кодикологии кодексов восстановить авторство работ нескольких переписчиков и проследить их потенциальную взаимосвязь между собой. Помимо этого, рукописи *sino loco et anno* удалось атрибутировать как фрагменты работы конкретного писца, предложить их датировку и локализацию.

В Институте хранятся и другие материалы, относящиеся к библиотеке семьи Фирузов, поэтому через изучение их собрания при дальнейшей работе автор планирует до определенной степени восстановить картину интеллектуального наследия караимов и их образа мысли, вероятнее всего, в Сирии в XVII веке. Помимо этого, так как Даниэль Фируз сам являлся переписчиком и тем самым формировал письменную культуру еврейского мира на Ближнем Востоке, присутствие или же отсутствие в его библиотеке определенных кодексов может помочь в изучении вопроса, какие средневековые памятники оставались в веках, ценились, продавались и покупались евреями разных диаспор, и как рукопись как объект материальной культуры циркулировала в еврейской (как минимум караимской) среде.

#### Список литературы / References

1. *Азиатский Музей — Институт восточных рукописей РАН: путеводитель*. Отв. ред. И. Ф. Попова. М.: Изд-во восточной литературы, 2018 [*Asian Museum — Institute of Oriental Manuscripts, RAS: Guidebook*. Ed. I. F. Popova. Moscow: Vostochnaya literatura, 2018 (in Russian)].
2. Белкина Е. М. Между Средневековьем и Новым временем: датировка нескольких фрагментов еврейско-персидской рукописи (С40 Евр. фонда ИВР РАН). *Ориенталистика*. 2021. Т. 4. № 5. С. 1219–1237 [Belkina E. M. Medieval or Early Pre-Modern? Dating Several Fragments from a Judeo-Persian Manuscript (C40 Hebrew, the IOM RAS). *Orientalistica*. 2021;4(5):1219–1237 (in Russian)]. DOI: 10.31696/26187043-2021-4-5-1219-1237.
3. Гинцбург И. И. *Каталог еврейских рукописей СПбФ ИВ РАН*. Мемориальное издание. Нью-Йорк — Париж: Изд-во Норман Росс, 2003 [Gintsburg I. I. *Catalog of Jewish Manuscripts in the Institute of Oriental Studies*. Memorial Edition. New York — Paris: Norman Ross Publishing Inc., 2003 (in Russian)].
4. Якерсон С. М. *Еврейская средневековая книга: кодикологические, палеографические и книговедческие аспекты*. М.: РГГУ, 2003 [Iakerson S. M. *Jewish Medieval Book: Codicology, Palaeography and Bibliology*. Moscow: The Russian State Univ. for the Humanities, 2003 (in Russian)].
5. Якерсон С. М. *Озар Сефарад — Сефардская сокровищница. Сефардская книга X–XV вв. От рукописной к печатной традиции*. Учебно-методическое пособие для студентов СПбГУ, обучающихся по направлению «Востоковедение и африканистика». СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2015 [Iakerson S.M. *Ozar Sepharad — Sephardic Treasury. Sephardic Books from the Tenth to the Fifteenth Century. From Manuscripts to Printed Books*. Manual for the Students of Hebrew Studies. Saint-Petersburg: Faculty of Philology St. Petersburg State University, 2015 (In Russian)].



6. Beit-Arie M. Hebrew Codicology. *Comparative Oriental Manuscript Studies: An Introduction*. Ed. A. Bausi, P. G. Borbone et al. Hamburg: COMSt; 2015, pp. 54–55, 208–234. DOI: 10.1353/mns.2016.0004.
7. Beit-Arie M. *Hebrew Codicology: Historical and Comparative Typology of Medieval Hebrew Codices based on the Documentation of the Extant Dated Manuscripts until 1540 using a Quantitative Approach*. Jerusalem — Hamburg: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 2021. DOI: 10.25592/uhhfdm.9348.
8. Ha-Diyun. Baruch 'E. et al. *Pe'amim: Studies in Oriental Jewry*. No. 1, 1979, pp.52–57(inHebrew).—Availablefrom:<http://www.jstor.org/stable/23421971> (accessed: 07.11.2023).
9. Olszowy-Schlanger J. Early Babylonian 'documentary' script: diplomatic and palaeographical study of two Geonic letters from the British Library Cairo Genizah Collection. *Manuscripts hébreux et arabes: Mélanges en l'honneur de Colette Sirat*. Turnhout: Brepols, 2014, pp. 177–195. DOI: 10.1484/M.BIB.1.102091.
10. *Prophetarum posteriorum Codex Babylonicus Petropolitanus*. Ed. H. L. Strack. Petropoli: Editio Bibliothecae Publicae Imperialis, 1876.
11. *Specimens of Mediaeval Hebrew Scripts*. Vol. I: *Oriental and Yemenite Scripts*. Comp. by M. Beit-Arie, E. Engel, A. Yardeni. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1987.
12. *The Leningrad Codex*. A Facsimile Edition. Ed. by D. N. Freedman, A. B. Beck, J. A. Sanders. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1998.
13. Yardeni A. *The Book of Hebrew Script: History, Paleography, Script Styles, Calligraphy & Design*. Delaware: Oak Knoll, 2003.

#### Информация об авторе

**Белкина Екатерина Максимовна** — младший научный сотрудник Отдела рукописей и документов Института восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия; [belkinakat@gmail.com](mailto:belkinakat@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-2592-8679>.

#### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

#### Информация о статье

Статья поступила в редакцию 29.11.2023; одобрена рецензентами 15.01.2024; принята к публикации 20.01.2024; опубликована 20.03.2024.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

#### Information about the author

**Ekaterina M. Belkina** — Junior Research Fellow of the Department of Manuscripts and Documents, Institute of Oriental Manuscripts RAS, St. Petersburg, Russia; [belkinakat@gmail.com](mailto:belkinakat@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-2592-8679>.



ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Белкина Е. М. Писцы, заказчики, владельцы тафсиров Яфета ибн Али ха-Леви  
*Ориенталистика*. 2024;7(1):118–136

### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

### Article info

The article was submitted 29.11.2023; approved after reviewing 15.01.2024;  
accepted for publication 20.01.2024; published 20.03.2024.

The author has read and approved the final manuscript.



**HISTORY OF THE EAST**  
**Historiography, source critical studies,**  
**historical research methods**  
**ИСТОРИЯ ВОСТОКА**  
**Историография, источниковедение, методы**  
**исторического исследования**

Научная статья

Исторические науки

УДК 091

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-137-150>

**Колофон арабо-мусульманской рукописной книги**

Хизри Гаджиевич Алибеков

*Институт истории, археологии и этнографии,*

*Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН, г. Махачкала, Россия,*

*alibekovkhizri@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-3118-1153>*

*Аннотация.* Статья посвящена исследованию важному компоненту арабской рукописной книги — колофону. Несмотря на существенную ценность колофона, прежде всего, как источника информации о самом манускрипте, он еще не становился объектом отдельного исследования в российском востоковедении. Более того, данная тема получила освещение у зарубежных исследователей лишь в последние десятилетия. В этой работе исследуется история возникновения феномена колофона в арабской рукописной традиции. На основе работ других исследователей и собственных изысканий в области арабских манускриптов Дагестана, хранящихся в различных государственных и частных коллекциях, автор выделяет 8 основных компонентов колофона. Установлено также, что примерно с XIV–XV вв. в арабской рукописной традиции негласно складываются определенные стандарты по внешнему оформлению колофона, который, как правило, представал в форме треугольника с острым концом вниз. Такая форма символизировала завершение текста сочинения.

*Ключевые слова:* колофон; арабская рукопись

*Для цитирования:* Алибеков Х. Г. Колофон арабской рукописной книги. *Ориенталистика*. 2024;7(1):137–150. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-137-150>.



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

© Алибеков Х. Г., 2024

© Ориенталистика, 2024



## The colophon in Arab Islamic manuscripts

Khizri G. Alibekov

*Institute of History, Archeology and Ethnography, Dagestan Federal Research Center of RAS, Makhachkala, Russia, alibekovkhizri@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-3118-1153>*

**Abstract.** The article deals with the way of how the termination of Arabic (and more widely Islamic) text was indicated in writing. This part of the written text is commonly known as colophon. Author argues that the Islamic colophon has never been an research subject among the Russian Asiatic orientalists. However, the researchers in the Middle East and Western Europe already provided some important information. The article offers a history of colophon, some textual illustrations of its most common types with particular analysis of the colophons found in the Daghestani manuscripts. The author identifies there eight most significant components of this piece of handwritten book. The “standards” of the colophon composition did never remain as such. The canon of the colophon spontaneously developed around the 14<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> cent. Visually the colophon was frequently written in the form of a triangle.

**Keywords:** colophon; Arabic manuscript

**For citation:** Alibekov Kh. G. The colophon in Arab Islamic manuscripts. *Orientalistica*. 2024;7(1):137–150. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-137-150>.

### Вступление

Колофон (от др.-греч. вершина, завершение, венец) — это текст на последней странице рукописной или литографированной книги, в котором сообщаются сведения о названии сочинения, имени автора и (или) переписчика, времени переписки, месте и обстоятельствах переписки, а также сведения другого характера. Таким образом, колофон является важным и порой единственным источником информации об истории и процессе создания манускрипта.

Актуальность темы исследования обусловлена тем фактом, что колофоны на арабо-мусульманских манускриптах все еще недостаточно исследованы отечественными востоковедами. В зарубежной исторической науке данная тема получила освещение лишь в последние годы. Таким образом, дальнейшие изыскания в этой области приобретают особое значение, так как колофоны нередко предоставляют исследователям рукописных памятников важную и полезную информацию.





### Историографический очерк

Одним из первых, кто написал статью об истории колофона арабской рукописи, был турецкий исследователь Рамазан Шешен. В 1997 г. исследование Р. Шешена на французском языке было опубликовано в сборнике «Ближневосточные писцы и рукописи» [Şeşen, 1997, p. 189–221]. В 2009 г. его исследование было переведено на арабский язык и опубликовано в «Журнале Института арабских рукописей» [Şeşen, 2009, p. 143–186], благодаря чему с замечательной работой автора ознакомился более широкий круг читателей. Известный французский специалист в области кодикологии и палеографии Франсуа Дерош в монографии «Руководство по кодикологии рукописей на арабском языке» [Déroche, 2000], посвятил отдельный параграф колофонам арабских рукописей. В 2005 г. эта его работа была опубликована на арабском языке [Déroche, 2005]. В 2009 г. канадский ученый Адам Гачек также посвятил колофонам отдельный параграф в своей книге «Арабские рукописи: путеводитель для читателей» [Gacek, 2009].

Более обстоятельное исследование колофонов, опубликованное в 2013 г. в виде статьи «Колофон в арабских рукописях. Феномен без имени» в «Журнале исламских манускриптов» принадлежит авторству немецкой исследовательницы Розмари Кириг-Цохе [Quiring-Zoche, 2013, p. 49–81]. В 2018 г. иракский ученый Мухаммад Азиз ал-Вахид также опубликовал статью о колофонах в «Журнале арабского научного наследия» [Al-Waheed, 2018, p. 605–630].

Наконец, в 2021 г. египетский исследователь Йусри Абд ал-Хамид ас-Са'дави издал свою магистерскую диссертацию в виде монографии «Колофон в арабской рукописи» [al-Sa'dawy, 2021], в которой довольно подробно исследуется данная тема.

Некоторые исследователи писали о колофонах в связи с исследованием смежной или более широкой тематики. Так, в 2019 г. была опубликована статья американского ученого Исмаила Пунавала «Вклад исмаилитских колофонов в дискуссию о зарождении и становлении арабской рукописной традиции» [Roopawala, 2019]. Статья посвящена обзору колофонов исмаилитских рукописей, большей частью из Йемена и Индии, и выявлению некоторых общих и отличительных свойств между суннитской и исмаилитской рукописными традициями. В другой статье «Топонимика в колофонах и глоссах к йеменским рукописям» [Rauch, 2022] немецкого исследователя Кристофа Рауха через колофоны исследуются ряд географических объектов Йемена.

В 2023 г. в США был издан сборник статей, посвященных колофонам манускриптов, создававшихся в различных культурах: от цивилизаций Древнего мира до государств позднего Средневековья. В этой монографии под названием «Литературные фрагменты: колофоны в пространстве и времени» собраны статьи ученых из разных стран мира, в числе которых пять статей — о колофонах арабо-мусульманских манускриптов:

1. Статья иранского исследователя Хамида Бохлула в соавторстве с немецким ученым Соней Брентжес рассматривает колофоны арабских и персидских манускриптов по математическим и смежным с ними наукам [Bohlul, Brentjes, 2023].



2. В работе немецкого ученого Виктора де Кастро Леона исследуются три колофона тунисского географа и астронома Али б. Ахмада ал-Шарафи (ум. около 1592) [Castro Leon, 2023].
3. Коллективное исследование британского ученого Редвана Карима и вышеупомянутого Йусри ал-Са'дави посвящено стилистическим особенностям колофонов арабо-мусульманских манускриптов, созданных в IX в. В данной работе колофоны также рассматриваются в качестве источника по биографиям переписчиков этого периода [Karim, Elseadawy, 2023].
4. Статья американской исследовательницы Шивы Михан анализирует колофоны персидского каллиграфа Мавлана Азхара (ум. 1475), действовавшего в Тимуридском эмирате [Mihan, 2023].
5. В коллективной работе британского исследователя Аслишо Курбониева и бельгийского ученого Говарда Ван Ден Босча на основе двух колофонов исследуется интеллектуальная история ранних ильханидов [Qurboniev, Van Den Bossche, 2023].

Среди отечественных востоковедов А. Б. Халидов один из первых затронул тему колофонов в своей монографии, правда в самых общих чертах [Халидов, 1985, с. 157–158]. Также необходимо упомянуть О. М. Ястребову, которая выделила отдельный параграф о колофоне персидской рукописи в своей статье «Персидская рукописная книга», опубликованной в 2015 г. в коллективной монографии под редакцией М. С. Пелевина [Рукописная и ксилографическая книга..., 2015]. В статье отдельным параграфом разбирается колофон персидской рукописи. И хотя исследование касается лишь персидских колофонов, все же оно имеет важное значение для понимания общих процессов возникновения и развития рукописной традиции на мусульманском Востоке.

Дагестанским колофонам арабских и арабографических рукописей посвящен небольшой параграф в монографии «Книжная культура Дагестана» А. А. Исаева в соавторстве с Дж. А. Сагидовой. В нем дается небольшой обзор колофонов литографированных рукописей, изданных в дагестанских типографиях в начале XX в. [Исаев, Сагидова, 2008, с. 150–155].

Вышеприведенный историографический обзор показывает, что отечественные публикации, посвященные изучению колофонов арабо-мусульманских манускриптов все еще очень немногочисленны. Надеюсь, что настоящая статья внесет существенный вклад в это направление.

### **История формирования колофона на арабском Востоке**

Несмотря на наличие огромного количества колофонов в арабских рукописях и тот факт, что написание колофона к рукописи стало чуть ли не формальной обязанностью переписчика, в арабо-мусульманской рукописной традиции не появился конкретный технический термин, которым бы именовался именно колофон. Конец манускрипта обозначался различными терминами, такими как: *хатм*, *тахтима*, *ахир ал-китаб*, *зайл*, *кайд ал-фараг*, *хард* (или *джард*) *ал-матн*. Последнее наименование — *хард ал-матн* — лишь в конце XX в. вошло в терминологию сравнительно молодой арабской кодикологии в качестве обозначения колофона



Ученые высказывали разные мнения относительно того, когда зародилась традиция написания колофонов в арабских рукописях. Согласно Р. Шешену, первые колофоны появились еще во времена Омейядов (661–750). Он утверждает, что введение в 16 г. по хиджре мусульманского лунного календаря в качестве официального, быстрое осознание мусульманской общиной важности истории и хронологии и раннее появление государства как института сыграли важную роль во введении колофонов в часть рукописной традиции. В качестве подтверждения он привел множество примеров из жизни сподвижников Пророка, которые фиксировали свои договоры и письма датой по хиджре. К примеру, по сообщению ат-Табари, в конце договора, заключенного между Халидом бин ал-Валидом и жителями Хиры было написано: «[Договор] записан в раби' ал-аввал 12 года» [Şeşen, 2009, p. 144]. Также согласно ат-Табари, в договоре между халифом Умаром бин ал-Хаттабом и жителями Иерусалима было записано: «Свидетелями этого [договора] являются Халид бин ал-Валид, Амр бин ал-Асс, Абд ар-Рахман бин Авф и Муавийа бин Абу Суфйан. Записано в 15 году» [Şeşen, 2009, p. 144]. Таким образом, Р. Шешен приходит к выводу, что вышеуказанный формат, т. е. датировка и упоминание имени писца в письмах и соглашениях, послужил образцом для колофонов рукописей.

Однако, как отмечает Р. Кириг-Цохе, самые ранние арабские рукописи с датировкой, сохранившиеся на сегодняшний день, относятся к III / IX вв. и имеют довольно примитивную форму колофона. Так, самой ранней рукописью на бумаге считается список сочинения *Гариб ал-хадис* Абу Убайда ал-Касима б. Салам ал-Харави (ум. в 224 / 838 г.). Колофон этой рукописи, хранящейся в библиотеке Лейденского университета, гласит:

آخر الكتاب  
صلى الله على محمد وسلم كثيرا فرغ منه في ذى القعدة من سنة ثنتي  
وخمسين ومائتين

«Конец рукописи. Да благословит и приветствует Аллах многократно Мухаммада! Завершилась [переписка] в [месяц] зу-л-ка'да двести пятьдесят второго года (ноябрь–декабрь 866 г.)» [Quiring-Zoche, 2013, p. 50–51]. Колофон другой рукописи с одноименным названием, но принадлежащей авторству известного богослова и лингвиста Ибн Кутайбы ад-Динавари (ум. в 276/889) представлен в следующем виде:

تمت الكتاب والحمد لله كثيرا وصى الله على محمد النبي وآله وسلم كثيرا وكتبه ببغداد في المحرم سنة  
تسع وسبعين ومائتين

«Завершилась книга. Многократная хвала Аллаху! Да благословит и приветствует Аллах многократно Пророка Мухаммада и его семью! Это переписано в Багдаде в [месяц] мухаррам двести семьдесят девятого года (апрель 892 г.)» [al-Sa'dawu, 2021, p. 320].

В рукописи *Масаил Ахмад бин Ханбал*, хранящейся в Дамаске в известной библиотеке Захирийа, колофон сообщает следующее:

تمت المسائل وسمعتها في شهر ربيع الأول من شهر سنة ست وستين ومائتين وصى الله على سيدنا  
محمد وعلى آله وسلم



«Завершился “ал-Масаил”. Мы слушали его содержание в месяц раби’ ал-аввал двести шестьдесят шестого года (ноябрь-декабрь 879 г.). Да благословит и приветствует Аллах нашего господина Мухаммада и его семью» [al-Sa’dawu, 2021, p. 321].

Эти примеры самых ранних колофонов в арабо-мусульманской рукописной традиции показывают, что уже в III / IX вв., несмотря на некоторую примитивность, колофоны уже имели нечто наподобие шаблона:

- фиксация завершения переписки;
- восхваления Богу и благословения в адрес пророка Мухаммада;
- дата переписки.

Во втором примере упоминается также место переписки, а в третьем примере сообщается о слушании содержимого рукописи. В ранний период ислама манускрипт зачастую переписывался под диктовку шейха или даже автора сочинения.

В рукописи III / IX в. из пергамента, хранящегося в Стамбуле и представляющего собой сочинение *ал-Ма’сур фи ма иттафака лафзуху ва ихталафа ма’наху* Абу ал-’Амайсала ал-А’раби (ум. в 240/854 г.), колофон снабжен уже более информативными сведениями:

تم الكتاب المأثور عن أبي العميتل الأعرابي الشاعر صاحب عبد الله بن طاهر. وكتب أبو الجهم وهو يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله عليه الصلاة والسلام، في شهر ربيع الآخر من سنة ثمانين ومائتين

«Завершилась книга *ал-Ма’сур* Абу ал-’Амайсала ал-А’раби, поэта и спутника Абдуллаха бин Тахира. Переписал [это] Абу ал-Джахм, и он свидетельствует, что нет бога кроме Аллаха и что Мухаммад — Посланник Аллаха, ему благословения и приветствия. В месяц раби’ ал-ахир двести восьмидесятого года (июнь-июль 893 г.)» [Şeşen, 2009, p. 147–148].

Вместо восхваления Бога, в колофоне приводятся название сочинения, имя автора с некоторой информацией о его деятельности, имя переписчика, свидетельство веры (*шахада*) переписчика и дата переписки.

Приобретение колофонами в III / IX в. некоторых единичных стандартов оформления может указывать, что сама традиция написания колофонов в арабской письменности могла зародиться как минимум веком раньше.

С конца III–IV в. по хиджре (вторая половина IX–X в.) в колофоны добавляется все больше сведений, связанных с сочинением, автором, переписчиком, заказчиком переписки, а также и с самим списком и т. д. В последнем случае чаще всего упоминался протограф рукописи, с которого она была не только переписана, но и сверена с ним. Также часто упоминался шейх (учитель) переписчика, под руководством которого был переписан манускрипт. Очевидно, что этим переписчик хотел придать своему списку большую значимость через авторитет протографа или известного шейха. Дело доходило до того, что иногда переписчик намеренно не упоминал ни своего имени, ни времени переписки, а лишь протограф — для того, чтобы сбить с толку читателя и внушить ему, что рукопись является более древней.

В редких случаях датировка переписки в колофонах привязывается к некоему важному событию, произошедшему на момент завершения рукописи, — это могли быть войны, конфликты, эпидемии, политические изменения



и т. д. Такие колофоны представляют наибольший интерес в качестве исторического источника, особенно если они принадлежат регионам, средневековая история которых изучена плохо.

Колофон не является обязательным элементом рукописи, то есть нередко он вообще отсутствует. Колофон может быть написан либо самим автором сочинения (такие колофоны часто представляют собой неотъемлемую часть манускрипта и повторяются из списка в список), либо же колофон бывает составлен переписчиком. Известно, что многие состоятельные авторы еще в ранние века держали у себя штат рабов или слуг, занимавшихся перепиской их трудов. Позже количество переписчиков сильно увеличилось, и они стали представлять собой одну из самых влиятельных гильдий средневекового мусульманского общества.

### Основные компоненты, входящие в колофон

Со временем колофон приобрел свой шаблон, состоящий, как правило, из следующих компонентов:

#### 1. Фиксация завершения переписки

Для обозначения конца переписки в колофоне использовалось множество глаголов и отглагольных имен (*масдар*). Самые распространенные из них: *тамма* (*таммам*), *атамма* (*итмам*), *хатама* (*хатм*, *хитам*), *ихтатама* (*ихтитам*), *анха* (*инха*'), *интаха* (*интиха*'), *наджиза* (*наджз*, *наджаз*), *камала/камала* (*камал*), *акмала* (*икмал*), *фарага* (*фараг*), *фаррага* (*таффриг*), имеющие общее значение — «завершил, закончил». Другие часто употребляемые глаголы обозначают не факт завершения, а факт переписки, как *катаба* (*китаба*), *насаха* (*насах*, *насаха*), *накала* (*накл*), *наммака* (*танмик*), *харрара* (*тахрир*). Каждый из вышеприведенных в круглых скобках *масдаров* также мог использоваться в сочетании с одним из следующих глаголов: *кана*, *вака'а*, *вафака*, *иттафака*, *хасала*, *тахаййа'а*, *садафа*, *таййассара*, *хакама*, *ташаррафа* [Gasek, 2009, p. 75]. К примеру, *кана ал-фарагу мин насхи хаза ал-китаб...* («была завершена переписка этой книги...»), или *иттафака ал-ихтитаму хазихи ар-рисалати* («завершение этого сочинения выпало...»). При этом, переписчик использовал эти выражения, как правило, в третьем лице. Иногда колофон начинается со слов *хаза ахиру мин* («это последнее из...»). В таком случае чаще всего упоминается и название сочинения [Déroche, 2005, p. 472]: к примеру, *хаза ахиру мин ал-Минхадж* («это конец [книги] “ал-Минхадж”»). В случаях использования глаголов, выражающих факт переписки (*катаба*, *насаха*, *накала*, *харрара*, *наммака*), часто используются также нарицательные имена, обозначающие рукописную продукцию, как *китаб* (книга), *рисала* (сочинение, послание), *мусаннаф* (произведение), *муаллаф* (сочинение), *джуз'* (часть), *дафтар* (журнал), *джилд* (том) и т. д. К примеру, *насаха хазизи ар-рисалата* («переписал это сочинение...»).

#### 2. Вознесение хвалы Аллаху и благословений Пророку

В мусульманской рукописной традиции сложилось правило начинать и завершать книги словами, возносящими хвалу Аллаху и испрашивающими у Аллаха благословения пророку Мухаммаду. Первое называется *хамдалой*



(вариант — *тахмид*), второе — *салаватом*. В рукописную традицию эта практика перешла из устной, согласно которой мусульманские проповедники и богословы начинали свои выступления *хамдалой* и *салаватом*. Данная практика лишь частично взята из хадисов пророка Мухаммада. В одном из хадисов сообщается: «Любое важное дело, начатое без хвалы Аллаху, будет не благодатным» [Ibn Hibban, 1993, p. 173]. О чтении *салавата* — до и после устных выступлений или написания книг — ничего не сообщается в хадисах.

Переписчик по завершении работы в первую очередь, как и подобает благочестивому мусульманину, выражал благодарность Богу и отмечал, что труд был закончен благодаря Божьей помощи и милости. В связи с этим *хамдала* — один из самых распространенных элементов колофона. Переписчик часто мог пренебречь любым из остальных элементов, но *хамдала* считалась почти обязательным правилом. *Хамдалу*, как правило, переписчики привязывали к первому элементу колофона, например, *тамма бихамдиллах...* («завершено с хвалой Аллаху...» или «конец, хвала Аллаху!»).

### 3. Название сочинения и (или) имя автора сочинения

Чаще всего переписчик приводил названия сочинений в сокращенном виде, ограничиваясь на первом или на первых двух словах названия<sup>1</sup>. В некоторых случаях вместо названия упоминался либо вид рукописной продукции (*китаб*, *рисала*, *мусаннаф*, *муаллаф*, *джуз'*, *дафтар*), либо жанр (*мукаддима*, *мухтасар*, *шарх*, *хашийя*, *тахзиб*).

Реже названия сочинения упоминалось имя автора, но всегда с названием или описанием произведения. Имя автора часто сопровождалось многочисленными и вычурными эпитетами и похвалой. После имени, как правило, следовала мольба переписчика за автора. Эта мольба иногда может являться ценным историческим источником по датам жизни тех или иных персоналий, поскольку, если автор был жив на момент переписки, то в мольбе просилось даровать ему долгих лет жизни, благополучия, здоровья и т. д. Таким образом, в случае отсутствия сведений о дате смерти автора, определить приблизительное время его жизни может помочь колофон. В более поздней период в дагестанских манускриптах имя автора иногда использовалось вместо названия сочинений.

### 4. Имя переписчика

Переписчик чаще всего отмечал свое имя в колофоне в полном виде. При этом для переписчиков вошло в правило перед своим именем упомянуть как ряд уничижительных атрибутов, таких как бедный (*факир*), ничтожный (*хакир*), презренный (*залил*), слабый (*да'иф*), пыль под стопами (*тураб ал-акдам*) и т. д., так и выразить свое положение перед Богом: «нуждающийся в милости Аллаха», «надеющийся на прощение Аллаха» и т. д. Вместе с именем приводилась и *нисба*, указывавшая на происхождение переписчика, а также прозвище (*лакаб*) или тектоним (*кунья*). Очень часто в самом начале имени указывалось средство переписки, как «*би йади* (*'ала йади*) / рукою такого-то»,

<sup>1</sup> Подробнее об особенностях названий арабо-мусульманских сочинений см.: [Сериков, 2014].





«би хатти / почерком такого-то», «би банани / кончиками пальцев такого-то», «би калами / каламом такого-то» и т. д.

### 5. Датировка переписки

Датирование переписки — это один из самых ранних элементов колофона. Подавляющее большинство арабских манускриптов датируются по мусульманскому летоисчислению. Иногда встречаются рукописи, в зависимости от региона мусульманского мира, в которых датирование дублируется и по другим летоисчислениям — по иранскому, григорианскому, коптскому, юлианскому и другим календарям. Чаще всего даты писались словами, реже цифрами. Полная датировка состоит из пяти компонентов: (1) время дня или ночи, (2) день недели, (3) день, ночь или декада месяца, (4) название месяца или праздника, (5) год. Но во многих колофонах те или иные компоненты датировки отсутствовали, особенно число и месяц. Самым распространенным компонентом датировки является год переписки, который, чаще всего, обозначался арабским *санат*, а реже словом *'амм*. Последнее слово часто использовалось в странах Магриба [Déroche, 2005, p. 475]. Время дня или ночи определялось положением солнца, посредством которого также определялись времена для мусульманских молитв. Времена дня и ночи обычно выражались следующими словами: «шафак / первый час ночи», «сабах, субх или фаджр / последний час ночи», «шурук / первый час дня», «духа или дахиййа / утро, до полудня», «зухр или заввал / полдень, обед», «аср / после обеда, предзакатное время», «гуруб / последний час дня, время после захода солнца», «'иша' или 'ашиййа / поздний вечер, ночь» [Gasek, 2009, p. 83–84].

Для обозначения первого или последнего дня месяца также использовались специальные слова, такие как *гурра* (первое число месяца) и *салх* (последнее число месяца). Для датировки переписчик мог использовать и специальный метод через определения прошедших (*ал-тарих би ал-мади*) или оставшихся (*ал-тарих би ал-баки*) дней месяца. В первом случае использовались слова *мада* («прошло») и *хала* (букв. «освободилось»). Во втором случае — слово *бакиййа* («осталось»). Каждое слово говорило о количестве дней — прошедших или оставшихся в месяце [Gasek, 2009, p. 84]. К примеру, *насаха фи ал-'ишрин лайла халат (мадат) мин шахр раджаб / переписано в 20-ю ночь месяца раджаб, и насаха фи ал-'ишрин лайла бакиййат фи шахр раджаб / переписано в 10-ю ночь раджаба*.

Мусульманские месяцы часто сопровождаются определенными эпитетами или прозвищами, характерными именно для того или иного месяца. Так, седьмой месяц мусульманского календаря раджаб, согласно мусульманской традиции, называют отдельным, одиночным (*раджаб ал-фард*) из-за того, что он изолирован, отделен от трех других следующих друг за другом священных месяцев: *зул-ка'да*, *зул-хиджжа* и *мухаррам*. Исследователю важно знать, какие именно атрибуты используются в отношении тех или иных месяцев, поскольку это помогает определить название месяца в колофоне, в случае если оно не читабельно. В османский период месяцы в колофоне часто приводились в виде аббревиатур [Gasek, 2009, p. 85]. В этот же период многие арабские колофоны датируются по абджадийе (*хисаб ал-джуммал*) — специальной системе обозначения чисел с помощью арабских букв [Şeşen, 2009, p. 171]. Стоит отметить,



что системы абджадийи в западной и восточной части мусульманского мира немного отличаются [al-Sa'dawy, 2021, p. 252–255].

Датировалось не только завершение рукописи, но иногда и начало переписки. Во многих случаях, когда переписчик упоминает в колофоне протограф с датой его завершения, отсутствует дата завершения его списка. Это связано либо с тем, что датировка рукописи была пропущена случайно, либо переписчик не посчитал это нужным, либо же он намеренно хотел ввести читателя в заблуждение, чтобы придать своему списку большую аутентичность.

#### 6. Место переписки

Еще один компонент колофона — упоминание места переписки, которым, как правило, выступало учебное и духовное заведение (мечеть, медресе, ханака и т. д.). Для арабских колофонов чаще распространено упоминание ойконимов (городов, столиц), поскольку переписка книг являлась ремеслом городской культуры. Для Дагестана, наоборот, характерно упоминание комонимов (сел, отселков) в виду того, что городов в классическом средневековом понимании в Дагестане было мало. Основными же центрами переписки являлись центры политических образований или союзов общин. Важно понимать, что *нисба* передатчика, выражающая ойконим или комоним — место происхождения или проживания переписчика, вовсе не означает, что переписка была произведена в данном населенном пункте. Об этом мы можем узнать только в том случае, если в колофоне на это указывается прямо. Например: *катабаху фи балда каза* — «он переписал это в таком-то городе» или *насахаху фи кар'йа каза* — «он переписал это в таком-то селе».

#### 7. Мольба переписчика

Завершает текст колофона чаще всего обращение переписчика с мольбой к Богу о прощении грехов, помиловании и т. д. Это один из самых распространенных элементов колофона. Переписывание книг религиозного содержания само по себе считалось богоугодным делом. По этой причине переписчик пользовался возможностью упомянуть молитву за свою душу, чтобы читатели также могли прочитать за него молитву.

#### 8. Фиксация завершения колофона

Последним штрихом в колофоне являются так называемые формулы завершения: (*таммим* — от арабского *тамма* / завершилось; *та'мин* — от арабского *амин* / прими; *тафкит* — от арабского *факат* / довольно, достаточно; *интиха'* — от арабского *интаха* / конец, завершилось), которые обозначались чаще всего в виде аббревиатур: ТМ (تم) или (تمم), МММ (ممم), ААА (|||), ХХХ ((ح ح ح), ХА (ح ه)) и другие формы. Для рукописей из Ирана и Индии больше характерно использование *тафкита*, т. е. проставление арабского слова *факат* (فقط) [Gacek, 2009, p. 76].

\* \* \*

В разных колофонах те или иные перечисленные компоненты чаще всего отсутствовали. Существуют другие элементы колофона, некоторые из них можно назвать шаблонными только для определенного периода или отдель-



ного региона, поэтому они не были включены в вышеприведенный список. К ним относится: упоминание протографа; места и обстоятельств переписки рукописи; упоминание учителей и шейхов переписчика; упоминание заказчика переписки; упоминание лицензии (*иджазы*) переписчика на сочинение; упоминание каких-либо вакуфных актов и договоров купли-продажи манускрипта и т. д.

Помимо шаблона структурного содержания колофонов, сложились также определенные стандарты по их внешнему оформлению. Чаще всего колофон записывался в виде треугольника с узким концом вниз. Такая форма конечного текста рукописи обозначала его завершенность. К тому же это облегчало определение конца одного сочинения и начала следующего, если в одной рукописной книге было несколько сочинений. Помимо треугольной формы, колофон мог быть составлен в самых разнообразных формах и стилях и быть украшен богатым художественным оформлением в виде узоров и орнамента.

Написание колофона в виде треугольника освобождало на странице пространство по обеим сторонам треугольника, которое переписчик, владелец рукописи или другие лица старались заполнить необходимой для них или, по крайней мере, важной информацией. Сюда относятся: заметки об исторических событиях, актовые записи личного или общественного характера, записи о рождении и смерти членов семьи, записи о переезде в целях учебы, различные высказывания мусульманских богословов, молитвы, стихи и многое другое. Таким образом, страница с колофоном становилась одной из главных страниц рукописной книги.

Примечательно, что стандарты оформления и правила относительно содержания колофона в арабо-мусульманском мире складывались негласно и никак официально не регламентировались. В многочисленных произведениях мусульманских ученых, затрагивающих тему правил составления, переписки и оформления книг, о колофонах почти ничего не сказано. Проповедник из Дамаска Абд ал-Басит б. Муса ал-'Алмави (ум. в 981 / 1573 г.) в своем труде о правилах и этических нормах приобретения знаний кратко и скользко упоминает тему правил оформления конца рукописи. Он пишет: «Когда завершится книга или ее часть, то пусть [переписчик] завершит текст восхвалением Бога и благословением Посланника Аллаха, да благословит и приветствует его Аллах. Пусть он завершит их, например, словами “конец первой части” или “... второй части” и уведомит, что “за ней последует такая-то часть”. Это в том случае, если книга не переписана полностью. Если же книга полностью завершена, то следует написать: “Завершилась такая-то книга”. В этом есть много пользы» [al-'Almawī, 2004, p. 255]. Как можно заметить, он ничего не говорит ни о датировании рукописи, ни о том, как именно переписчик должен подписать свое имя, хотя очень подробно пишет о других нюансах переписывания или оформления рукописи. Данное произведение — *ал-Му'ид фи адаб ал-муфид ва ал-мустафид* — представляет собой сокращенную версию (*мухтасар*) другого произведения *ад-Дурр ан-надид фи адаб ал-муфид ва ал-мустафид* Абу ал-Бараката ал-Газзи (ум. в 984 / 1577), являвшегося учителем ал-'Алмави. Ал-Газзи, в свою очередь, взял вышеприведенный текст, как и всю главу, в которой подробно прописываются правила оформления рукописи, из книги



*Тазкира ас-сами' ва ал-мутакаллим фи адаб ал-'алим ва ал-мута'аллим*, принадлежащей перу видного ученого Бадр ад-Дина Ибн Джама'а (ум. в 733/1333 г.).

Тем не менее ни один из них никоим образом не затрагивает тему колофона, если не считать вышеприведенный текст. Причины такого отношения мусульманских ученых к колофону до сих пор не ясны до конца.

### Заключение

Таким образом, колофон в арабском манускрипте появился еще в первые века зарождения мусульманской книжной традиции — IX в. (III в. по хиджре). Тем не менее в арабо-мусульманской литературе о правилах и этике составления рукописей отсутствует конкретный технический термин для обозначения понятия «колофон».

Несмотря на это можно утверждать, что уже в первые века ислама колофон приобрел определенную структурность. Позже содержательная часть колофона обогатилась. Она, как правило, стала представлять в виде восьми основных компонентов. К XIV в. сложились также некоторые общие стандарты по внешнему оформлению колофонов. К этому периоду большинство колофонов записывалось в виде треугольника с острым концом вниз. Такая форма символизировала конец сочинения. Существует множество других форм колофона, однако все они имели общую цель — выделить колофон, как и страницу колофона, в рукописной книге. Тем самым страница с колофоном превратилась в одну из главных, несущих информацию, страниц рукописи.

### Список литературы / References

1. Исаев А. А., Сагидова Дж. А. *Книжная культура Дагестана* Махачкала: Изд. типографии ДНЦ РАН. 2008 [Isaev A. A., Sagidova J. A. *Book culture of Dagestan*. Makhachkala: Publishing House of the Dagestan Scientific Center of the Russian Academy of Sciences 2008 (in Russian)].
2. *Рукописная и ксилографическая книга Востока: очерки кодикологии*. Под ред. М. С. Пелевина. СПб.: Свое издательство, 2015 [*Manuscripts and Woodblock Prints of the East: Essays on Codicology*. Ed. by M. S. Pelevin. St. Petersburg: Svoë izdatel'stvo, 2015 (in Russian)].
3. Сериков Н. И. Почему Ибн ан-Надим взялся за составление *Китаб ал-Фихрист*? *Исследования по Аравии и исламу. Сборник статей в честь 70-летия Михаила Борисовича Пиотровского*. Сост. и отв. ред. А. В. Седов. М.: ГМБ, 2014 [Serikov N. I. Why did Ibn an-Nadim compile his *Kitab al-Fihrist*? *Studies on Arabia and Islam. Collection of articles in honor of the 70th anniversary of Mikhail Borisovich Piotrovsky*. Comp. and resp. ed. A. V. Sedov. Moscow: State Museum of Oriental Art, 2014 (in Russian)].
4. Халидов А. Б. *Арабские рукописи и арабская рукописная традиция*. Отв. ред. О. Г. Большаков. М.: Наука ГРВЛ, 1985 [Khalidov A. B. *Arabic manuscripts and Arabic handwriting tradition*. Rep. ed. O. G. Bol'shakov. Moscow: Nauka; GRVL, 1985 (in Russian)].
5. al-'Almawy, Abd al-Basit. *Al-Mu'id fi adab al-mufid wa al-mustafid*. Maktaba al-sakafa al-diniyay, 2004 [al-'Almawy, Abd al-Basit. *The book reminiscent of*



- the ethics of teacher and student*. Maktaba al-sakafa al-diniyay, 2004 (in Arabic)].
6. al-Sa'dawy, Yusry Abd al-Hameed. *Hard al-matn fi al-makhtut al-arabi*. [Colophon in an Arabic manuscript]. Cairo: Institute of Arabic Manuscripts, 2021 (in Arabic).
  7. Aslisho Qurboniev A., Van Den Bossche G. "A Scholarly Copyist": Early Ilkhanid Intellectual Networks Through the Prism of Two Colophons. *Literary Snippets: Colophons Across Space and Time*. Ed. by G. A. Kiraz, S. Schmidtke. New Jersey: Gorgias Press, 2023, pp. 431–455.
  8. Bohloul H., Brentjes S. Colophons in Arabic and Persian Treatises on the Mathematical Sciences and Related Subject Matters. *Literary Snippets: Colophons Across Space and Time* Ed. by G. A. Kiraz, S. Schmidtke. New Jersey: Gorgias Press, 2023, pp. 285–324.
  9. Castro León V., de. Translation and Identity in Sixteenth-Century Tunisia: Colophons in the Works of 'Alī b. Aḥmad b. Muḥammad al-Sharafī from Sfax. *Literary Snippets: Colophons Across Space and Time* Ed. by G. A. Kiraz, S. Schmidtke. New Jersey: Gorgias Press, 2023, pp. 325–352.
  10. Déroche F. *Al-madḥal ilā 'ilm al-kitāb al-maḥṭūṭ bi-al-ḥarf al-'arabī* [Déroche F. *The Guide to the Codicology of Arabic Manuscripts* (in Arabic)]. Transl. Ayman Fu'ād Sayyid. London: al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 2005.
  11. Déroche F. *Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe*. Avec collab. de A. Berthier et al. Paris: Bibliothèque Nationale de France, 2000.
  12. Gacek A. *Arabic manuscripts. A vademecum for Readers (Handbook of Oriental Studies*. Section 1: *Near and Middle East*. Vol. 98. Ed. by H. Altenmüller et al.). Leiden — Boston: E. J. Brill, 2009.
  13. Ibn Hibban. *Sahih*. Vol. 1. Beirut: Muassasa al-Risala, 1993 [Ibn Hibban. *Authentic*. Vol. 1. Beirut: Muassasa al-Risala, 1993 (in Arabic)].
  14. Karim F. R., Elseadawy Y. Stylistic Features of Fourth/Tenth-Century Arabic Colophons, With Particular Attention to Scribal Biographical Details. *Literary Snippets: Colophons Across Space and Time* Ed. by G. A. Kiraz, S. Schmidtke. New Jersey: Gorgias Press, 2023, pp. 353–376.
  15. Mihan Sh. Times of Disintegration and Calamities: Aḏhar and His Mysterious Colophons. *Literary Snippets: Colophons Across Space and Time* Ed. by G. A. Kiraz, S. Schmidtke. New Jersey: Gorgias Press, 2023, pp. 397–430.
  16. Mohammed Aziz Al-Waheed. Hard Almatan in Islamic Manuscripts. *Arab Scientific Heritage Journal*. 2018. Vol. 2. Issue 37, pp. 605–630 (in Arabic)].
  17. Poonawala Ismail Kurban. The Contribution of Ismā'īlī Colophons to the Discussion on the Birth and Construction of the Arabic Manuscript Tradition. *Chroniques du manuscrit au Yémen*. 2019, no. 8 (Ancienne série 27), pp. 74–139.
  18. Quiring-Zoche R. The Colophon in Arabic Manuscripts: A Phenomenon without a Name. *Journal of Islamic Manuscripts*. 2013. Vol. 4, pp. 49–81.
  19. Rauch Ch. Place Names in Colophons and Notes of Yemeni Manuscripts. *Journal of Islamic Manuscripts*. 2022. Vol. 13. Issue 1, pp. 81–116.
  20. Şeşen R. 'Esquisse d'une histoire du développement des colophons dans les manuscrits musulmans'. In: Deroche F., Richard F. (eds) *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*. Paris: Bibliothèque nationale de France, 1997, pp. 189–221.



21. Şeşen R. *Tatawwur hard al-matn fi al-makhtutat al-islamiya* [Şeşen R. *Sketch of a history of the development of colophons in Muslim manuscripts* (in Arabic)]. Transl. by Taha Mustafa Amin. *Majalla Mahad al-Makhtutat*. 2009. Vol. 53, pp. 143–186.

#### Информация об авторе

**Алибеков Хизри Гаджиевич** — младший научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии, Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН, г. Махачкала, Россия; [alibekovkhizri@gmail.com](mailto:alibekovkhizri@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-3118-1153>.

#### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

#### Информация о статье

Статья поступила в редакцию 16.12.2023; одобрена рецензентами 05.02.2024; принята к публикации 12.02.2024; опубликована 20.03.2024.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

#### Information about the author

**Khizri G. Alibekov** — Junior Researcher of the Institute of History, Archeology and Ethnography, Dagestan Federal Research Center of RAS, Makhachkala, Russia; [alibekovkhizri@gmail.com](mailto:alibekovkhizri@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-3118-1153>.

#### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

#### Article info

The article was submitted 16.12.2023; approved after reviewing 05.02.2024; accepted for publication 12.02.2024; published 20.03.2024.

The author has read and approved the final manuscript.

**HISTORY OF THE EAST**  
**Historiography, source critical studies,**  
**historical research methods**  
**ИСТОРИЯ ВОСТОКА**  
**Историография, источниковедение, методы**  
**исторического исследования**

Научная статья

Исторические науки

УДК

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-151-171>

**Краткий обзор новых эпиграфических источников  
о плаваниях Чжэн Хэ и их участниках**

Илья Сергеевич Колнин

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,  
minmi98@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0003-0084-0272>*

*Аннотация.* За последние полвека на территории Китая было обнаружено множество археологических и эпиграфических памятников, относящихся к разным эпохам. Среди этих находок есть несколько эпитафий участников экспедиций Чжэн Хэ в Западный океан (1405–1433). Речь идет о семи плаваниях китайского флота в Юго-Восточную Азию и Индийский океан. Помимо этих текстов, обнаружены и другие эпиграфические источники, содержащие новую информацию о членах команды и ходе самих плаваний. В данной статье впервые в отечественной и западной историографии дается общая информация об истории обнаружения, физических характеристиках и содержании каждого из них. Совокупность сведений из этих источников позволила сделать новые предположения о ряде аспектов как самих плаваний, так и о более общих вопросах истории империи Мин.

*Ключевые слова:* Чжэн Хэ, империя Мин, эпиграфика, эпитафия, купчая на землю

*Для цитирования:* Колнин И. С. Краткий обзор новых эпиграфических источников о плаваниях Чжэн Хэ и их участниках. *Ориенталистика*. 2024;7(1):151–171. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-151-171>.



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

© Колнин И. С., 2024  
© Ориенталистика, 2024



## An Overview of the New Epigraphical Sources on Zheng He's Voyages and their Participants

Iliia S. Kolnin

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,  
minmi98@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0003-0084-0272>*

**Abstract.** Over the past half-century, many archaeological and epigraphical materials have been discovered in China. They date back to the different eras of Chinese history. Among them are several epitaphs, which belong to the members of the expeditions of Zheng He (1405–1433), i.e. the seven expeditions of the Chinese navy to the Indian Ocean. Along with them, other epigraphical sources were discovered, which contain new information about the crew members and the course of their voyages. The present article is the first attempt both in Russian and Western historiography to offer a general overview on the history of discovery, physical characteristics and contents of each of these new sources. This enabled me to make new assumptions with regard to some aspects of the voyages as well as the history of the Ming Empire.

**Keywords:** Zheng He, Ming empire, epigraphy, epitaph, land deed, Zheng He xia Xi-yang

**For citation:** Kolnin I. S. An Overview of the New Epigraphical Sources on Zheng He's Voyages and their Participants. *Orientalistica*. 2024;7(1):151–171. (In Russ.). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-151-171>.

### Введение

Несмотря на то, что экспедиции Чжэн Хэ (1405–1433) являются выдающимся событием не только истории Китая, но и мирового масштаба, исследователи всегда были ограничены достаточно узким кругом источников, так как значительная их часть была уничтожена в 1470-х гг. Однако это не означает, что источниковедческая база по ним статична и не может быть расширена за счет введения в научный оборот новых, недавно обнаруженных эпиграфических памятников.

В своей предыдущей статье автор перевел на русский язык и подробно разобрал старые, давно известные источники о плаваниях Чжэн Хэ, которые включают в себя мемориальные стелы и эпитафию отца Чжэн Хэ [Колнин, 2024]. Та группа памятников содержит сведения о датах снаряжения и отправления экспедиций и о некоторых других общих аспектах. Однако ни они, ни письменные свидетельства не дают представления о происхождении и биографиях членов экспедиций. В связи с этим в данной статье предпринимается







первая попытка собрать все имеющиеся на данный момент эпиграфические памятники, проливающие свет на отдельных индивидов, принимавших прямое участие в самих плаваниях или же в их подготовке. Ни одна из этих находок, к сожалению, не удостоилась внимания за пределами Китая, в связи с чем в данной статье впервые дается краткое описание и анализ содержания каждой из них.

Статья разделена на две части: в первой из них помещен обзор эпитафий непосредственных участников экспедиций, а во второй — эпитафий их родственников и некоторых других эпиграфических источников, имеющих отношение к теме данной работы. В дальнейшем планируется опубликовать несколько отдельных статей, в которых каждый из памятников первой части будет отдельно подробно исследован и переведен.

### Новые находки эпиграфических памятников об участниках экспедиций

Первой из интересующих нас находок является эпитафия минского улюэ цзян-цзюня (генерала военной стратегии), фу цяньху (помощника тысяцкого) тайцанского вэй (караула), хоу Шан Шэньюаня 明武略將軍太倉衛副千戶尚侯聲遠墓志銘, которая была обнаружена в 1983 г. в уезде Тайцан 太倉 провинции Цзянсу. Высота эпитафии 51 см, толщина 11 см, вырезанные иероглифы размером около 1,5 см. В тексте эпитафии всего 28 столбцов, в полных столбцах 27 иероглифов, всего 669 иероглифов<sup>1</sup>.

Сама эпитафия достаточно информативна, в ней подробно задокументирован жизненный путь Чжоу Вэня 周聞 (имя, под которым он известен из местной хроники *Тайцан чжоу чжи* 太倉州志): стала известна следующая информация: Чжоу — не его настоящая фамилия, а взятая в честь рода, благодаря которому его отец сделал себе карьеру (настоящая фамилия — Шан 尚); годы его жизни 1386–1470; время переезда в Тайцан (в 18 лет); факт участия в третьем, четвертом, пятом, шестом и седьмом плаваниях. Про его родственников сказано достаточно мало, известно лишь, что его предки проживали в округе Хэфэй 合肥, провинция Аньхой, а его отец, Шан Ан 尚昂, был военным. Судя по титулу самого Чжоу Вэня, который зафиксирован в названии эпитафии, он также был высокопоставленным военным и, вероятно, исполнял именно эту функцию в плаваниях.

Есть в тексте эпитафии и уникальная информация относительно шестого плавания — согласно ему, «на полпути [флот] повернул назад» 而中道取回. Кроме того, в тексте также говорится о еще одной, несостоявшейся, экспедиции в 1424 г., император повелел прекратить ее: «В год цзячэнь (1424) опять отправились [в Западный Океан], [но] Жэньцзун повелел прекратить ее (экспедицию. — И. К.)» 甲辰又往, 仁庙肇停止之. Эти данные позволяют предположить, что оппозиция при Дворе, выступавшая за прекращение снаряжения и отправки экспедиций в заморские страны, заняла доминирующие позиции уже к 1421 г., тем не менее вплоть до кончины императора Чжу Ди предпринимались попытки осуществить еще одну экспедицию. В *Мин ши* и *Мин шилу* есть запись о направлении Чжэн Хэ в Цзюган 舊港 («Старый

<sup>1</sup> Подробное описание эпитафии представлено в статье [У, 1985].



порт»; обычно локализуется в районе современного г. Палембанг) в 1424 г. с целью дарования местному вождю титула *сюаньвэйши* и императорской печати, при этом в *Мин ши* также говорится, что когда Чжэн Хэ вернулся, Чжу Ди уже умер, следовательно, Чжэн Хэ был отправлен в Цзюган еще при правлении Чжу Ди [Wade, 2005; Бокщанин, 1960, с. 84]. Судя по всему, Чжоу Вэнь участвовал именно в этом посольстве, и можно предположить, что, если верить тексту его эпитафии, первоначально планировалась полноценная экспедиция с посещением более отдаленных земель, нежели Палембанг, однако со смертью Чжу Ди и приходом к власти Чжу Гаочи это предприятие не было реализовано. Причем похоже, что Чжу Гаочи специально отправил посла, дабы вернуть Чжу Хэ обратно, на это опять же указывает текст эпитафии.

Второй находкой является раскопанная в 2005 г. гробница Ян Цина 楊慶. До этого имя Ян Цина упоминалось лишь в двух императорских указах, касающихся шестой и седьмой экспедиций. Эти указы сохранились в приложении к *Сиян фаньго чжи*. В первом указе 1420 г. Ян Цин фигурирует как единственный адресат, ему следовало отправиться в Ормуз и другие страны Западного океана. Во втором указе 1430 г. Ян Цин является одним из адресатов, им надлежало заниматься снабжением этой экспедиции [Сян, 1961а, с. 9–10]<sup>2</sup>.

Несмотря на достаточно большой размер самой гробницы (ок 1.5 м в высоту, общая длина 7,03 м; включает в себя короткую вымощенную дорожку, переднюю и заднюю комнаты и переход между ними), наличие различных погребальных предметов (керамические изделия, железные кольца, монеты и др.) и купчей на землю внутри нее, сама эпитафия почившего *дучжицзянь тайцзяня*<sup>3</sup> господина Яна [империи] Великая Мин 大明故都知監太監楊公墓志銘 — хотя и содержит каменную крышку (*чжигай* 志蓋) с надписью киноварью, не была отшлифована и в целом сделана достаточно грубо. Объем текста на ней также невелик: 25 столбцов, в полном столбце 26 иероглифов, всего 375 иероглифов. В ней полностью отсутствует прозаическое описание

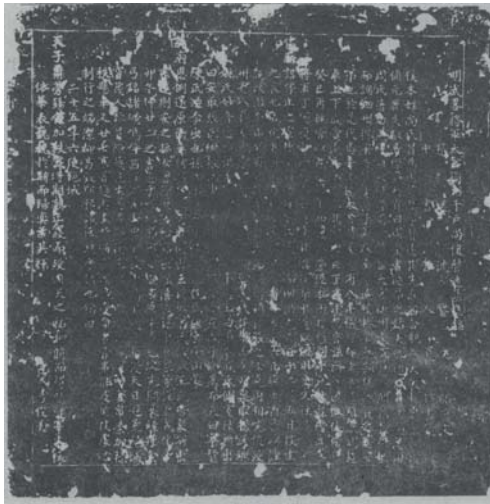


Рис. 1. Эстамп эпитафии Чжоу Вэня  
Fig. 1. Print of Zhou Wen's epitaph

<sup>2</sup> Перевод приказа 1430 г. см.: [Бокщанин, 1968, с. 67–68]. Французский перевод всех приказов [Didier, 2022, р. 210–214].

<sup>3</sup> *Дучжицзянь тайцзянь* — Старший дворцовый евнух (Великий смотритель) Приказа сопровождающих стражников.



биографии покойного по годам, занимаемым должностям и пожалованным титулам, из предков лишь даны имена отца и матери<sup>4</sup>.

Из фрагментарных сведений в тексте эпитафии становится известно, что предки Ян Цина происходили из провинции Юньнань, сам он в юном возрасте попал во служение при Дворе, где хорошо зарекомендовал себя. Он построил военную карьеру, вероятно участвовал в войне Цзиннань, а впоследствии подавлял мятеж в уезде Юнпин 永平. При этом его участие в экспедициях в Западный Океан в тексте эпитафии не упоминается. Примерные годы его жизни можно установить из данной в тексте информации, что он скончался в 1430 г., а прожил 64 года, т. е. он должен был родиться примерно в 1367 г. (один год уже считается от рождения).

С чем может быть связано отсутствие информации об участии Ян Цина в экспедициях под командованием Чжэн Хэ в тексте его эпитафии? Шао Лэй 邵磊, автор обзорной статьи об обнаружении гробницы Ян Цина, предлагает две возможных причины: во-первых, в эпоху правления Чжу Ди внухи регулярно использовались в качестве послов в различные заморские страны, в связи с чем участие Ян Цина в одном из плаваний могло не восприниматься как знаковое событие в его жизни. Во-вторых, насколько известно из *Ин я шэн лань*, в ходе шестого плавания флот разделился на несколько отдельных формирований, некоторые из которых могли вернуться в Китай раньше основной команды, что в частности подтверждается фрагментом из текста эпитафии Чжоу Вэня, таким образом, это, вероятно, еще сильнее понижало «ценность» данного плавания в биографии Ян Цина [Шао, 2010б, с. 58–60]. Уместно предположить, что отсутствие упоминания об его участии в посольстве в Западный океан могло также быть связано с тем, что в 1430 г. позиции противников внешних связей Китая при Дворе все еще были прочны, следовательно, эта информация могла быть намеренно опущена при составлении текста эпитафии.

Третья находка была сделана в 2010 г., когда у подножия горы Цзутаншань 祖堂山 в Нанкине во время строительных работ была обнаружена гробница Хун Бао 洪保. Общая длина гробницы 8,2 м., ширина 3,34 м., высота 3,45 м., состоит из двух комнат, передней и задней. Кроме самой гробницы, также были найдены следы водоотво-

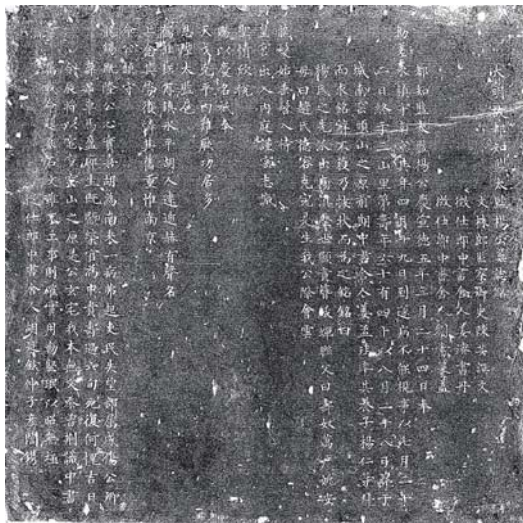


Рис. 2. Эстамп эпитафии Ян Цина  
Fig. 2. Print of Yang Qing's epitaph

<sup>4</sup> Подробный обзор обнаруженных в гробнице вещей и самой эпитафии см. в статье Шао Лэя: [Шао, 2010б].



дногo канала (ширина 1,24 м; глубина 3,5 м) и дорожки к гробнице (ок. 3,6 м в длину). Несмотря на то, что гробница подверглась разграблению, сохранилось достаточно много ее содержимого: различные изделия из хрусталя, стекла и яшмы, металлические кольца, гвозди гроба и другие ритуальные предметы. Также сохранилась купчая на землю, однако текст на ней уже не читаем.

Самой ценной составляющей гробницы, сразу привлекшей внимание китайских исследователей, стала эпитафия Хун Бао: *Шоуцанмин дучжицзянь тайцзянь* Великой Мин, господина Хуна 大明都知監太監洪公壽藏銘. Ее уникальность сразу проявляется в ее названии — *шоуцанмин* 壽藏銘, что можно перевести как «прижизненная эпитафия», т. е. эпитафия составлялась и была установлена еще при жизни Хун Бао. Эпитафии с таким наименованием и временем составления очень редки, нам известна лишь одна подобная эпитафия внука Ян Юня 楊雲 (1391–1473), которая была составлена в 1469 г., когда Ян Юню было 79 лет, а через четыре года он скончался<sup>5</sup>. Кроме того, эпитафия Хун Бао самая длинная из всех пяти обозреваемых эпитафий — в ней всего 25 столбцов, в полном столбце 40 иероглифов, в общей сложности 741 иероглиф.

По содержанию она схожа с эпитафией Чжоу Вэня, однако при этом гораздо больший объем текста отведен под витиеватые восхваления Хун Бао вплоть до сопоставления его с известным древнекитайским путешественником и дипломатом Чжан Цянем 張騫 (ум. 114 г. до н. э.). Предки Хун Бао происходили из провинции Юньнань, сам он в 7–8 лет был приведен ко Двору, где служил юному Чжу Ди. Судя по всему, он также участвовал в войне Цзиннань и строил военную карьеру. К сожалению, в отличие от эпитафии Чжоу Вэня, здесь отсутствуют указания на конкретное время отправлений Хун Бао в плаванья в Западный океан, сказано лишь, что в общей сложности таких плаваний было семь.

Тем не менее в тексте эпитафии содержатся два других фрагмента, заслуживающих отдельного внимания. В первую очередь, это предложение, которое и привлекло внимание китайских ученых и обществу к этой надписи: *«В начале [эры] Юнлэ (1403) ... [Хун Бао] служил в качестве помощника посла, командуя войсками, погрузился [с ними] на «Дафу» («Великое счастье») и другие поименованные огромные суда в 5000 ляо, [дабы] преподнести императорский указ, отправился во все чужеземные страны Западного океана, [чтобы] милостиво наставить людей далеких [земель]»* 永樂紀元...充副使，統領軍士，乘大福等號五千料巨舶，賚捧詔敕使西洋各番國，撫諭遠人。 Таким образом, начиная с 2010 г. дискуссия о размерах кораблей-сокровищниц вновь оживилась благодаря этому фрагменту [Ян, 2011; Чжэн, Чжао, 2011; Ци, 2012]. Однако, к сожалению, насколько известно, это открытие было не замечено ни в западной, ни в отечественной науке, а обсуждение этих данных происходит практически исключительно среди китайских ученых.

Основной проблемой в установлении точных масштабов самых крупных кораблей во флотилии Чжэн Хэ является, во-первых, отсутствие сохранившихся первоисточников, созданных во время экспедиций (кроме двух вышеупомянутых), в которых бы были приведены габариты судов, и, во-вторых, отсут-

<sup>5</sup> Подробный обзор содержимого гробницы см.: [Наньцзин, Цзянин, 2012].



ствие консенсуса относительно точного перевода использовавшихся в эпоху Мин единиц измерения в современные аналоги. Кроме того, говоря именно про эту эпитафию, возникает вопрос, идентично ли понятие *цзюйбо* 巨舶 («огромные суда») общеупотребимому в минских источниках и в современной историографии термину *баочуань* 寶船 («корабли-сокровищницы»)?

Согласно исследованию С. Чёрч, 5000 *ляо* примерно соответствует современным 1250 тоннам. Ей также удалось найти упоминание классификации торговых судов, участвовавших в морской торговле в эпоху Сун, согласно которой большими считались суда в 5000 *ляо* [Church, 2005, p. 169]. Таким образом, похоже, что классификация размеров сунских судов примерно соответствовала минской, и корабли в 5000 *ляо* вполне могли быть построены в начале эпохи Мин.

Второй любопытный фрагмент эпитафии — указание на то, что в 1406 г. Хун Бао командовал тяжелой кавалерией и отправился в ряд политий на территории современного Тибета. Таким образом, можно сделать вывод, что другой известный деятель эпохи Мин Хоу Сянь 侯顯 (1365–1438) не был единственным человеком, который параллельно с участием в морских плаваниях также отправлялся в страны к западу от Китая по сухопутным маршрутам. Вполне возможно, что это была обычная практика.

Из всех обнаруженных эпитафий членов экспедиций меньше всего информации известно об эпитафии Ло Чжи 羅智. Его могила была разграблена, а животные-хранители могилы и другие погребальные предметы были беспорядочно разбросаны в районе территории монастыря Цзинминсы 靜明寺. Впоследствии сохранившиеся вещи были собраны сотрудниками Нанкинского музея. Тем не менее сама эпитафия достаточно информативная, в ней 683 иероглифа<sup>6</sup>. По своей структуре она похожа на эпитафию Хун Бао, а по содержанию — на эпитафию Ян Цина: из нее мы узнаем, что Ло Чжи родился в 1375 г. в городском округе Лючжоу 柳州 в Гуанси-Чжуанском АО, в 11 лет (1385) поступил на службу при Дворе, в 20 лет (1393) получил титул *даши* 大使 (посол), тогда же руководил *чэньюньку* 承運庫 (Имперским хранилищем), в 1416 г. занял должность *нэйгуань цзяньши* 內官監事 (управляющим делами при Приказе внутренних смотрителей),



Рис. 3. Эстамп эпитафии Хун Бао  
Fig. 3. Print of Hong Bao's epitaph

<sup>6</sup> Анализ текста эпитафии представлен в статье: [Шао, 2010a]. К сожалению, в электронной версии единственной опубликованной статьи об эпитафии Ло Чжи неправильно распознается изображение эстампа, в связи с чем не представляется возможным воспроизвести его в данной работе.



а в 1425 г. стал *нэйгуаньцзянь тайцзянь* 内官監太監 (старшим дворцовым евнухом Приказа внутренних смотрителей), в 1426 г. занял должность *шоубэй тайцзянь* 守備太監 (старшего дворцового евнуха столичного воеводы), которую он сохранял вплоть до смерти. Скончался в 1448 г., прожил 74 года.

При этом в тексте эпитафии, точно так же, как и в эпитафии Ян Цина, никак не упоминается участие Ло Чжи в экспедициях под командованием Чжэн Хэ. Об его отношении к этим событиям (аналогично с Ян Цином) содержится информация в *Сиян фаньго чжи* в указе от 1430 г., где он также выступает одним из адресатов в отношении седьмого плавания. Однако, как известно, этот указ касался снабжения флотилии, следовательно, Ло Чжи скорее всего не был непосредственным членом команды и не отправлялся в саму экспедицию.

Похожая на судьбу Ло Чжи была история жизни и у Ван Хао 汪浩, чья гробница была найдена в декабре 2004 г. в ходе перекапывания местными жителями земли на холме рядом с древней Ванцзяфэньцунь 汪家坟村 в районе Цзяннин 江宁區 города Нанкин<sup>7</sup>.

Эта персоналия неоднократно упоминается в *Мин шилу*, в частности оттуда известно об участии Ван Хао в войне Цзиннань и его продвижениях по службе в это время, а также об участии в военном походе против ойратов в 1414 г.

Что касается экспедиций Чжэн Хэ, согласно *Мин шилу*, 5 октября 1407 г. Ван Хао было поручено отремонтировать и построить 249 морских кораблей для плавания в страны Западного океана [Wade, 2005]. Аналогичные приказы без упоминания конкретного количества кораблей он также получал 17 сентября 1414 г. и 1 мая 1415 г. [Шао, Ван, 2011, с. 71]. В случае с первым и вторым приказами все достаточно очевидно — они предшествовали второй и четвертой экспедициям, однако третий из них датирован тем временем, когда минский флот уже ушел в море. В связи с этим авторы обзорной статьи, Шао Лэй и Ван Хун, предположили, что, вероятнее всего, эта подготовка кораблей предназначалась для Хоу Сяня, который немного позднее в том же году (13 августа 1415 г.) отправился в Бенгалию и другие страны с подарками для местных правителей [Шао, Ван, 2011, с. 71].

Сама раскопанная гробница похожа на гробницы Хун Бао и Ян Цина: кирпичная водоотводная канава шириной 0,3 м; каменные ворота перед входом; две комнаты (передняя шириной в свету 2,72 м; глубиной 2,20 м; высотой в свету 2,44 м; задняя шириной в свету 3,43 м; глубиной 3,43 м; высотой в свету 2,50 м).

К сожалению, эта гробница также была разграблена, и из ценных находок сохранилась лишь эпитафия Ван Хао. Сама эпитафия квадратной формы, 48×48 см, всего 22 столбца, в полных столбцах 22 иероглифов, в общей сложности 409 иероглифов — лишь немногим больше количества иероглифов в эпитафии Ян Цина, наименее подробной из всех описываемых в данной статье эпитафий. Присутствует каменная крышка с глубоко выгравированной рамкой со всех четырех сторон и глубоко выгравированной в ней надписью в каллиграфическом стиле *чжуаньшу* «Эпитафия *ляоци цзяна* (командующего

<sup>7</sup> Историю обнаружения и анализ содержания эпитафии см.: [Шао, Ван, 2011, с. 71–74]. Аналогично с эпитафией Ло Чжи, изображения ее эстампа также нет в нашем распоряжении.



легкой кавалерией) *цзюнь дуду цянъши* (секретаря военной коллегии) Великой Мин господина Вана» 大明驃騎將軍都督僉事。

Из текста эпитафии, в котором наличествует как прозаическая, так и поэтическая части, становятся известны некоторые подробности родословной и биографии Ван Хао. Предки Ван Хао проживали в уездах Фэнъян 凤阳 и Ухэ 五河 провинции Аньхой. В конце эпохи Юань его отец вступил в армию (имеется в виду повстанческая армия Красных повязок) и погиб, а сын заменил его, следовательно, Ван Хао был потомственным военным. Интересно также отметить, что, судя по упоминаемым потомкам в родословной Ван Хао, он являлся прадедом императрицы Ван 汪皇后 (1427–1506), супруги минского императора Чжу Циюя 朱祁钰 (1428–1457; правил в 1449–1457). Стали известны и годы жизни усопшего: родился 13 февраля 1360 г., скончался 14 января 1425 г. Почти все прозаическое описание биографии Ван Хао посвящено его участию в войне Цзиннань, северных походах Чжу Ди и перечислению полученных им титулов и должностей, о подготовке флота для плаваний Чжэн Хэ аналогично с эпитафиями Ян Цина и Ло Чжи отсутствует какая-либо информация за исключением краткой аллюзии в поэтической части эпитафии: «Справился с тремя ниспосланными приказами, удостоился небесной благосклонности» 主三錫命，承天寵也。

### **Другие новообнаруженные эпитафические источники, связанные с плаваниями и членами экспедиций**

Кроме пяти вышеописанных эпитафий людей, имеющих непосредственное отношение к экспедициям, существуют еще несколько значимых находок, которые предоставляют фрагментарные сведения о других членах команды флота, их можно назвать «вспомогательными» источниками. Первая из них — купчая на землю Ван Цзинхуна 王景弘, который обычно считается вторым по значимости человеком в экспедициях после Чжэн Хэ. Про самого Ван Цзинхуна, помимо его участия в экспедициях, известно очень мало, поэтому любая новая информация о нем крайне важна. Купчая была обнаружена в конце 2012 г. в районе Фэнхуанцунь 凤凰村 в Нанкине. Время ее составления — апрель-май 1436 г. Размеры купчей следующие: высота 41 см, ширина 40,8 см, толщина 6 см. Всего в тексте 350 иероглифов [Ци, Гун, 2014; Чжэн, 2014].

Приобретение земли в одной из двух столиц (Нанкин, Пекин) рядом с древним известным монастырем для дальнейшего строительства на ней нового небольшого монастыря и создания родового кладбища было распространённым явлением среди евнухов эпохи Мин. В случае с Ван Цзинхуном таким древним монастырем послужил Чунъиньсы 崇因寺, первые упоминания о котором встречаются еще в эпоху Южных династий, однако до нашего времени он не сохранился. Следовательно, вполне возможно, что Ван Цзинхун специально приобретал эту землю для своего будущего захоронения.

Что касается самого текста купчей, он дает возможность выдвинуть предположение относительно даты рождения Ван Цзинхуна. Среди многочисленных божеств, выступающих в качестве свидетелей заключенной сделки по приобретению земли между покупателем (Ван Цзинхуном) и «продавцом» (Хоуту 后土, божество земли), значится божество Тяньцзяою 田交佑. Оно наря-



ду с хранителем монастыря Чунъиньсы 護伽藍 являлось свидетелем договора с обеих сторон. Согласно исследованию Ци Хайнина и Гун Цзюйпина, из других немногочисленных памятников, где упоминается имя Тяньцзяю, можно сделать предположение, что это божество было покровителем людей, родившихся в год Петуха 酉年. Следовательно, если принять эту точку зрения, Ван Цзинхун, вероятнее всего, родился в год Петуха в 1357, 1369 или 1381 гг. Исходя из того, что другие участники экспедиций (Ян Цин, Хун Бао) отправлялись в свое первое плавание в возрасте 30–40 лет, наиболее подходящим вариантом представляется 1369 г.<sup>8</sup> Две другие даты кажутся слишком нереалистичными: если предположить, что Ван родился в 1357 г., то к последнему плаванию в 1430 г. ему бы было уже 73–74 года, а родился он в 1381 г., то к первому плаванию ему бы только исполнилось 24–25 лет, — в первом случае слишком стар, во втором — слишком молод.

Обнаружение этой купчей также косвенно подтверждает тот факт, что Ван Цзинхун благополучно вернулся из последнего плавания и впоследствии занимал административные должности в Нанкине. Последнее упоминание Ван Цзинхуна в китайских источниках встречается в *Мин шилу* и датируется 24 ноября 1437 г., когда ему с другими чиновниками надлежало провести проверку нанкинских караулов и правительственных войск и заняться переподготовкой гарнизонов [Чэнь, 1991, с. 245]. Таким образом, наиболее вероятно, что после возвращения из последней экспедиции в 1433 г. Ван Цзинхун не покидал Китая и проживал в Нанкине, где, скорее всего, и скончался.

Второй памятник, проливающий свет на еще одну личность, связанную с Чжэн Хэ, — эпитафия Сунь Жэня 孫仁, установленная в 1448 г. в Нанкине. Надгробная надпись (*чжуаньгай* 篆蓋) этой эпитафии была выполнена Чиянским Гун Чжэнем 池陽玠 [Ло, 2015]. Наиболее вероятно, что это тот же Гун Чжэнь, что и автор *Сиян фаньго чжи*. В таком случае, можно сделать вывод, что, несмотря на то что Гун Чжэнь не занимал государственных постов, он был высоко образован и не только стал автором географического трактата, но также владел стилем каллиграфического письма *чжуаньшу* 篆書. Кроме того, к 1448 г. Гун Чжэнь был в добром здравии и мог заниматься работой. Что до места его рождения и проживания, Гун Чжэнь был уроженцем Чиян 池陽 (нынешний городской округ Чичжоу 池州 в провинции Аньхой), при этом, судя по имеющейся информации из других источников и местонахождения эпитафии, после возвращения из плаваний он проживал в Нанкине.

<sup>8</sup> Единственный более молодой участник, про которого нам известно, — Чжоу Вэнь, ему на момент третьего плавания было 23–24 года. Однако он, в отличие от трех вышеописанных лиц, не упоминается ни в одном официальном или частном источнике, а его повышение до помощника тысяцкого, согласно тексту эпитафии, произошло только в 1413 г., из чего можно сделать вывод, что, скорее всего, на тот момент (1409 г.) он мог относиться к низшему командному составу.





Кроме того, было обнаружено еще три эпитафии родственников непосредственных участников экспедиций, в тексте которых среди предков усопших упоминаются и интересующие нас личности.

Из них особенно примечательна эпитафия матери Ван Хэна **王衡**, **Фэн Шуцин 馮淑清**, составителем которой выступил сын усопшей. Про самого Ван Хэна из источников известно, что он принимал участие как минимум в двух плаваниях **Чжэн Хэ**: в четвертом (1413–1415), в котором он участвовал в военных действиях против местного правителя **Самудры**, захватившего престол, и получил за это наследственную должность (эта информация зафиксирована в *Мин шилу*) [Wade, 2005], [Шао, Ван, 2011, с. 74], и в последнем, седьмом (1430–1433), о чем свидетельствует **Чанлэская надпись**, где Ван Хэн упоминается среди других членов экспедиции, установивших стелу [Duyvendak, 1939, p. 355].

Помимо даты составления эпитафии (12 января 1430 г.) и годов жизни усопшей (20 октября 1345–24 декабря 1429), из эпитафии становятся известны имена ряда родственников Ван Хэна — его отца звали **Ван Хунли 王恭禮**, а его дядю (младшего брата отца) — **Ван Бинь 王斌**, у дяди было два сына — **Ван Нин 王寧** и **Ван Цин 王清**. Кроме того, у Ван Хэна был младший брат **Ван Цзянь 王健** и сестра (имя не указано). В общей сложности у **Фэн Шуцин** было десять внуков, пять мальчиков (**Ван Ин 王瑛**, **Ван Чжэнь 王珍**, **Ван Сюань 王璿**, **Ван Цзи 王璣**) и пять девочек (**Ван Шаньсян 王善祥**, **Ван Шаньцзянь 王善堅**, **Ван Шаньчунь 王善春**,



Рис. 4. Эстамп купчей на землю Ван Цзинхуна

Fig. 4. Print of Wang Jinghong's land deed



Рис. 5. Эстамп надгробной надписи эпитафии Сунь Жэня, выполненной Гун Чжэнем

Fig. 5. Print of Sun Ren epitaph's grave stone inscription made by Gong Zhen



Ван Мяоинь 王妙音, Ван Чжуэр 王住兒), а также один правнук (Ван Лунь 王倫) и две правнучки (Ван Хуйюань 王惠圓, Ван Хуймин 王惠明), однако из текста неясно, кто из них — отпрыски самого Ван Хэна, а кто — его брата и сестры. Примечательно, что из всех перечисленных родственников только Ван Хэн удостоился короткой биографической справки: *«взял в жены [девушку] из рода Цао 曹, в [эру] Юнлэ за военные заслуги возвысился [до должности] шуйцзюнь ювэй чжихуй 水軍右衛指揮 (чжихуй правого караула морских войск. — И. К.), отцу была пожалована [наследуемая] должность своего сына, матери — [титул] шужэнь 淑人 («добродетельница». — И. К.)»* 娶曹氏, 於永樂中以武功升水軍右衛指揮, 誥封父以其子之職, 母淑人.

Кроме эпитафии, была также обнаружена и купчая на землю Фэн Шудин (дата составления: 19 января 1430 г.). Составлением «договора» и организацией похорон вновь занимался сам Ван Хэн; из текста купчей явствует, что предки его матери происходили из уезда Танъинсянь 湯陰縣, провинция Хэнань, а сама она была захоронена в волости Андэсян 安德鄉 (в районе современного г. Нанкин), где и была приобретена земля. Наиболее вероятно, что, как и в случае с Ван Цзинхуном, эта сделка была совершена для создания в дальнейшем фамильного захоронения, в том числе и для Ван Хэна.

Чжао Лэй и Ван Хун обратили внимание на то, что в приказе по Военному министерству от 14 июня 1420 г. говорится о повышении на одну ступень лиц, отправившихся в Хулумосы и другие страны Западного океана и вернувшихся оттуда от двух до четырех раз, при этом оба удостоенных этого повышения — Чжу Чжэнь 朱真 и Тан Цзин 唐敬 — упоминаются вместе с Ван Хэном: Тан Цзину также был дарована наследственная должность в 1415 г., а Чжу Чжэнь участвовал в установке Чанлэской стелы в 1431 г. Следовательно, наиболее вероятно, что к 1420 г. Ван Хэн участвовал лишь в одном плавании — 1413–1415 гг., а потому и не получил повышения. С обнаружением эпитафии и купчей на землю стало также известно, что в начале 1430 г. Ван Хэн по-прежнему служил в правом карауле морских войск, из чего Чжао Лэй и Ван Хун сделали предположение, что и к 1430 г. Ван Хэна не получил повышения, а, следовательно, не участвовал в еще двух плаваниях, имевших место в 1420-х гг. [Шао, Ван, 2011, с. 75–76]. Однако представляется, что не все так однозначно: термин *чжихуй 指揮* в эпоху Мин использовался как сокращение для обозначения трех разных должностей: *чжихуй ши 指揮使* (командир караула), *чжихуй тунчжи 指揮同知* (заместитель командира караула), *чжихуй цянъши 指揮簽事* (помощник командира караула) [Свистунова, 1975, с. 230], таким образом, учитывая, что в 1415 г. Ван Хэн был именно помощником командира правого караула морских войск, резонно предположить, что его должность могла повыситься до заместителя или командира правого караула морских войск, а в эпитафии и купчей на землю он использовал сокращенную запись своей новой должности.

У двух следующих эпитафий схожая судьба — вероятнее всего, первоначально они были найдены в ходе археологических раскопок древних захоронений в Нанкине, проводившихся во второй половине XX в. ранее 1980-х гг. Ими руководил Ли Вэйжань 李蔚然, известный китайских археолог, работавший в Нанкинском музее. Похоже, что ряд обнаруженных эпитафий не был описан и так и остался храниться в музее до настоящего времени, в связи с чем



установить время и место обнаружения двух исследуемых ниже памятников не представляется возможным. Часть текста на них не читаема, к счастью, фрагментарные сведения о членах экспедиций Чжэн Хэ практически целиком уцелели<sup>9</sup>.

Первая из этих находок — эпитафия покойной [госпожи] Чэнь, *му пужэнь* («матери-добродетельницы») из рода Юй 故陳母淑人俞氏墓志銘. Всего в эпитафии 555 иероглифов, из ее текста становится известно следующее: годы жизни госпожи Чэнь: 1395–1443, при этом ее полное имя не упоминается; она являлась матерью Чэнь Сяня 陳暹, родословная отцовской линии которого приведена в тексте источника: они были знатным родом, происходившим из уезда Сусун 宿松縣 в округе Аньцин 安慶府, провинция Аньхой. Прадед Чэнь Сяня — Чэнь Син 陳興 в 1360 г. был *цяньху* 千戶 (тысяцкий) рода Чэнь, однако на следующий год сдался в плен<sup>10</sup>, затем участвовал в военных походах Чжу Юаньчжана, дослужился до *байху* 白戶 (сотника) и скончался. А его дед, Чэнь Цин 陳慶, как раз и был непосредственным участником экспедиций Чжэн Хэ.

Про самого Чэнь Цина, помимо информации из текста эпитафии, практически ничего неизвестно. Тем не менее ему посвящен достаточно любопытный и длинный пассаж в *Тяньфэй сяньшэн лу* 天妃顯聖錄 («Записи о явлении [богини] Тяньфэй»; около конца XVI — начала XVII в.), согласно которому в 1409 г. он под командованием Чжэн Хэ участвовал в плавании в Западный океан, однако на них устроили засаду разбойники и окружили их. Во сне Чэнь Цину явилась богиня Тяньфэй, которая подсказала как разбить неприятеля. После победы Чжэн Хэ и Чэнь Цин воздали хвалу богине, а по возвращении в Китай император повелел обновить ритуальную посуду в некоем храме богини Тяньфэй и лично посетил его для совершения ритуального жертвоприношения. Перевод данного фрагмента приводится в приложении к статье.

В самом тексте эпитафии про Чэнь Цина сказано следующее: «Прижизненное имя деда — Цин, унаследовал его (т. е. прадеда Чэнь Сина. — И. К.) должность, затем за заслуги возвысился до тысяцкого. В 1-й год [эры] Юнлэ (1403) Тайцзун Вэньхуанди (т. е. Чжу Ди. — И. К.) принял бразды правления, [Чэнь Цин] удостоился милости [императора], по Высочайшему [повелению] поднялся до [должности] чжихуй цяньши, вскоре после этого получил назначение [и отправился] в Западный океан по служебным делам. [Среди] чужеземцев были не удовлетворявшие (не подносившие [дары]. — И. К.) [императора], покарали их, в этом сражении (дословно «умерщвлении»). — И. К.) имел...<sup>11</sup> заболел, скончался на морской чужбине. Прижизненное имя отца — Жун, за заслуги своего отца (т. е. Чэнь Цина. — И. К.) в Западном океане по Высочайшему [повелению] поднялся до [должности] Инъян вэй чжихуй ши».

<sup>9</sup> Обзор обеих этих эпитафий помещен в статье [Ван, 2014].

<sup>10</sup> Имеется в виду Восстание красных повязок, в ходе которого в том числе происходили столкновения между разными группировками повстанцев, в данном случае, между войсками Чжу Юаньчжана и Чэнь Юяна 陳友諒 (1320–1363).

<sup>11</sup> Несколько последующих иероглифов внизу столбца не читаемы ввиду повреждения эпитафии. Судя по размеру иероглифов и длине других столбцов, вероятнее всего, на этом месте должны быть три иероглифа. Ван Чжигао предположил, что первый из них — *гун* 功 («заслуги»).



祖諱慶，襲其職，後以功欽升正千戶。永樂元年，太宗文皇帝臨御，蒙恩欽升指揮僉事，既而奉使西洋公幹。番有不享，征之，斯殺有……感疾，卒於海隅。父諱榮，因厥父西洋之功，欽升鷹揚衛指揮使。

Совместив информацию из двух источников, можно сделать вывод, что Чэнь Цин был потомственным военным, вероятно, проявил себя во время прихода Чжу Ди к власти, а также участвовал в одном из самых первых посольств в страны Южных морей в 1403 г. В одном из последующих после 1409 г. плаваний он заболел и скончался, причем, судя по другим сведениям из эпитафии («О, дед, о, отец, [их] останки не упокоены, [не] захоронены!» 祖兮考兮，骸未安葬), можно предположить, что его тело не было возвращено в Китай и передано родственникам. Таким образом, судя по всему, Чэнь Цин отправлялся в Западный океан как минимум три раза: в 1403 г. в составе посольства, в составе третьей экспедиции Чжэн Хэ (1409–1411) и в еще одном последующем плавании, в котором он заболел и почил.

Вторая находка — эпитафия почившей госпожи Сюй *аньжэнь* («успокоительницы») из рода Ли 明故許太安人李氏墓志銘. Эпитафия была составлена и воздвигнута с подачи ее сына, Сюй Дэцюя 許德衢, всего в ней 874 иероглифа. Из текста памятника становится известно, что прижизненное имя покойной матери — Юйцин 玉清, цзы — Жучэн(дэн) 汝澄, годы жизни: 1414–1503, ее предки были потомками ханьского генерала Ли Гуана 李廣 (ок. 184–119 до н. э.), в его время проживали в уезде Чанлэ 長樂縣 (современный уезд Ухуа 五華縣) провинции Гуандун, а затем последующие поколения переселились в Нанкин и постепенно стали знатным родом там. Среди предков самого Сюй Дэцюя был некий Чэнь Тиншэнь 陳廷慎, который в эпоху Сун служил при Дворе и был советником при императоре, переехал из Фуцзяни в Чжэцзян вместе с переносом столицы после падения Северной Сун и затем жил в г. Тайчжоу. Отец Сюй Дэцюя — Сюй Вэньхуа 許文華, Юйцин вышла за него замуж в пятнадцать лет. Сюй Вэньхуа безвременно скончался, когда Юйцин было двадцать шесть лет, в то время Сюй Дэцюю только исполнилось четыре года.

Непосредственный участник экспедиций Чжэн Хэ — прадед Сюй Дэцюя — Сюй Фуань 許福安. Про него в тексте эпитафии содержится следующая информация: «Прижизненное имя деда Вэньхуа — Фуань, [он уже] в детстве обладал умом и доблестью, в начале династии заложили столицу здесь, за военные заслуги получил назначение в Западный океан [как] дуйчжан (командир отряда. — И. К.)<sup>12</sup>, семья день ото дня процветала» 文華之祖諱福安者，少有謀勇，國初肇畿於茲，以軍功授奉使西洋隊長，而家日益盛。

Таким образом, хотя из текста остается неизвестным, сколько раз Сюй Фуань плавал в Западный океан, можно сделать вывод, что он был военным, и, хотя занимаемая им должность была невысока, его заслуги были достаточно значительны, чтобы удостоиться отдельного упоминания в эпитафии жены его внука.

Еще одним значимым источником является бронзовый колокол, отлитый Чжэн Хэ и другими участниками последней седьмой экспедиции. Он был обнаружен в 1981 г. в г. Наньпин 南平, провинция Фуцзянь. Общая высота колокола 83 см, диаметр 49 см, толщина стенки 2 см, вес 77 кг. Вероятнее всего, он был

<sup>12</sup> В эпоху Мин в разное время в одном отряде чаще всего было 50 или 57 солдат.



Рис. 6. Бронзовый колокол Чжэн Хэ 鄭和銅鍾

Fig. 6. Zheng He's bronze bell 鄭和銅鍾

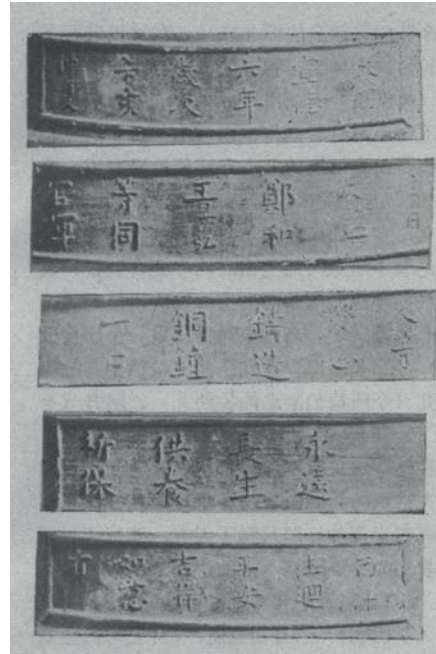


Рис. 7. Мемориальная надпись внизу колокола

Fig. 7. Memorial inscription on the lower part of the bell

отлит, когда флотилия, доплыв до Наньпина из Нанкина, пережидала здесь сезон северо-восточных муссонов перед отправлением в море.

Сам колокол украшен различными орнаментами, его обрамляют пять поясков. Из них во втором и четвертом ряду в том числе отлиты повторяющиеся пожелания «Государство спокойно и народ [пребывает в] мире» 國泰民安 и «Ветер мягок и дожди благоприятны» 風調雨順.

Основная мемориальная надпись находится в нижней части колокола. Она достаточно короткая, в ней всего 54 иероглифа, каждый иероглиф занимает площадь около 18 мм<sup>2</sup>. В ней команда просит высшие силы о защите в пути, однако упоминание адресата отсутствует в отличие от Чанлэской и Люцзяганской стел<sup>13</sup>.

Несмотря на то, что текст надписи не предоставляет никакой новой информации за исключением даты своего составления, он является важной частью эпиграфического наследия памятников, относящихся к экспедициям:

*В день новолуния середины лета в год синьхай, 6-й год [эры] Сюаньдэ Великой Мин (10 июня 1431 г.) тайцзяни Чжэн Хэ, Ван Цзинхун и другие вместе с правительственными войсками и другими людьми от [чистого] сердца отли-*

<sup>13</sup> Подробнее об истории нахождения колокола, его физических характеристиках и анализе текста см.: [Лю, Лу, 1985; Ли, 2020].



*ли один бронзовый колокол [дабы] вечно всю долгую жизнь совершать пожертвования; молим о защите, [дабы путь] в Западный океан туда и обратно был спокойным и безопасным, [о] счастье и благополучии согласно желаниям!*

大明宣德六年歲次辛亥仲夏吉日，太監鄭和、王景弘等同官軍人等，發心鑄造銅鍾一口，永遠長生供養，祈保西洋往迴平安，吉祥如意者！

## Выводы

Таким образом, обзор новых эпиграфических источников, связанных с экспедициями Чжэн Хэ, позволяет сделать несколько интересных выводов. Во-первых, практически все лица, о которых стало известно благодаря новым эпиграфическим находкам, происходили из близких к Цзянсу провинций, занимали военные должности (зачастую были потомственными военными) и имели опыт участия в боевых действиях. Вероятно, это может говорить как об их большем количестве по сравнению с другими членами экипажа, так и о тщательном отборе в команду. Кроме того, можно также задаться вопросом, насколько «мирными» и дипломатическими первоначально задумывались эти экспедиции, учитывая их состав. В случае с евнухами налицо крайне схожие биографии — рождение в отдаленной провинции (Юньнань и Гуанси-Чжуанский АО), присоединенной к империи Мин в ходе завоевательных походов; попадание на службу при Дворе в юном возрасте (вероятно, примерно в это же время они подвергались осклоплению); служба под началом юного Чжу Ди, участие в военных походах против северных кочевников; участие в войне Цзиннань на стороне Чжу Ди. Вполне возможно, что Чжу Ди во многом был обязан своим приходом к власти именно лояльным ему евнухам, с многими из которых он был знаком с детства. Это, в свою очередь, могло стать одной из основных причин, почему при Чжу Ди началось постепенное доминирование евнухов при Дворе и их назначение на различные дипломатические и военные должности.

Кроме того, кажется вероятным, что отсутствие информации в эпитафиях некоторых значимых лиц об участии в экспедициях могло быть вызвано намеренным замалчиванием этого, так как во время их составления и установок при Дворе взяли верх сторонники отказа от ведения активной внешней политики<sup>14</sup>. Параллельно с этим интересно отметить, что в случае с эпитафиями потомков, даже спустя три-четыре поколения, составители текстов эпитафий (сыновья покойных) считали необходимым поместить информацию об участии их предков в экспедициях в Западный океан. Это может говорить о том, что, хотя в официальных кругах продолжало превалировать негативное отношение к экспедициям вплоть до конца Мин, в рамках семейных родословных направление в составе минского флота в Западный океан воспринималось как знаменательное событие, оказавшее влияние на дальнейшее возвышение рода.

Краткий обзор новых эпиграфических находок, имеющих отношение к экспедициям Чжэн Хэ, наглядно демонстрирует, что новые данные этих

<sup>14</sup> Другой причиной может быть малый объем самого текста этих эпитафий, однако представляется, что такое важное событие, которое зачастую приводило к повышению в титуле и должности, должно было быть упомянуто хотя бы вскользь.



источников могут в значительной мере изменить утвердившееся представление об этих событиях и дополнить, казалось бы, статичную картину.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### Сон проявляет *чжихую* Чэнь [Цину, как одержать] полную победу<sup>15</sup>

В седьмой год [эры] Юнлэ (1409) высочайше уполномоченный *тайцзянь*, командуя *чжихуем* Чэнь Циню и другими, направился в Западный океан, разбойники прознали [про это] и позарились на драгоценные товары — числом в несколько десятков судов [встали] на среднем течении [дабы] остановить и ограбить. Как раз тогда поднялся ветер, стремительные потоки словно неслись [как на крыльях], наши корабли были окружены, у всех затряслись ноги [от страха]. Чэнь Цинь сказал: «Получив государев приказ, [мы] добрались сюда, несколько сотен человек в необъятных просторах великого моря, должны решить, [кто] силен, [а кто] слаб, еще можем выжить и вернуться [домой], [будучи] верхом на тигре, как можно на середине [пути] слезть [с него]? В «Искусстве войны» сказано «поставь [их] на поле смерти, и [они будут] сражаться, чтобы [затем] жить», сегодня как раз такой день!». Толпа сказала: «Лучше помолиться [богине] Тяньфэй». [Чэнь] Цинь внял им. Той ночью Чэнь Цинь во сне [услышал] божественный голос, [который] сказал: «Сегодня ночью ветер силен, можно, воспользовавшись густым туманом, проплыть вверх против течения, назавтра с помощью наполняющего паруса ветра уничтожите этих злодеев!». [Чэнь] Цинь сообщил об этом евнуху, [идя] на веслах направились вперед. К рассвету уже расположились на верхнем течении. Разбойники против ветра не могли пройти [вверх против течения], наши корабли уже были далеко от них. Толпа хотела подальше скрыться [от них]. [Чэнь] Цинь вновь сказал: «Янцзы в десяти тысячах *ли* [от нас], западные страны далеки и отдалены, обернувшись, не видно родных краев. Те коварные недруги как могут отбросить интерес к нам? Если [будем] скитаться, [ища] ложного спокойствия, боюсь, разбойники [так и будут] появляться и исчезать в туманных волнах, в конце концов попадем в их сети. Ныне направление ветра благоприятствует [нам], похоже, это божественное ниспослание, [возможность] стремительного удара нельзя упустить!». После этого воодушевленные солдаты устремились вниз [по течению]. Издали наблюдавшее божество величаво проявилось в воздухе, искрилось и сверкало словно радуга, словно молния, разбойники изумились и испугались. Ветер бушевал, [наши] корабли неслись [вперед], разбойничьи паруса были опрокинуты и пронзены, сорваны и разорваны правительственными мачтами. Чэнь Цинь, размахивая мечом, перебрался на корабль [неприятеля], глава разбойников бросился в воду, поймали крюком и пленили его, оставшиеся [разбойники] все были схвачены, обретенным товарам и оружию нет числа. Евнух и *чжихуй* Чэнь [Цинь], возглавив толпу, [отбили] поклоны и поблагодарили богиню [Тянь]фэй, сказав: «Превратила поражение в победу, обратила беду во благо, [это и есть] вновь воссозданное *дэ*, горы высоки, а воды глубоки». Возвратившись и [выполнив] приказ, доложили наверх, получили [высочайший] указ воздать хвалу [богине], поручили чиновникам обно-

<sup>15</sup> Перевод выполнен по изданию [Цай, 2016, с. 54].



вить и поместить в храм [ритуальную] посуду, [император] лично одарил посещением храм и принес жертву [богине].

夢示陳指揮全勝

永樂七年，欽差太監統領指揮陳慶等往西洋，賊規知，垂涎寶貨，率數十艘於中流截劫。正值上風，奔流如飛，我舟被困，眾俱股慄。陳慶曰：『奉君命到此，數百人在茫茫大海中，須決雌雄，尚可生還。騎虎之勢，安可中下？兵法謂置之死地而後生，正在今日！』眾曰：『不若拜禱天妃』。慶從之。是宵，陳慶夢神語曰：『今夜風急，可乘昏霧，溯流而上，翌日佐爾一帆風，殲此醜類！』慶以告內使，棹向前。比曉，已居上流。賊逆風不得進。我舟離賊已遠。眾欲遠遁。慶復曰：『長江萬里，西國迢遙，回首不見家山。彼狡爾鯨鯢，豈能忘情於我？若飄泊偷安，恐賊黨出沒煙波，終入其網。今風信順便，殆神授也，急擊勿失！』遂勵兵奔衝而下。遠望神儼現空中，閃爍如虹如電。賊駭愕。風急舟馳，賊篷被官桅倒插破裂。陳慶揮刃越舟，賊首投水，鉤而俘之，餘悉就擒，獲貨物軍器無算。內使及陳指揮率眾叩謝神妃曰：『反敗為功，轉禍為福，再造之德，山高水深』。復命奏上，奉旨褒嘉，委官重置廟中器皿，親齋詣廟致祭。

### Список литературы / References

1. Бокщанин А. А. Внешняя политика, войны, дипломатические и торговые посольства минской империи. *Хрестоматия по истории Китая в средние века: (XV-XVII вв.)*. М.: Изд. МГУ, 1960. С. 81-94 [Bokshchanin A. A. Foreign Policy, Wars, Diplomatic and Trade Embassies of the Ming Empire. *Anthology on the History of China in the Middle Ages (XV-XVII cc.)*. Moscow: Moscow University Publishing House, 1960, pp. 81-94 (in Russian)].
2. Бокщанин А. А. *Китай и страны Южных морей в XIV-XVI вв.* М.: Наука, 1968 [Bokshchanin A. A. *China and the Countries of the Southern Seas, Fourteenth-Sixteenth Centuries*. Moscow: Nauka Publishers, 1968 (in Russian)].
3. Ван Чжигао (王志高). Шэцзи Мин чу Ся Сиян шилiao дэ лянфан Миндай мучжи цзеду 涉及明初下西洋史料的两方明代墓志解读 (Интерпретация двух эпитафий Минского времени, имеющих отношение к источникам о плаваниях в Западный океан в начале Мин). *Наньцзин сяочжуан сюэюань сюэбао*. 2013. № 2. С. 99-107 [Wang Zhigao. Sheji Ming chu Xia Xiyang shiliao de liangfang Mingdai muzhi jiedu. (An Interpretation of Two Ming Dynasty Epitaphs Related to Historical Sources on the Early Ming Voyages to the Western Ocean). *Nanjing xiaozhuang хуеуан хуебао*. 2013. No. 2, pp. 99-107 (in Chinese)].
4. Колнин И. С. Эпиграфика как ключевой источник по плаваниям Чжэн Хэ и ет современная интерпретация: исследование, перевод и комментарии. *Восток (Oriens)*. 2024. № 2 (в печати) [Kolnin I. S. Epigraphy as the Key Source on Zheng He Expeditions and Its Modern Interpretation: Translation and Comments. *Vostok (Oriens)*. 2024. No. 2 (in Print) (in Russian)].
5. Ли Дунжуй (刘东瑞), Лу Баокан (卢保康). Чжэн Хэ тунчжун сяокао (Краткое исследование бронзового колокола Чжэн Хэ 郑和铜钟小考). *Вэнь'у*. 1985. № 1, С. 74-76 [Li Dongrui, Lu Baokang. Zheng He tongzhong xiaokao. (A Short Inquiry into Zheng He Bronze Bell). *Wenwu*. 1985. No. 1, pp. 74-76 (In Chinese)].
6. Ли Лимэй (李丽梅). Чжэн Хэ тунчжун фасянь шимо (История обнаружения бронзового колокола Чжэн Хэ 郑和铜钟发现始末). *Сюньгэнь фасянь*. 2020.





- № 1, С. 95–97 [Li Limei. Zheng He tongzhong faxian shimo (The History of Discovery of Zheng He Bronze Bell) *Xungen faxian*. 2020. No. 1, pp. 95–97 (In Chinese)].
7. Ло Пэн (骆鹏). Наньцзин чуതു Мин Гун Чжэнь чжугай иши Сунь гун мучжи (В Нанкине выкопана эпитафия отшельника господина Суня с надписью на надгробье, выполненной минским Гун Чжэнем 南京出土明巩珍篆盖逸士孙公墓志). *Юаньши цзи миньцзу юй бяньцзын яньцзю цзикань*. 2015. № 2. С. 144–148 [Luo Peng. Nanjing chutu Ming Gong Zhen zhugai yishi Sun gong muzhi (Unearthing the Epitaph of Revered Sun of Great Virtue with a Seal Script Headstone. Written by Gong Zhen in Nanjing). *Yuanshi ji minzu yu bianjiang yanjiu jikan*. 2015. No. 2, pp. 144–148 (in Chinese)].
  8. Наньцзин ши боугуань (南京市博物馆), Цзяннин цюй боугуань (江宁区博物馆). Наньцзин ши Цзутаншань Миндай Хун Бао му (Гробница минского Хун Бао у горы Цзутаншань в городе Нанкин 南京市祖堂山明代洪保墓). *Каогу*. 2012. № 5. С. 41–52 [Nanjing shi bowuguan, Jiangning qu bowuguan. Nanjing shi Zutangshan Mingdai Hong Bao mu (Ming Dynasty Hong Bao's Tomb near Zutangshan Mountain in Nanjing City). *Kaogu*. 2012. No. 5, pp. 41–52 (in Chinese)].
  9. Свистунова Н. П. *Установления о соли и чае*. М.: Наука, 1975 [Svistunova N. P. *Regulations on Tea and Salt*. Moscow: Nauka, 1975 (in Russian)].
  10. Сян Да (向達). *Сиян фаньго чжи цзяочжу* 西洋番國志校注 (Сверенное и прокомментированное Сиян фаньго чжи). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1961 [Xiang Da. *Xiyang fanguo zhi jiaozhu (Revised and Annotated Xiyang fanguo zhi)* Beijing: Zhonghua shuju, 1961 (in Chinese)].
  11. У Юймин (吴聿明). Чжоу Вэнь фуфу мучжимин (Эпитафии Чжоу Вэня и его супруги 周闻夫妇墓志铭). *Вэнь у*. 1985. № 6. С. 86–88 [Wu Yumin. Zhou Wen fufu muzhiming (Epitaphs of Zhou Wen and His Wife). *Wenwu*. 1985. No. 6, pp. 86–88 (in Chinese)].
  12. Цай Сянхуй (蔡相輝). «Тяньфэй сяньшэн лу» юй Мацзу синьян 《天妃顯聖錄》與媽祖信仰 («Тяньфэй сяньшэн лу» и вера в Мацзу). Тайбэй: Дули цзоцзя, 2016 [Cai Xianghui. “Tianfei xiansheng lu” yu Mazu Xinyang (“Tianfei xiangsheng lu” and Faith in Mazu). Taipei: Duli zuojia, 2016 (in Chinese)].
  13. Ци Хайнин (祁海宁), Гун Цзюйпин (龚巨平). Наньцзин «Ван Цзинхун дицюань» дэ фасянь юй чубу жэньши (Обнаружение и предварительный обзор нанкинской «купчей на землю Ван Цзинхуна» 南京“王景弘地券”的发现与初步认识). *Дуннань вэньхуа*. 2014. № 1. С. 98–106 [Qi Haining, Gong Juping. Nanjing “Wang Jinghong diquan” de faxian yu chubu renshi (The Discovery of the “Land Deed of Wang Jinghong” and Its Initial Research). *Dongnan wenhua*. 2014. No 1, pp. 98–106 (in Chinese)].
  14. Ци Хайнин (祁海宁). Лунь Хун Бао шоуцанмин дэ чуതു юй дахао баочуань яньцзю дэ цзигэ цзибэнь вэньти (Обсуждение нескольких основных вопросов о самых крупных кораблях-сокровищницах и выкопанной прижизненной эпитафии Хун Бао 论洪保寿藏铭的出土与大号宝船研究的几个基本问题). *Чжэн Хэ яньцзю*. 2012. № 1. С. 32–41 [Qi Haining. Lun Hong Bao shoucangming de chutu yu dahao baochuan yanjiu de jige jiben wenti (Restudy of the Size, Type and the



- Construction Site of the Largest Treasure Ship Based on the Newly Unearthed Hong Bao's epitaph). *Zheng He yanjiu*. 2012. No. 1, pp. 32–41 (in Chinese)].
15. Чжэн Мин (郑明), Чжао Чжиган (赵志刚). Цзай и Миндай баочуань чиду — Хун Бао му шоуцанмин цзи уцянь ляо цзюйбо дэ сыкао (Еще раз о размерах минских кораблей-сокровищниц — размышления об огромных судах в 5000 ляо, упоминаемых в прижизненной эпитафии из гробницы Хун Бао 再议明代宝船尺度——洪保墓寿藏铭记五千料巨舶的思考). *Чжэн Хэ яньцзю*. 2011. № 2. С. 13–15. [Zheng Ming, Zhao Zhigang. Zai yi Mingdai baochuan chidu — Hong Bao mu shoucangming ji wuqian liao jubo de sikao (Once More on the Ming Dynasty Treasure Ships' Measurements — Thoughts on the 5000-Liao Giant Vessels Recorded in the Epitaph Prepared before One's Death in Hong Bao's Tomb). *Zheng He yanjiu*. 2011. No. 2, pp. 13–15 (in Chinese)].
  16. Чжэн Цзыхай (郑自海). Ван Цзинхун дицюань юй муцзанди (Место захоронения и купчая на землю Ван Цзинхуна 王景弘地券与墓葬地). *Чжэн Хэ яньцзю*. 2014. № 1. С. 49–52. [Zheng Zihai. Wang Jinghong diquan yu muzangdi (Wang Jinghong's Burial Site and Land Deed). *Zheng He yanjiu*. 2014. No. 1, pp. 49–52 (in Chinese)].
  17. Чэнь Сюэлинь (陈学霖). Мин Ван Цзинхун ся Сиян шиши гоучэнь (Исследование истории плаваний минского Ван Цзинхуна вниз в Западный океан 明王景弘下西洋史事钩沉). *Ханьсюэ яньцзю*. 1991. № 2. С. 223–256 [Chen Xuelin. Ming Wang Jinghong xia Xiyang shishi gouchen (The Career of Wang Ching-Hung: A Neglected Commander-in-Chief of the Early Ming Maritime Expeditions). *Hanxue yanjiu*. 1991. No. 2, pp. 223–256 (in Chinese)].
  18. Шао Лэй (邵磊). Миндай Наньцзин шоубэй тайцзянь Ло Чжи мучжи каоши (Исследование и комментарии к эпитафии минского нанкинского шоубэй тайцзяня Ло Чжи 明代南京守备太监罗智墓志考释). *Чжэн Хэ яньцзю*. 2010а. № 3. С. 39–44 [Shao Lei. Mingdai Nanjing shoubei taijian Luo Zhi muzhi kaoshi (A Study and Comments to a Ming Dynasty Nanjing Shoubei Taijian Luo Zhi's Epitaph). *Zheng He yanjiu*. 2010а. No 3, pp. 39–44 (in Chinese)].
  19. Шао Лэй (邵磊). Миндай хуаньгуань Ян Цин му дэ каогу фацзюэ юй чубу жэньши (Археологические раскопки и предварительный обзор гробницы минского евнуха Ян Цина 明代宦官杨庆墓的考古发掘与初步认识). *Дуннань вэньхуа*. 2010б. № 2. С. 52–64 [Shao Lei. Mingdai huanguan Yang Qing mu de kaogu fajue yu chubu renshi (The Excavation and Initial Understanding of the Tomb of the Ming Dynasty Eunuch Yang Qing). *Dongnan wenhua*. 2010б. No. 2, pp. 52–64 (in Chinese)].
  20. Шао Лэй (邵磊), Ван Хун (王宏). Лянчжун юй Чжэн Хэ Ся Сиян югуань дэ минкэ шилiao 两种与郑和下西洋有关的铭刻史料 (Две надписи, имеющие отношение к плаваниям Чжэн Хэ в Западный океан). *Наньцзин сяочжун сюэюань сюэбао*. 2011. № 4. С. 71–77 [Shao Lei, Wang Hong. Liangzhong yu Zheng He Xia Xiyang youguan de mingke shiliao (Two Inscriptions Related to Zheng He Voyages to the Western Ocean). *Nanjing xiaozhuang хуеуан хуебао*. No. 4, pp. 71–77 (in Chinese)].
  21. Ян Бинь (杨斌). Люэлунь Хун Бао «шоуцанмин» чжун «уцянь ляо цзюйбо» чиду цзи цита (Коротко о размерах «огромных судов в 5000 ляо» из «прижизненной эпитафии» Хун Бао и другом 略论洪保《寿藏铭》中“五千料巨



- 舶"尺度及其他). *Чжэн Хэ яньцзю*. 2011. № 1. С. 51–52 [Yang Bin. Lüelun Hong Bao "shoucangming" zhong "wuqian liao jubo" chidu ji qita (Briefly on the "5000-Liao Giant Vessels" in Hong Bao's "Epitaph Prepared before One's Death" and Other). *Zheng He yanjiu*. 2011. No. 1, pp. 51–52 (in Chinese)].
22. Church S. K. The Colossal Ships of Zheng He: Image or Reality? *Zheng He: Images and Perceptions. Bilder und Wahrnehmungen*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2005, pp. 155–176.
  23. Didier M. *Memoire sur les royaumes indigenes des Terres d'Occident: Suivi de memoire sur les royaumes indigenes des mers d'Occident*. Paris: Les Belles Lettres, 2022.
  24. Duyvendak J. J. L. The True Dates of the Chinese Maritime Expeditions in the Early Fifteenth Century. *T'oung Pao*. 1939. Vol. 34, no. 5, pp. 341–413.
  25. Wade G. *Southeast Asia in the Ming Shi-lu: An Open Access Resource*. Singapore: Singapore University Press, 2005. — Available from: URL: <https://epress.nus.edu.sg/msl/> (accessed: 03.10.2023).

#### Информация об авторе

**Колнин Илья Сергеевич** — младший научный сотрудник отдела Китая Института востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия; <https://orcid.org/0000-0003-0084-0272>, [minmi98@yandex.ru](mailto:minmi98@yandex.ru)

#### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

#### Информация о статье

Статья поступила в редакцию ; одобрена рецензентами 2023; принята к публикации 2023; опубликована 20.03.2023.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

#### Information about the author

**Ilya S. Kolnin** — Junior Research Fellow of the China Department, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; <https://orcid.org/0000-0003-0084-0272>, [minmi98@yandex.ru](mailto:minmi98@yandex.ru)

#### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

#### Article info

The article was submitted 2024; approved after reviewing .2024; accepted for publication 2024; published 20.03.2024.

The author has read and approved the final manuscript.

PHILOSOPHY OF THE EAST  
ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА



■ Philosophical Anthropology,  
Philosophy of Culture

Философская антропология,  
философия культуры



**PHILOSOPHY OF THE EAST**  
**Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture**  
**ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ**  
**Философская антропология, философия культуры**

Научная статья

Философские науки

УДК 297.17

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-173-188>

**Глава о чистоте (*сафа*) и очищении (*ихлас*)  
из поэмы Мадждуда Ибн Адама Санаи  
«Сад истины...»**

Андрей Александрович Лукашев

*Института философии РАН, Москва, Россия,*

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

*Аннотация.* Цель статьи — введение в научный оборот перевода с персидского языка «Главы о чистоте (*сафа*) и очищении (*ихлас*)» из поэмы Мадждуда Ибн Адама Санаи «Сад Истины и закон Пути» (Хадикат ал-хакика ва шари'ат ат-тарика). Перевод снабжен подробным комментарием и вводным исследованием, где этот фрагмент классического произведения рассматривается в контексте интеллектуальной среды, в которой оно возникло. В статье уделено внимание генезису и дальнейшему развитию суфийского толкования одной из категорий исламской мысли — «очищение» (*ихлас*), которая находится в тесной взаимосвязи с понятием «чистота» (*сафа*). В статье рассматривается также связь очищения (*ихлас*) — с теофанией (таджалла) — другим ключевым понятием исламского мистицизма.

*Ключевые слова:* Иран, ислам, суфизм, поэзия, трактат, Санаи, «Сад истины», чистота, сафа, очищение, ихлас, теофания, таджалла

*Для цитирования:* Лукашев А. А. Глава о чистоте (*сафа*) и очищении (*ихлас*) из поэмы Мадждуда Ибн Адама Санаи «Сад истины...». *Ориенталистика*. 2024;7(1):173–188. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-173-188>.



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

© Лукашев А. А., 2024

© Ориенталистика, 2024



## Chapter on Purity (*safa*) and Purification (*ikhlas*) from the poem “The Garden of Truth...” by Majdud Ibn Adam Sanai

Andrey A. Lukashev

*Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,  
andrew\_l@inbox.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6328-9196>*

**Abstract.** The article introduces the commented Russian translation of the so-called “Chapter on Purity and Purification” from the poem “The Garden of Truth and the Law of the Path” by Majdud Ibn Adam Sanai (1080–1131 AD). The translation is accompanied by a learned introduction, which places the text into the medieval Iranian cultural and historical context generally less known to the Russian reader. The study demonstrates the genesis of the Sufi interpretation of the idea of purification (*ikhlas*), one of the key concepts in Islamic thought. Special attention is also paid to the relation between the concept of *ikhlas* (*purification*) and *safa* (*purity*) on one hand and the *ikhlas* and theophany (*tajalli*) on the other.

**Keywords:** Iran, Islam, Sufism, poetry, treatise, Sanai, “The Garden of Truth”, purity, *safa*, purification, *ikhlas*, theophany, *tajalli*

**For citation:** Lukashev A. A. Chapter on Purity (*safa*) and Purification (*ikhlas*) from the poem “The Garden of Truth...” by Majdud Ibn Adam Sanai. *Orientalistica*. 2024;7(1):173–188. (In Russ.). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-173-188>.

### Введение

Поэма Мадждуда Ибн Адама Санаи (ум. ок. 1131 г.) «Сад Истины и закон Пути» является самым ранним суфийским теоретическим трактатом в стихах. Ему предшествовала довольно богатая традиция суфийских прозаических теоретических трактатов, а последователями Санаи в суфийской среде стали такие выдающиеся мыслители и поэты, как Аттар Нишапури (1145/46–1221) и Джалал ад-Дин Руми (ум. 1273). Сама личность Санаи была довольно сильно мифологизирована, и в произведениях его последователей мы встречаем целый ряд историй о нем, биографические подтверждения которых пока обнаружены не были.

Поэма неоднократно привлекала внимание исследователей и в Иране, и на Западе, хотя ее полного перевода на европейские языки пока нет. На русском языке составить представление об этом произведении можно по статьям [Лукашев, 2022, с. 240–252], [Лукашев, 2021, с. 117–136].





Данная работа представляет собой продолжение цикла статей, опубликованных автором ранее и посвященных интерпретации единобожия в творчестве Санаи. В 2022 г. вышла статья «Мадждуд Санаи и “Глава об очищении” из его поэмы “Сад Истины...”», посвященная понятию *танзих* — очищению Бога от антропоморфных атрибутов [Лukashev, 2022]. В настоящей статье речь также пойдет о чистоте (*сафа*) и очищении (*ихлас*). В данном случае мы будем иметь дело с вопросом чистоты человеческого сердца и человеческой веры.

### Чистота (*сафа*)

Термин *сафа* означает «чистый» как антоним к слову «грязный», а также «чистый от примесей» [Ibn Manzur, 2003, vol. 8, p. 258], [Gavhurin, 1382, vol. 7, p. 156]. В суфизме чистота (*сафа*) — это *качество* человеческого сердца, очищенного от «злости, обиды, обмана, зависти, многобожия, подозрений» [Gavhurin, 1382, vol. 7, p. 156]. Ссылаясь на «шейхов этого тариката», Гавхурин пишет, что чистота (*сафа*) не относится к качествам (*сифат*) человека и не зависит напрямую от его действий, она не является результатом человеческих усилий. «Чистота есть атрибут друзей [Бога], [возникающий], когда человек уничтожается в своих атрибутах и пребывает (*баки*) в атрибутах Друга — это и есть “друг”» [Gavhurin, 1382, vol. 7, p. 158]. Тем не менее для достижения чистоты от человека требуется духовное усердие, позволяющее достичь той внутренней чистоты, которая соответствует человеческим возможностям [Gavhurin, 1382, vol. 7, p. 159] в предвечности определенным ему Богом.

Ансари Харави (1006–1039) делит людей чистоты на три группы: ангелы (*фириштаган*), пророки (*анбийа*) и чистые верующие (*му’минан-и ахл-и сафа*) [al-Ansari, 1375, p. 150–151].

Джалал ад-Дин Руми же, автор, для которого Санаи был безусловным авторитетом, апеллирует к чистоте как к качеству человеческого сердца, способного стать зеркалом, в котором отражается Бог:

Та чистота зеркала — описание сердца,  
Что вместило образ Бесконечного.  
Образ безобразного безграничия Сокровенного,  
Сверкнул в зеркале сердца, за пазухой Мусы<sup>1</sup>  
[Mawlawi, 1384, D. 1, 3485–86, pp. 161–162].

Собственно, о том, что сердце человека есть основа для теофании (*таджалли*), писал уже ал-Худжвири (ум. ок. 1073–77): «Проявление (*таджалли*) — благодатное воздействие Божественного света на сердца ближних, благодаря чему они обретают способность зреть сердцем Бога» [аль-Худжвири, 2004, с. 390], а одним из первых сердце верующего с зеркалом сравнил еще Абу Талиб ал-Макки (ум. 998) [Игнатенко, 2004, с. 29].

<sup>1</sup> *Зеркало сердца из-за пазухи Мусы* — аллюзия на коранический аят: «Сунь свою руку за пазуху, и она выйдет белой (цвета молока, светящейся), без следов болезни. Вот некоторые из девяти знамений для Фараона и его народа. Воистину, они являются людьми нечестивыми» (Коран, 27:12/ пер. Кулиев).



### Очищение (*ихлас*)

Санаи (а впоследствии и Руми), связывает качество чистоты с образом «зеркала человеческого сердца». Для них обоих чистота есть необходимое условие для осуществления теофании. Естественно, что в этом же контексте Санаи употребляет и понятие очищение (*ихлас*). Нетрудно обратить внимание на то, что однокоренными словами русского языка «чистота» и «очищение» мы передаем совершенно разные лексемы арабского языка *сафа* и *ихлас* соответственно. Действительно, если *сафа* — качество чистого, незагрязненного объекта, то *ихлас* это действие придания объекту качества *хулус* — «быть чистым» в смысле «неподдельным», «натуральным», «искренним», «цельным». Таким образом, Санаи в рассматриваемой главе сводит вместе два разных понятия чистоты. Впрочем, в этом он не оригинален: уже ал-Халладж связывал *сафа* и *ихлас*, говоря, что «*ихлас* — это очищение (*масфиййа*) действия от примесей, его замутняющих (*шуайб-и кудурат*)» (цит. по: [Gavhurin, 1382, p. 103]). Однако, в отличие от ал-Халладжа, Санаи прилагает оба эти понятия к человеческому сердцу как органу, отвечающему за постижение (*ма'арифат*) Истины.

*Ихлас* — одно из ключевых понятий для ислама, и оно может иметь несколько вариантов перевода. Это видно уже по одноименной суре из Корана, название которой Г. С. Саблуков передавал как «Чистое исповедание», а И. Ю. Крачковский и М.-Н. О. Османов, а также Э. Кулиев — как «Очищение (Веры)». Это — сто двенадцатая, одна из самых коротких сур Корана, поэтому для наглядности можно процитировать ее здесь целиком: «Скажи: “Он — Аллах — един, Аллах, вечный; не родил и не был рожден, и не был Ему равным ни один!”» (пер. И. Ю. Крачковского). Поскольку сура посвящена утверждению единобожия (*тавхид*), соответственно в традиции она еще известна и под этим именем («ат-Тавхид»), также в ряде текстов ее называют по первому аяту: «Скажи: “Он — Аллах — един...”». Об *ихлас* и производном от него *мухлис* (тот, кто совершает чистое поклонение) речь идет в целом ряде коранических аятов, например: 2:139; 4:146; 39:2–3; 40:14,65; 98:5 и др.

Пророк Мухаммад читал эту суру во время намазов, а среди ее комментаторов есть такие авторы, как Ибн Сина (ок. 980–1037), Фахр ад-Дин ар-Рази (1149–50–1210), Ибн Таймиййа (1263–1328) и Мирдамад (ум. 1631) [GIE, *اخلاص*]. Не обошли ее вниманием и представители российского ислама [Сайтбатталов, 2021, с. 2602–2605]. В исламской мысли этой суры и самому понятию *ихлас* уделено чрезвычайно много внимания. Она используется, например, при исполнении *зикров* шейхами накшбандийского тариката (см., например: [ад Дагестани, 2006, с. 93; Расулев, 2000, с. 23]).

Это настолько важное понятие, что его исследование заслуживает отдельного монографического труда. Здесь же автор предпринимает предельно краткий экскурс в суфийскую традицию, чтобы обозначить контекст, в котором о *сафа* и *ихлас* рассуждал Санаи.

В суфизме, наряду с сурой «ал-Ихлас», известен хадис «ал-Ихлас», который, впрочем, относится к недостоверным: «*Ихлас* — тайна моей тайны, что я доверил сердцам возлюбленных» [Ibn Najjar al-'Asqalani, 1407 /1986, p. 132]. Существует несколько версий этого хадиса, но неизменно там фигурирует





сердце, как вместилище тайны — *ихлас*. Также этот хадис цитируется в «Кушайриевом послании» [Gavhurin, 1382, vol. 1, p. 96].

ал-Калабази (ум. 990 / 994) в трактате «*am-Ta'arruf...*» начинает описание *ихлас* с цитаты с не вполне ясным авторством, которая, к тому же, может интерпретироваться двояко ввиду отсутствия знаков препинания в оригинальном тексте. В издании Ахмада Шамс ад-Дина она приводится как две цитаты от Джунайда и Руайма соответственно. На такую интерпретацию опирается и Л. Гарде [Enciclopedia of Islam]. В этом случае перевод будет следующим: «Сказал ал-Джунайд: “*ал-Ихлас* — то, чего желает Аллах в каждом совершенном действии”; Сказал Руайм: “*ал-Ихлас* есть отмена твоего видения в отношении действия”». Эти цитаты также могут быть интерпретированы как одно высказывание ал-Джунайда: «Сказал ал-Джунайд: “*ал-Ихлас* — то, чего желает Аллах в каждом совершенном действии”, он [также] сказал: “малая цель (*руайм*) *ал-ихлас* — в отмене твоего видения относительно действия”». Сулами приводит эти слова Джунайда следующим образом: «Ихлас есть отмена твоего видения и исчезновение тебя из твоего деяния» [al-Sulami, 2001, vol. 2, p. 194]. Там же ал-Калабази приводит и другое высказывание Джунайда: «*ал-Ихлас* — основа каждого действия, [*ал-ихлас*] начинает и завершает [все] действия (досл. «связано (*марбут*) с началом действий и привязано (*манут*) к концу действий». — А. Л.). Во всех речениях (*аквал*) подразумевается, [посвящение] всякого деяния одному Богу (*ифрад Аллах би ал-'амал*)».

Собственное объяснение ал-Калабази понятия *ихлас* таково: «*ал-ихлас* есть уединение (*инкита' ила*) раба с Аллахом Всемогущим и возвращение к Нему от своих действий» [al-Kalabadi, 1993, p. 117].

Выдающийся суфий-ханбалит Ансари Харави определял *ихлас* как очищение действия от всякой нечистоты (*шуб*). Он выделял три степени *ихлас*: «удаление из действия внимания к действию (*руайат ал-амал*)», что подразумевает отсутствие стремления снискать какую-либо награду за свои дела, «стыд из-за ничтожности своих усилий», а также «очищение (*ихлас*) действия путем очищения от действия», когда в состоянии *фана* человек видит, что не является истинным действователем своих действий [al-Ansari, 1408/1988, с. 41].

В его другом произведении — *Сад майдан* («Сто стадий») — Ансари уделяет *ихлас* отдельную главу. Он начинает ее с коранической цитаты: «Скажи: “Аллаху я поклоняюсь, очищая пред Ним веру”» (Коран, 39:14 / пер. Крачковского). Далее Ансари делает акцент на том, что *ихлас* это, в первую очередь, действие и приводит структуру *ихлас*. «Он (*ихлас*. — А. Л.) состоит из трех частей: *ихлас* свидетельства (он в исламе), *ихлас* служения (он в *иман*) и *ихлас* познания (*ма'рифат*) (он в Истине). [В свою очередь], у *ихлас* свидетельства есть три признака: усердие в [исполнении] воли Его, неприятие отвержения Его и успокоение в довольстве Им: «Искренняя вера [может быть] только в Аллаха» (Коран, 39:3 / пер. Османова). У *ихлас* служения [также] три признака: не обращать внимание на творение (*халк*) при поклонении Истинному, соблюдать обычаи (*суннат*) в делах Истины и сладостно служить Истинному. Сказал Всевышний: «И было им повелено только поклоняться Аллаху, очищая перед Ним религию» (Коран, 98:5 / пер. Крачковского). И *ихлас* познания имеет три признака: страх совершить грех, надежда на стяжание



покорности (*та'ат*) и приятие благости повеления, [ибо] сказал Всевышний: «Ведь Мы очистили их чистым» [Коран, 38:46 / пер. Крачковского] [al-Ansari, 1375, p. 76–77].

Общий пафос стремления уйти от лицемерной показной набожности к сердечной преданности Единому Богу прослеживается в интерпретации *ихлас* у Зу-н-нуна ал-Мисри (ок. 791–859–62): «Признак *ихлас* в том, что восхваление и порицание для человека становятся равнозначными, он забывает о том, как воспринимаются [его] действия» (цит. по: [Gavhurin, 1382, vol. 1, p. 101]), а также у Абу ал-Хасана ал-Харакани (963–1033): «Все, что ты делаешь пред очами Господа — *ихлас*, все, что делаешь напоказ для твари (*халк*) — лицемерие» [Gavhurin, 1382, vol. 1, p. 102]. В дальнейшем эта тема звучит у ал-Газали, а затем и у Ибн Таймийи, не чуждого идеям суфизма (см.: Gardet L. в [Encyclopaedia of Islam]). Отзвуки этой мысли Гарде усматривает и в творчестве Мухаммада Ибн Абд ал-Ваххаба [Encyclopaedia of Islam].

Важной чертой понятия *ихлас* является то, что для значительного числа суфийских авторов намерение оказывается важнее действия — *ихлас* без действия лучше, чем действие без *ихлас*, намерение выступает в качестве основы и основания *ихлас*, ибо «намерение верующего лучше действия» [al-Makki, 1422/2001, p. 1345]. Такой дисбаланс в пользу внутреннего может быть отчасти объяснен иранским происхождением автора этих слов — Абу Талиба ал-Макки. Акцент на борьбе с *рийа*, лицемерием, и связанное с этим стремление к внутреннему благочестию также можно рассматривать как специфическую черту иранского суфизма в контексте движения *маламатиййа*<sup>2</sup>. Это подтверждается и ас-Сухраварди, который, комментируя хадис «ал-Ихлас», пишет о том, что «представители *маламатиййа* среди суфиев выделяются своей приверженностью *ихлас*. Они скрывают свои действия и состояния, чтобы никто не знал об их искренности (*сидк*) и очищении (*ихлас*)» [Gavhurin, 1382, vol. 1, p. 96].

Различие между условно восточным и западным подходами к интерпретации *ихлас* проявилось в критике иракской школы *тасаввуфа* Абу Насром ас-Сарраджем. Он пишет: «Некая заблудшая группировка из числа жителей Ирака (и других [земель]) [решила], что *ихлас* не принадлежит рабу, пока тот не выйдет за пределы видения тварных, пока не станет противоречить им (тварным. — А. Л.) во всем, что желает совершить — в истинных ли, в ложных ли [деяниях]» [al-Sarraaj, 1960, p. 533]. Ас-Саррадж упрекает здесь иракцев за буквальное следование принципу отвержения тварного, хотя отвержение тварного должно быть не самоцелью, а результатом духовного роста [al-Sarraaj, 1960, p. 533].

Санаи же, будучи прекрасно осведомлен обо всей предшествовавшей традиции, в своей трактовке понятий *ихлас* и *сафа* делает акцент не на очищении действий (как то мы видим в классических интерпретациях *ихлас*), а на очищении и полировке сердца. Цель этого действия заключается в том, чтобы удалить с поверхности сердца все, что его загрязняет, дабы оно, подобно металлическому зеркалу, было способно воспроизвести образ божественной Истины. Для Санаи принципиально важно, что *ихлас* оказывается не столько

<sup>2</sup> О *маламатиййа* подробнее см.: [Алонцев, 2020].



формой аскезы (аскеза не гарантирует обретения чистоты — *сафа*), сколько средством постижения божественного единства. Не случайно глава, перевод которой мы предлагаем, приводится в разделе, посвященном единобожию (*тавхид*).

Постижение же божественного единства возможно через опыт *фана* и предельную сосредоточенность на Боге, когда для человека не остается ничего, кроме Бога. Для описания этого состояния в суфийской литературе используется образ зеркала.

*Ихлас* предполагает полировку человеческого сердца до состояния зеркальной чистоты (*сафа*), чтобы в нем мог отразиться образ Бога. Человек, в соответствии с широко известным хадисом, был сотворен по образу Бога [ал-Бухари, 5873]. Соответствие образу Бога заключается в том, что человек является носителем божественных атрибутов (например: слышащий, видящий, живой и т. д.). В этом качестве и сам человек уподобляется зеркалу, в котором отражается Бог. Но, даже если зеркало сердца и оказывается достаточно ясным, чтобы в нем отразился Бог, по Санаи, оно не становится самим Богом и различие между ними нельзя нивелировать. В этом ему вторит Ибн Араби: «Если же над нами возьмет власть состояние и скажет языком своим: “Я — тот, кто страстью пылает, и страстно любимый мной — я”, — то и тогда нам довольно будет силы воздействия границ, чтобы различить “я” и того, кто “страстно любим”. Пусть он и пылает страстью к самому себе, однако то состояние, в котором он “пылает страстью”, будучи действователем (*фа’ил*), — не то же самое (*ма хува айн*), в котором он “страстно любим”, будучи претерпевающим (*маф’ул*)» (цит. по: [Ибн ал-Араби, 2015, с. 394–395]). О том же говорил и имам ал-Газали, утверждавший, что единение (*иттихад*) мистика и Творца есть «как будто единение» [Ибн ал-Араби, 2015, с. 389–390]. То есть для него, даже если человек и перестает видеть себя и весь мир иными по отношению к Творцу, онтологическое различие между человеком и Богом сохраняется. Ему вторит Санаи: «Образ и зеркало — не одно [и то же]». Таким образом, и проявление божественного образа в зеркале человеческого сердца или даже человека как такового не приводит к отождествлению человека и Бога или вселению Бога в человека.

Для большинства средневековых авторов было очевидно, что зрение осуществляется благодаря освещенности предмета. В этом они следовали античной традиции, различавшей лишь способы освещенности предмета<sup>3</sup>. Свет есть необходимое условие для акта «видения», он же есть наиболее очевидное начало (на это указывал уже ас-Сухраварди). Также в Коране Бог отождествляется со светом: «Аллах — свет небес и земли. Его свет — точно ниша; в ней светильник; светильник в стекле; стекло — точно жемчужная звезда. Зажигается он от дерева благословенного — маслины, ни восточной, ни западной. Масло ее готово воспламениться, хотя бы его и не коснулся огонь. Свет на свете! Ведет Аллах к Своему свету, кого пожелает, и приводит Аллах притчи для людей. Аллах сведущ о всякой вещи!» (Коран, 24:34 / пер. Крачковский). Таким образом, согласно Корану, божественный свет оказывается тем, что

<sup>3</sup> Подробнее см.: [Фрагменты..., 1989, с. 209, 284, 286; Игнатенко, 2004, с. 61–73].



отражается в зеркале человеческого сердца. Впоследствии отождествление света и божественного бытия станет одним из признаков иранского мистицизма (*ирфан*), а в XV в. другой классик средневекового суфизма, Абд ар-Рахман Джами, будет рассуждать о свете как наивысшей степени бытия (см.: [Лукашев, 2018, с. 121–123]).

### Заключение

Понятие *ихлас* как чистое исповедание Единого Бога претерпело в рамках суфизма существенную трансформацию. Если в Коране *мухлис* — тот, кто совершает Богу достойное Его поклонение, то впоследствии, под влиянием движения *маламатиййа*, *ихлас* противопоставляется лицемерию. Соответственно, чистым поклонением оказываются такие действия, которые человек совершает не для людей, но для Бога, с равным безразличием относясь и к хуле, и к похвале. Дальнейшая трансформация понятия была связана с переосмыслением *ихлас* в контексте идеи *таджалла* — теофании, или проявления божественного образа в зеркале человеческого сердца. Аскетические же действия, которые связывались с *ихлас*, вошли в практику «полировки сердца». Целью такой «полировки» стала способность человеческого сердца вместить божественный свет.

### Глава о чистоте (*сафа*) и очищении (*ихлас*)<sup>4</sup>

151. Итак, поскольку взыскуемого (*матлуб*) нет ни в каком [конкретном] месте<sup>5</sup>,

Как можно путешествовать к нему ногами?!

152. Величайшим путем (*шах-рах*) души и дыхания<sup>6</sup> к Истине

Стала полировка зеркала сердца и больше ничего.

153. Зеркало сердца от ржавчины неверия и лицемерия

Не отполировать<sup>7</sup> разногласием и раздором.

154. Сияет зеркало вашей убежденности (*йакин*)!

Что есть сама чистота вашей религии (*дин*)?!

<sup>4</sup> Перевод выполнен по изданию [Sanai, 1374].

<sup>5</sup> Нет ни в каком [конкретном] месте — отсылка к формулировке *ла макан*, имеющей хождение у философов и мутакаллимов для обозначения того, что Первоначало не вмещается ни в какое место.

<sup>6</sup> Души и дыхания (*нафс ва нафас*) — Модаррес-Резави также приводит различие «основы (*асл*) и души».

<sup>7</sup> Не отполировать (*нашавад равшан*) — дословно «не станет ясным / сияющим». В данном случае речь идет о том, что разногласие и раздор (оба эти понятия предполагают множественность вариантов интерпретации действительности, в то время как *ихлас* — действие по достижению абсолютного единства) — то, что затемняет зеркало сердца. Путем полировки мистик очищает свое сердце от того, что нарушает единство восприятия Истины. Чистое, отполированное зеркало сердца способно отражать божественный свет и оказывается, таким образом, ясным и сияющим.



155. Для того, в чьем сердце нет сомнения<sup>8</sup>,  
Образ и зеркало — не одно [и то же].
156. Что бы [ты ни увидел] в зеркале в форме фигуры (*бу-и*)<sup>9</sup>,  
Это был тот, кто в зеркале, не ты [сам].
157. Твой другой, такой же другой, как и [само] зеркало,  
Ведь зеркало [ничего] не знает о твоём образе (*сурат*)<sup>10</sup>.
158. Образ (*сурат*) в зеркале далеко не атрибут (*сифат*)<sup>11</sup> [самой вещи],  
Ведь то [зеркало лишь] принимает образ (*сурат*) благодаря свету.
159. Сам свет неотделим от Солнца,  
[Вся] ущербность — в зеркале и взгляде<sup>12</sup>.
160. Всякий, кто присно под покрывалом,  
Ему можно уподобить сову и солнце<sup>13</sup>.
161. Если сова неспособна [узреть] солнце,  
То это из-за ее неспособности [видеть солнце], а не из-за его [неспособности проявиться].
162. Очевиден свет солнца в мире,

<sup>8</sup> Противопоставление убежденности сомнению и лицемерию традиционно для суфийской литературы. В частности, Абу Мухаммад Джурайри (ум. ок. 923/24) говорил, что «Ихлас есть плод убежденности, а лицемерие — плод сомнения» [Gavhurin, 1376, vol. 1, p. 103].

<sup>9</sup> В форме фигуры (*бу-и*) — Модаррес-Резави приводит здесь различие — «в форме двойственного», то есть в форме чего-то иного по отношению к субъекту, чего-то второго. Каким бы ни было прочтение данного бейта, речь в нем идет о том, что, когда человек смотрится в зеркало, в зеркале он видит не самого себя, но свой образ. Кроме того, отметим, что двойственность относится к тому, что нарушает *ихлас*.

<sup>10</sup> Здесь Санаи развивает мысль предыдущего бейта, говоря о том, что отражение человека не является самим человеком, также, как им не является и зеркало, в котором он отражается.

<sup>11</sup> Атрибут (*сифат*) — в толковании М. Хосейни вместо слова *сифат* приводится слово *сафар* — путешествие. Это же различие указывает в своем издании и Модаррес-Резави. В этом случае полустилише будет переводиться «Зеркало формы далеко [уже] не путешествие». Хосейни, ссылаясь на «Вспышки» Фахр ад-Дина Ираки, объясняет здесь «путешествие» тем, что, когда наступает момент, в который мистик и Возлюбленный через зеркало смотрят друг на друга, путешествие мистика завершается [Hoseyni, 1388, p. 55]. Это заставляет нас вспомнить приведенные выше слова Ибн Араби «Я — тот, кто страстью пылает, и страстно любимый мной — я».

<sup>12</sup> Здесь Санаи говорит о том, что, если отражение божественных атрибутов не видно в сердце верующего, то причина не в недостатках процесса теофании, а в ущербности сердца как зеркала или в ущербности зрения наблюдателя.

<sup>13</sup> В этом бейте Санаи говорит о патологически неверных. Этимологически слово «неверный» восходит к корню к-ф-р — общему для слов с компонентом значения «покрывать», «скрывать». Здесь на это значение Санаи указывает через слово *хиджаб* — покрывало. Неверный, подобно ночной птице, сове, способен узреть солнце Истины. Таким образом, данный бейт поясняет, что имеет в виду автор под «ущербностью во взгляде», упомянутой в предыдущем бейте.



[Причина его] угасания — в слабости глаз летучей мыши<sup>14</sup>.  
163. Ты не видишь ничего, кроме воображения и ощущений,  
Как ты не знаешь ни точки, ни линии, ни площади<sup>15</sup>.  
164. На этом ложном пути познания ты заблуждаешься,  
Пребывая месяцы и годы в истории утки<sup>16</sup>.  
165. Назойлив<sup>17</sup> в сих речах<sup>18</sup> лишь тот,

<sup>14</sup> Сравнение ущербности восприятия с неспособностью летучей мыши увидеть солнце довольно распространено в исламской мысли. Например, ал-Кинди пишет: «...ибо кто ради познания умопостигаемых предметов хочет представить их себе в образной форме, хотя они вполне отчетливы в разуме, тот оказывается совершенно неспособным их видеть, подобно тому, как глаза летучей мыши не могут в лучах солнца различить вещи, четко и ясно видимые нами» [*Избранные произведения...*, 1961, с. 64]. В дальнейшем этот бейт Санаи цитирует Фахр ад-Дин Ираки: «Очевиден свет солнце в мире, // Грех в слабости глаз летучей мыши» [*Iraqi. Ushshaq-nama*]. К этому же образу позднее апеллирует Махмуд Шабистари: «Освободи разум, пребудь с Истиной, // Ибо глаза летучей мыши не переносят [сияния] солнца» [Шабистари, 2022, с. 68–69].

<sup>15</sup> Речь идет о том, что человеческие чувства не воспринимают основы геометрии пространства — мы не способны увидеть ни геометрическую точку, ни линию, ни плоскость в феноменальном мире. Раз наши чувства неспособны даже на такое, тем более они неспособны к познанию божества.

<sup>16</sup> Абд ал-Латиф Аббаси приводит пересказ этой истории. В ней лиса решила полакомиться уткой, но незаметно к уткам, которые плавали в воде, подобраться было непросто, и лиса бросила в воду куст, росший на берегу. Утки приняли этот куст за хищника и быстро с криками и воплями отлетели в сторону. Так лиса пугала уток несколько раз, пока утки не привыкли, и не перестали реагировать. Тогда лиса взяла в рот очередной куст, прыгнула с ним в воду, добралась до утки и схватила ее лапами. Утки заголосили, но было поздно. Подобным образом, — поясняет Аббаси, — и человек проводит месяцы и годы в лицемерии, лжи, ложных прозрениях и погоне за тварным [Abbasi, 1398, p. 57]. По убеждению Санаи, подобно этим уткам, человек не видит угрозу за пороками, от которых ему надлежит очистить свое сердце.

<sup>17</sup> Назойлив (*фудул*) — досл. «чрезмерен». Чрезмерность, назойливость связывается с приверженностью доктрине «вселения» (*хулул*), то есть переселения душ, не только в творчестве Санаи. Хосейни в своем толковании также приводит аналогичный бейт более позднего автора — Махмуда Шабистари: «Из-за дальнорзости назойливого ума, // Один стал философом, другой — [сторонником] воплощения» [Шабистари, 2021, с. 62–63]. Кроме того, Хосейни подчеркивает здесь оттенок значения бесплодности. То есть чрезмерность или назойливость речей принципиально бесплодна и ее результатом является доктрина о переселении душ [Hoseyni, 1388, p. 56]. Хулул среди прочих критиковал и ал-Худжвири [Худжвири, 2004, с. 258–259]. Настойчивость критики учения о воплощении в суфийских текстах, вероятно, связана с тем, что адепты этого учения часто называли себя суфиями, а их противники (Худжвири, Санаи, Шабистари и др.) стремились от них отмежеваться.

<sup>18</sup> В сих речах (*дар ин макал*) — Хосейни, ссылаясь на Дорри, объясняет как «в познании Всевышней Истины».



Кто не отличает проявления<sup>19</sup> от воплощения<sup>20</sup>.

166. Если тебе нужно, чтобы взгляд [твой] был плодотворен<sup>21</sup>,

Возьми не кривое, а ясное зеркало.

167. Ведь солнце без света, к сожалению,

В облаке является [в виде] вазы<sup>22</sup>.

168. Иосиф прекраснее ангела,

Див [же] отражается в кинжале<sup>23</sup>.

---

<sup>19</sup> Проявление (*таджалли*) Худжвири объясняет следующим образом: «Таджалли — благодатное воздействие Божественного света на сердца ближних, благодаря чему они обретают способность зреть сердцем Бога» [Худжвири, 2004, с. 390].

<sup>20</sup> Общий смысл бейта заключается в том, что речи сторонника воплощения (то есть учения о том, что Бог может воплотиться в конкретном человеке) являются пустой болтовней, так как он не отличает проявления как опыт видения божества в его совершенном единстве от воплощения Бога в человеке. Тем временем, мистик не видит ничего, кроме Бога, в том числе не видит и себя. По сути, воплощение и проявление можно считать двумя трактовками слов ал-Халладжа — «Я — Истина». Те, кто видели в словах ал-Халладжа утверждение о том, что в нем воплотился Бог, стали считаться хулулитами — сторонниками воплощения, которых критикуют Санаи и Шабистари. Между тем Худжвири считает ложной такую трактовку слов ал-Халладжа [Худжвири, 2004, с. 258–259]. Санаи в очередной раз делает акцент на том, что проявление образа в сердце не равно вселению или воплощению. Бог не перемещается физически в сердце или иной предмет, а также не воплощается в нем. Отчасти в этом и заключается пафос суры «ал-Ихлас».

<sup>21</sup> *Чтобы взгляд [твой] был плодотворен* — то есть, «чтобы взгляд твой увидел в зеркале образ».

<sup>22</sup> Здесь Санаи, иллюстрируя свои рассуждения, приводит образ Солнца, скрытого за облаком. Когда облако скрывает Солнце, оно перестает ярко сиять, но может быть виден его диск. Диск солнца, лишенный света, похож на круглую вазу.

<sup>23</sup> Смысл данного бейта раскрывается в контексте предшествующих рассуждений об отражении Истины в зеркале человеческого сердца и всей использованной солярной метафорике. Уже у Ибн Араби, современника Санаи, Иосиф отождествляется с «вещим сердцем» [Пригарина, 2012, с. 206], Джамии напрямую называет Иосифа «сияющим солнцем» [Пригарина, 2012, с. 212], а Руми и вовсе воспроизводит историю о том, как друг принес Иосифу зеркало, чтобы тот смотрелся в него, видел свое прекрасное лицо и вспоминал того друга. А. Шimmel, комментируя эту историю, совершенно закономерно проводит аналогию с зеркалом сердца, в котором должен отразиться Божественный Возлюбленный [Пригарина, 2012, с. 203]. Сама же история об Иосифе, смотрящемся в зеркало, давно стала тропом и часто встречается не только в поэзии, но и в живописи. Таким образом, Иосиф здесь оказывается прекраснее ангела не только в силу своей внешней красоты, он прекраснее ангела, поскольку символизирует Божественного Возлюбленного, который отражается лишь в идеально отполированном сердце, в то время как в кинжале отражается только див. Связь дива с кинжалом здесь также неслучайна. Саади пишет о том, что див похоти был весьма доволен, когда Зулейха бросилась на Юсуфа, вцепившись в его знаменитую рубашу [Пригарина, 2012, с. 205]. Этот же див заставил египетских жен порезать себе руки ножами от вида красоты Иосифа. Можно сказать, что див похоти отразился в тех ножах. Похоть же является одним из грехов, которые затемняют сердце, в частности, от похоти сердце очищают в практике *ихлас*.



169. Он не отличит истину от лжи<sup>24</sup>,  
Кинжал не заменит тебе зеркало<sup>25</sup>.  
170. Свой образ в зеркале своего сердца,  
Видно лучше, чем в своей глине<sup>26</sup>.  
171. Разбей ту цепь, которой ты скован,  
Ибо ты освободишься, [лишь] удалившись от глины<sup>27</sup>.  
172. Из-за того [благодаря кому] глина темна, а сердце ясно,  
Твоя глина — печь, а сердце — цветник.  
173. Чем чище поверхность твоего сердца,  
Тем совершеннее у тебя [божественное] проявление (*таджалли*).  
174. Не потому, что его искренность превосходила [искренность] уммы  
Абу Бакр удостоился особого проявления<sup>28</sup>.

### Список литературы

1. Алонцев М. А. «Я надеваю рубище, чтобы стать суфием»: движение маламатийя и конструирование суфийской истории в сочинениях X–XIII вв. *Islamology*. 2020. Т. 10. № 1. С. 9–28 [Alontsev M. A. “I Put on my Khirqah to Become a Sufi”: The Malāmatiyya Movement and the Construction of Sufi History in the Writings of the 10<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> Centuries. *Islamology*. 2020;10(1):9–28 (in Russian)].
2. Ибн ал-Араби. *Избранное*. Пер. А. В. Смирнов. Т. 2. М.: Языки славянской культуры: Садра, 2015 [Ibn Arabi. *Selected works*. Transl. by A. V. Smirnov Vol. 2. Moscow: Languages of Slavic cultures: Sadra, 2015 (in Russian)].
3. Игнатенко А. А. Зеркало ислама. М.: Русский институт, 2004 [Ignatenco A. A. *The Mirror of Islam*. Moscow: Russkiy institute, 2004 (in Russian)].
4. *Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв.* Под ред. С. Н. Григоряна. М.: Соцэкгиз, 1961 [*Selected*

<sup>24</sup> *Истину от лжи* — истину единобожия от лжи придания Богу соучастников.

<sup>25</sup> *Кинжал не заменит тебе зеркало* — досл. «кинжал не выполнит тебе работу зеркала».

<sup>26</sup> Глина — материал, из которого, в соответствии с Кораном, был сотворен человек. Таким образом, здесь противопоставляется духовное (зеркало сердца) и материальное (глина [тела]).

<sup>27</sup> Освобождение через «удаление от глины» — отсылка к классическому пониманию *ихласа* как отвращения от тварного, за чрезмерное увлечение которым, как указывалось выше, ас-Саррадж критиковал иракских суфиев.

<sup>28</sup> Последний бейт отсылает к хадису, который имел хождение исключительно в суфийской среде: «Сказал Пророк: “О, Абу Бакр, даровал тебе Аллах величайшую милость”. Сказал [Абу Бакр]: “Какую величайшую милость”? Пророк сказал, что Аллах проявится для творения единообразно (*амма*), а для тебя — особым образом (*хасса*)» (цит. по [Hoseyni, 1388, p. 57]). Таким образом, Санаи говорит здесь о том, что Абу Бакр удостоился особого проявления ему Всевышнего не за особую искренность, а благодаря тому, что Всевышний наградил его чистотой сердца. В итоге его сердце, как зеркало, смогло проявить в себе образ Истинного.





- Works by Thinkers from the Countries of the Middle and Near East 9–14th cent.* Ed. by S. N. Grigorian. Moscow: Sotsekgiz, 1961 (in Russian)].
5. Лукашев А. А. «Толкование руба'ята»: знакомство с философией 'Абд ар-Рахмана Джами (1414–1492). *Ислам в современном мире*. 2018. Т. 14. № 3. С. 115–130 [Lukashev A. A. Interpretation of Ruba'iat: Acquaintance with the Philosophy of 'Abd al-Rahman al-Jami (1414–1492). *Islam in the Modern World*. 2018;14(3):115–130 (in Russian)].
  6. Лукашев А. А. Интерпретация идеи единобожия в главе «О единстве Всевышнего Творца» из поэмы Мадждуда Санаи «Сад Истины...». *Вестник ПСТГУ (Православного Свято-Тихоновского гуманитарного ун-та)*. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. Вып. 98. С. 117–136. [Lukashev A. A. Interpretation of the Idea of Monotheism in the Chapter on the Oneness of the Almighty God from the Poem by Majdud Sanai "The Garden of the Truth". *Vestnik PSTGU (Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta)*. Ser. I: *Bogoslovie. Filosofija. Religiovedenie*. 2021. Issue 98, pp. 117–136 (in Russian)].
  7. Лукашев А. А. Мадждуд Санаи и «Глава об очищении» из его поэмы «Сад истины...». *Восток (Oriens)*. 2022. № 5. С. 240–252 [Lukashev A. A. Majdud Sanae and "The Tanzih Chapter" from his poem "The Garden of the Truth...". *Vostok (Oriens)*. 2022. No. 5, pp. 240–252 (in Russian)].
  8. Пригарина Н. И. *Мир поэта — мир поэзии. Статьи и эссе*. М.: Институт востоковедения РАН, 2012 [Prigarina N. I. *World of Poet — World of Poetry. Articles and essays*. Moscow: Institute of Oriental Studies RAS, 2012 (in Russian)].
  9. Саитбатталов И. Р. Сура «ал-Ихлас» в толкованиях богословов Башкирии XIX века. *Инновации. Наука. Образование*. 2021. № 48. С. 2602–2605 [Saitbattalov I. R. Surah al-Ikhlās in the Commentaries of the Bashkirian Theologists of 19<sup>th</sup> cent. *Innovations, Science, Education*. 2021. № 48, pp. 2602–2605 (in Russian)].
  10. *Фрагменты ранних греческих философов*. Часть 1: *От этических теокосмогоний до возникновения атомистики*. М.: Наука, 1989 [Fragments from Early Greek Philosophers. Part 1: *From Ethical Theocosmogonies to the Emergence of Atomism*. Moscow: Nauka, 1989 (in Russian)].
  11. ад-Дагестани, Хасан Хильми ибн Мухаммад ан-Накшбанди аш-Шазили аль-Кадири. *Краткое изложение сокровенных знаний для наставления Мухаммада Ариффа*. Пер. с араб. И. Р. Насыров, А. С. Ацаев. М.: Московская типография 6, 2006 [Hasan Hilmi Ibn Muhammad al-Dagestani al-Naqshbandi al-Shazili al-Qadiri. *A Brief Summary of the Secret Knowledge for the Guidance of Muhammad Arif*. Transl. from Arabic by I. R. Nasirof, A. S. Atsayef. Moscow: Moskovskaya tipografiya 6, 2006 (in Russian)].
  12. аль-Худжвири, Али ибн Усман. *Раскрытие скрытого за завесой. Старейший персидский трактат по суфизму*. Пер. с англ. яз. А. Орлова; Науч. ред. Н. И. Пригарина. М.: Единство, 2004 [Al-Hujviri, Ali Ibn Uthman. *The Oldest Persian Sufi Treaty*. Moscow: Edinstvo, 2004 (in Russian)].
  13. Шабистари Махмуд. «Цветник тайны». Персидский текст поэмы, перевод, комментарий А. А. Лукашева; Отв. ред. Н. Ю. Чалисова. М.: Садра, 2022 [Shabistari, Mahmud. *The Rose Garden of Mystery (Persian text, translation and*



- commentary). Transl. and comm. by A. Lukashev; Chief Ed. N. Chalisova. Moscow: Sadra, 2022 (in Russian)].
14. Шейх Зайнулла Расули (Расулев) ан-Накшбанди. Избранные произведения. Пер. с араб. И. Р. Насыров. Уфа: [б. и.], 2000. [Shakh Zaynulla Rasuli (Rasulev) al-Naqshbandi. *Selected Works*. Transl. from Arabic I. R. Nasirof. Ufa: [w. p.], 2000 (in Russian)].
  15. 'Abbasi, 'Abd al-Latif. *Sharh-i Hadiqat Sana'i mu'sum ba Lata'if al-hada'iq*. Muqaddima, tashih wa ta'liq Muhammad Reza Yusufi, Mohsen Mohammadi. Qum: Danishgah-i Qum, 1398 [Abbasi, 'Abd al-Latif. *Commentary on "The Garden..." by Sanai Known as "Subtleties of the Gardens"*. Qum: Danishgah-i Qum, 1398 (in Persian)].
  16. al-Ansari al-Harawi, 'Abd Allah. *Kitab Manazil al-sa'irin li-Shaikh al-Islam 'Abd Allah ibn Muhammad al-Ansari al-Harawi*. Beirut — Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1408/1988 ['Abd Allah al-Ansari al-Harawi. *The Book of the Itinerants' Stages by Shaikh al-Islam 'Abd Allah ibn Muhammad al-Ansari al-Harawi*. Beirut — Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1408/1988 (in Arabic)].
  17. al-Ansari al-Harawi, 'Abd Allah ibn Muhammad. *Sad maydan*. Tartib wa muqaddimah wa havashi wa tashih-i 'Abd al-Hayy Habibi. Tehran, Dunyayy-i Kitab, 1375 [1996 or 1997] [Ansari al-Harawi, 'Abd Allah ibn Muhammad. *Book of the hundred arenas*. Ed. by 'Abd al-Hayy Habibi. Tehran: Dunya-yi Kitab, 1375 [1996 or 1997] (in Persian)].
  18. al-Buhari. *Sahih al-Buhari*. Dimashq: [w. p.], 1993 [al-Buhari. *al-Buhari's Authentic Collection*. Damascus: [w. p.], 1993 (in Arabic)].
  19. *Encyclopaedia of Islam (EI)*. CD-ROM edition. V. 1.1. Leiden: [w. p.], 1999.
  20. Gavhurin, Sayyid Sadiq. *Sharh-i Istilahat-i Tasawwuf*. Vol. 1. Tehran: Intisharat-i Zawwar, 1376 [Duktur Sayyid Sadiq Gavhurin. *Commentary on the Sufi Terms*. Vol. 1. Tehran: Intisharat-i Zawwar, 1376 (in Persian)].
  21. Gavhurin, Sayyid Sadiq. *Sharh-i Istilahat-i Tasawwuf*. Vol. 7. Tehran: Intisharat-i Zawwar, 1382 [Duktur Sayyid Sadiq Gavhurin. *Commentary on the Sufi Terms*. Vol. 7. Tehran: Intisharat-i Zawwar, 1382 (in Persian)].
  22. (GIE) *Dairat al-ma'rif-i bozorg-i Islami* [The Great Islamic Enciclopaedia]. — Available from: URL: <https://www.cgie.org.ir/>. URL: <https://www.cgie.org.ir/> (in Persian)] (accessed: 28.02.2021).
  23. Ibn Hajar al-'Asqalani, Ahmad ibn 'Ali. *Fath al-Bari bi-Sharh Sahih al-Bukhari*. Cairo: Maktaba Riyan al-Turath, 1407 / 1986 [Ibn Hajar al-'Asqalani, Ahmad ibn 'Ali. *Grant of the Creator in the Commentary to "The Authentic" by al-Bukhari*. Cairo: Maktaba Riyan al-Turath, 1407 / 1986 (in Arabic)].
  24. Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram. *Lisan al-'Arab*. Beirut: Dar Sadir, 2003 [Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram. *The Tongue of the Arabs*. Beirut: Dar Sadir, 2003 (in Arabic)].
  25. Iraqi, Fakhr al-Din. *Ushshaq-nama. Aghaz-ikitab*. Ganjoor. — Available from: URL: <https://ganjoor.net/eraghi/oshaghname/aghazo/sh3/> (accessed: 28.02.2021) [Fakhr al-Din Iraqi. *Book of Lovers. Beginning of the Book*. Ganjoor. — Available from: URL: <https://ganjoor.net/eraghi/oshaghname/aghazo/sh3/> (accessed: 28.02.2021) (in Persian)].



26. Kalabadhi, Muhammad ibn Ibrahim. *al-Ta'arruf li-madhhab ahl al-tasawwuf*. Beirut — Lebanon: [w. p.], 1993 [Kalabadhi, Muhammad ibn Ibrahim. *The Doctrine of the Sufis*. Beirut — Lebanon: [w. p.], 1993 (in Arabic)].
27. al-Makki, Abu Talib Muhammad ibn 'Ali. *Kitab Qut al-qulub fi mu'amalat al-mahbub wa-wasf tariq al-murid ilá maqam al-tawhid li-Shaikh Abi Talib al-Makki*. Haqqaqahu wa qaddamahu wa 'allaqa hawashihu Muhammad Ibrahim, Muhammad al-Ridwani. Cairo: Maktaba Dar al-Turath, 1422/2001 [al-Makki, Abu Talib Muhammad ibn 'Ali. *The Nourishment of Hearts in Dealing with the Beloved and the Description of the Seeker's Way to the Station of Declaring Oneness*. Ed., preface, comm. by Muhammad Ibrahim, Muhammad al-Ridwani. Cairo: Maktaba Dar al-Turath, 1422/2001 (in Arabic)].
28. Mawlawi, Jalal al-Din Muhammad b. Muhammad. *Masnavi-i ma'navi-i Mawlana Jalal al-Din Muhammad Balkhi*. Ba kushish-i M. Azeryazdi az ru-i tab'-i R. A. Nicholson. Tehran: Padzuhish, 1383 [Mawlawi, Jalal al-Din Muhammad b. Muhammad. *The Spiritual Couplets by Jalal al-Din Muhammad Balkhi*. ed. M. Azeryazdi on the R. A. Nicholson's text. Tehran: Padzuhish, 1383 (in Persian)].
29. Sanai, Abu al-Majd Majdud Ibn Adam. *Hadiqat al-haqiqa wa shari'at al-tariqa tashih wa tahshiya Mudarris Rezawi*. Tehran: [w. p.], 1374 [Sanai, Abu al-Majd Majdud Ibn Adam. *The Garden of Mystery and the Law of the Way*. Ed., comm. Mudarris Rezawi. Tehran: [w. p.], 1374 (in Persian)].
30. Sarraj, Abu Nasr 'Abd Allah ibn 'Ali. *al-Luma' li-Abi Nasr al-Sarraj al-Tusi*. Haqqaqahu wa qaddama lahu wa kharraja ahadithahu 'Abd al-Halim Mahmud, Taha 'Abd al-Baqi Surur. Misr [Cairo]: Dar al-Kutub al-Hadithah; Baghdad: Maktabat al-Mithanna, 1960 [Sarraj, Abu Nasr 'Abd Allah ibn 'Ali. *Book of Light by Abi Nasr al-Sarraj al-Tusi*. Ed., preface and extracted hadith 'Abd al-Halim Mahmud, Taha 'Abd al-Baqi Surur. Egypt [Cairo]: Dar al-Kutub al-Hadithah; Baghdad: Maktabat al-Mithanna, 1960 (in Arabic)].
31. al-Sulami. *Haqa'iq al-tafsir: tafsir al-Quran al-'aziz*. Tahqiq Sayyid 'Umran. 2 vols. Beirut — Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 2001 [al-Sulami. *The Truths of Commentary: Commentary to the Holy Quran*. Ed. Sayyid 'Umran. 2 vols. Beirut — Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 2001 (in Arabic)].
32. Hoseyni M. *Sharh-i "Hadiqat-i haqiqat-i" Sanai*. Tehran: [w. p.], 1388 [Hoseyni M. *Commentary on "The Garden of Mystery" by Sanai*. Tehran: [w. p.], 1388 (in Persian)].

#### Информация об авторе

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

#### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.



### Информация о статье

Статья поступила в редакцию 11.02.2024; одобрена рецензентами 10.03.2024; принята к публикации 10.03.2024; опубликована 20.03.2024.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

### Information about the author

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

### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

### Article info

The article was submitted 11.02.2024; approved after reviewing 10.03.2024; accepted for publication 10.03.2024; published 20.03.2024.

The author has read and approved the final manuscript.

**PHILOSOPHY OF THE EAST**  
**Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture**  
**ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ**  
**Философская антропология, философия культуры**

Научная статья

Философские науки

УДК 930.85

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-189-207>

**Повествование об основании Йезда в местной  
традиционной историографии**

Али Резаипуя

*Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия,  
ali.rezaee.puya.ir@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0001-7150-7330>*

*Аннотация.* Йезд является одним из устойчивых центров иранской цивилизации в пустыне и, кроме того, имеет богатую историографическую традицию, продолжавшуюся на протяжении XIII–XIX вв. Изучение этой традиции в ее историческом и интеллектуальном контексте может помочь лучше понять механизм и функции иранской цивилизации, а также каковы они были в понимании средневековых иранцев. Повествование о создании Йезда в местной традиционной историографии имеет знаковые отличия, до сих пор не привлекавшие внимания историков, в том числе роль в нем Александра Великого и Аристотеля, а также знак созвездия Девы. Анализ содержания текстов рассказов о создании Йезда показывает, что в центре внимания их создателей находился знак воды. Средневековые историки понимали положение элиты, политическое устройство и развитие ферм в целом как часть космического порядка. Однако эти тексты неправильно полностью сводить к мифолого-религиозному мировоззрению, следует учитывать и проявление инструментальной рациональности, вытекающей из реально существовавших отношений. Это исследование может внести свой вклад в изучение иранской цивилизации в средние века и в проблему смыслового прочтения нарративов того времени и семиотики персидских средневековых текстов.

*Ключевые слова:* Йезд, иранская цивилизация, персидская историография, Александр Македонский

*Для цитирования:* Резаипуя А. Повествование об основании Йезда в местной традиционной историографии. *Ориенталистика*. 2024;7(1):189–207. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-189-207>.



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

© Резаипуя А., 2024

© Ориенталистика, 2024



## Narrative of the foundation of Yazd in the local traditional historiography

Ali Rezaeepuyai

St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia,

ali.rezaee.puyai@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0001-7150-7330>

**Abstract.** Yazd is one of the ancient centers of Iranian civilization in the desert, and has a rich historiographical tradition, that continued from the 13th to the 19th century. Studying this historiographical tradition in its historical and intellectual context can help to better understand the mechanism and functions of Iranian civilization as well as the Iranian civilization as understood by Iranians. The narrative of the foundation of Yazd in the local traditional historiography contains some symbolic aspects that have not been studied so far; Including the role of Alexander the Great, Aristotle and the influence of the constellation of Virgo. The analysis of the content of these texts shows that water was the focus of the attention of historians. They understood the position of the elites, the political order and the development of the plantations in general as part of the cosmic order. However, these texts have rational aspects along with mythological aspects. The study contributes to a better understanding the Iranian idea of civilization in the Middle Ages, as well as the challenges of reading and understanding the symbolic aspects of Persian medieval texts.

**Keywords:** Yazd, Iranian civilization, Persian historiography, Alexander the Great

**For citation:** Rezaeepuyai A. Narrative of the foundation of Yazd in the local traditional historiography. *Orientalistica*. 2024;7(1):189–207. (In Russ.). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-189-207>.

### Введение

В интеллектуальной традиции Ирана не существует систематических философских текстов, посвящённых пониманию природы градостроительства и урбанизма. Некоторые философы XIX — начала XX в., знакомые с историей иранской мысли, считали, что такая ситуация сложилась благодаря «сущности персидского ума», «предпочтительно внимательного к деталям и, следовательно, лишённого той организующей способности, которая постепенно вырабатывает систему идей, интерпретируя фундаментальные принципы со ссылкой на факты наблюдений» [Iqbal, 1908, p. vii] (см. также: [Gobineau, 1900, p. 1–21]).

Но хотя всеобъемлющая теория для объяснения цивилизации и урбанизма не была сформулирована в Иране до начала современной эпохи, на практике модель цивилизации существовала, и ее присутствие в существовавшей реальности можно выявить в некоторых текстах, в том числе в технических — например, трактатах по технологии добычи воды, архитектурной технологии





и т. д.), а также иногда — в символической и несистематизированной форме — сочинениях, отнесенных к персидской историографии и собственно литературе. Поэтому сегодня, чтобы реконструировать иранское понимание цивилизации и такого явления в ней, как город, необходимо читать текст между строк и на полях и интерпретировать символы, чтобы получить целостную картину.

Среди текстов, содержащих информацию по этому вопросу, следует особо отметить часть персидских местных историографических текстов. Исторические нарративы можно разделить на две категории<sup>1</sup>. В одних преобладает ценностная рациональность. Они не относятся к действующему, реальному миру, а посвящены в основном местным религиозным учениям и мыслителям или сведениям о святых местах и почитаемых гробницах данной местности. Однако в других историографических текстах более выражен гражданский подход, и можно сказать, что в них проявляется своего рода инструментальная рациональность<sup>2</sup>. К этим последним относятся некоторые тексты, посвященные историографии Йезда, который представляет собой устойчивую модель городского развития Ирана в пустыне. Поэтому изучение способов проявления гражданского разума в этих повествованиях и построения в них цивилизационных моделей может дать нам ключ к более глубокому пониманию иранской цивилизации на примере Йезда.

Самая важная эпистемологическая и методологическая проблема, существующая здесь, состоит в том, чтобы сначала доказать, что рассмотренные тексты, помимо явного, лежащего на поверхности смысла, имеют и другое прочтение, выходящее за рамки простого повествования, и задача, стоящая перед исследователем, состоит в том, чтобы интерпретировать этот неявный и тайный смысл.

По первому вопросу следует обратиться к теории Фреге о различии между референцией и смыслом [Frege, 1948], согласно которой можно предположить, что исторический знак, помимо конкретной ссылки, может нести и смысл. Образ Александра Великого является хорошим примером этой теории. Александр в персидской интеллектуальной традиции (в форме литературной историографии) предстаёт не только как реальная историческая личность, помимо этого, он призван символизировать идеального царя и совершенного человека [Saccione, 2011, p. 167]. Поэтому позитивистский подход к тексту, когда стремятся почерпнуть из него лишь факты и видят в нарративе лишь посредника между историческим событием и историком, при анализе пер-

<sup>1</sup> Розенталь делит арабо-персидскую местную историографию средневековья на два типа: светскую локальную историю и божественную локальную историю [Rosenthal, 1968, p. 151]. Правомерность такого деления находит подтверждение и в самих исследуемых произведениях, так как средневековые авторы разделяли эти две категории (см. введение Рафе'и Казвини к «Ахбар-е Казвин» [Rafe'i Qazvini, 1987, p. 2–3].

<sup>2</sup> Разделение инструментальной и ценностной рациональности я заимствовал у Макса Вебера. Но можно сказать, что понимание такого различия было и у иранцев в Средние века, например, Ходжа Насир в «Ахлак-и Насири» прямо пишет, что «каждый ремесленник оценивает свою собственную промышленность, исходя из логики этой промышленности, а не на основе учения о добре и зле» [Nasir al-Din al-Tusi, 1978, p. 254].



сидского текста, сталкиваясь с таким персонажем, как Александр, игнорирует некоторые смысловые аспекты.

Одним из аспектов объективности такой интерпретации является наличие множественности смыслов знаков в текстах, которые считались пре-текстами в связи с традиционной историографией Йезда. Другой аспект заключается в том, как понимался текст иранской аудиторией, для которой он и был написан. То есть «горизонт ожидания»<sup>3</sup> потенциального читателя текста был определяющим элементом при его написании. Средневековый иранский читатель имел эпистемологическую предпосылку, которую можно назвать «чувством эзотерики», т. е. он (читатель) ожидал, что каждый знак или каждое повествование, помимо внешнего значения, имеет внутренний смысл<sup>4</sup>.

Другой аспект объективности альтернативной интерпретации, которую мы предлагаем здесь, состоит в том, что совокупность знаков в связи друг с другом имеет глубинный смысл, иными словами, они образуют своего рода «нарративную истину».

Еще одним важным теоретическим вопросом в этой области является наличие отражения гражданского разума в художественном тексте и понимание механизма этого отражения. И вопрос, который следует за ним: является ли это отражение проявлением коллективного сознания, или оно свойственно лишь элитарному интеллектуальному меньшинству, к которому принадлежали авторы текстов? Хотя этот вопрос важен сам по себе, и к нему автор данной статьи вернется ниже, следует отметить, что в обоих случаях прежде всего должен существовать общий смысловой контекст, где у автора и у зрителя есть общее понимание знаков. Каждый знак имеет смысл и может быть употреблен только в определенном культурном контексте. По словам Абд-ал-Раззака ал-Кашани, иранского мистика XIII–XIV вв., абстрактный образ, чтобы быть представленным, должен обрести знак из «Сокровищницы воображения» (*khazane-ye khial*) и стать смешанным знаком несущего значения и знаком-предикатом. И чтобы понять этот знак, интерпретатор должен выйти за рамки «воображаемой формы» и достичь абстрактного смысла [Kashani, 2015, p. 174]. Важным в объяснении Кашани является внимание к существованию «Сокровищницы воображения» как особого культурного контекста.

Объяснение Марзолфом логики персидских народных сказок и механизма их развития может внести ясность в данную проблематику: он считает, что героические рассказы имеют смысловое ядро и форму, которые воспринимаются его аудиторией как необходимый исторический факт. Но интеллектуальный контекст, в котором эта литература переписывается и понимается, с течением времени всегда меняется в каких-то своих деталях, потому что принцип восприятия нарратива — идентифицировать себя с героем повествования [Marzolph, 2012, p. 78]. Ходжа Насир, другой видный философ и чиновник XIII в., дает следующее объяснение механизма общественного понимания определенных знаков и смыслов: «Хотя некоторые значения не настолько

<sup>3</sup> Horizon of expectation (Erwartungshorizont).

<sup>4</sup> Некоторые рассуждения А. Корбэна о иранской эпистемологии могут прояснить этот сюжет (см.: [Corbin, 1989, pp. 3, 5, 54, 58]).





ясны простым людям, чтобы они могли выразить их словами, общественное сознание срабатывает в этих случаях подобно тому, как понимает смысл происходящего зритель в театре теней, видя тень чего-то позади экрана [Nasir al-Din al-Tusi, 1978, p. 269]. Вот так же и в народной литературе, по мнению Ходжи Насира, читатель воспринимает определенные знаки через коллективное сознание, как «воображение за экраном»<sup>5</sup>. Позитивистская историография ограничена в понимании подобного проявления коллективного сознания, и следует использовать интерпретативные подходы<sup>6</sup>.

Местное повествование об основании и истории города Йезда базируется на нескольких основных знаках, в том числе мифологического знака воды, знака созвездия Девы и знака Александра Македонского, поэтому необходимо проанализировать историческую подоплеку их использования и особенности исторического понимания этих знаков иранской аудиторией. С этой целью, во-первых, надо ознакомиться с начальным этапом формирования местной историографической традиции Йезда. Затем надлежит рассмотреть нарратив об истории основания города Йезда Александром Великим и постараться интерпретировать имеющиеся в нем знаки — расшифровать, какой дополнительный смысл придают они этому событию.

Что касается обзора научной литературы, следует отметить, что на персидском и европейских языках проводились исследования по истории города, урбанизации и урбанизму в Иране, истории Йезда, местной историографии вообще и местной историографии Йезда, в частности. Однако, насколько известно автору, до сих пор не было опубликовано никаких исследований об интерпретации знаков, содержащихся в исследуемых текстах.

### **Существующие повествования Йезда до формирования местной историографической традиции**

В существующих географических текстах древнего Ирана («Парфянские стоянки» и «Шахрестаниха-и Эраншахр»), а также в надписях, относящихся к тому периоду, нет упоминаний о городе Йезде или хотя бы о городе в границах современного Йезда.

Четыре арабских географических источника IX в. либо не содержат упоминания о Йезде (труды Ибн Русте, Ибн Аль-Факиха Аль-Хамадани), либо лишь кратко упоминают данное название при обсуждении дорог и расстояний [Ya'qubi, 2002, p. 87 и Ibn Khordadbeh, 1889, p. 51]. Но почти все арабские географические тексты X в. упоминают Йезд и описывают его как «город на краю

---

<sup>5</sup> См. также объяснение Джавада Табатабаи, современного иранского философа, который, опираясь на теорию метафоры Ганса Блюменберга, дает объяснение смысловому контексту поэзии Хафеза. Это объяснение является важным для понимания способа проявления коллективного сознания в литературе [Tabatabaei, 2018, p. 527–528].

<sup>6</sup> Пример позитивистского подхода историков к обсуждаемой теме являет статья профессора истории Тегеранского университета Бастани Паризи [Bastani Parizi, 1961] — в ней автор прямо заявляет, что рассказ об основании Йезда в историографии является одной из легенд, не имеющих исторической ценности.



пустыни» с замком, валом, мечетью, кяризом<sup>7</sup>, сельскохозяйственными полями и рынком [Ibn Hawqal, 1992, pp. 237, 246–247; Istakhri, 1994, pp. 112, 145]. Поэтому можно предположить, что Йезд в основном разросся и стал городом в период правления Буидов и местного самоуправления династии Какуидов (X–XI вв.) [Босворт, 1971, с. 141–142].

Местное самоуправление Йезда, начавшееся с Какуидов в X–XI вв., продолжилось Атабеками Йезда [Ale-Dawood, 2020], Музаффаридами Йезда и Тимуридами Йезда. В те столетия, когда Музаффариды и Тимуриды выбрали Йезд и Мейбод в качестве региональных центров, Йезд получил важное политическое, экономическое и культурное значение, поэтому возникновение здесь традиции местной историографии следует рассматривать как следствие появления и развития местного самоуправления.

Письменные данные об исторической подоплеке Йезда туманны, и, кажется, что, авторы часто фантазировали на тему об его названии на основе лексического сходства. Так, например, отнесение Йезда к сасанидскому шаху Йездгерду может быть обусловлено сходством имени Йездгерд с названием — Йезд. В источниках упоминается и роль Ардашира Папакана в строительстве Йезда, однако, возможно, это подражание местной истории Исфахана. Можно также предположить, что одним из повествовательных источников идеи строительства города шахом в пустыне была работа Афзалуддина Кермани, историка, бюрократа и врача XI–XII вв. [Kermani, 1978, p. 87].

Одно из первых дошедших до нас сведений об этимологии, значении и происхождении Йезда включено в книгу «Манахидж ал-Талибин», написанную Хилали Казвини в 778–779 / 1376–1377 г. на территории Музаффариды (вероятно, в Ширазе). О происхождении Йезда автор пишет: «В некоторых летописях говорится, что... во время Йазеда (имя неверно, это имя — Йард в истории Бала‘ми и Ярад в сборнике летописей. — Коммент. редактора) люди поклонялись идолам и огню. И они построили город Йезд во время его правления, поэтому от него, как считается, пошел этот город, носящий его имя. И там в древности был языческий храм и храм огня, и деревня огнепоклонников, находящаяся в тех краях, доказывает истинность сказанного» [Hilali Qazvini, 2017, p. 80]. Следует отметить, что в числе городов, построенных Александром, автор не упоминает Йезд [Hilali Qazvini, 2017, p. 261].

В книге Мо‘йн Ал-ддина Натанзи «Мунтахб Ал-Таварих», написанной в 819 / 1416 г. в Ширазе, при дворе Тимуридов, говорится: «Зона Йезда была сделана Захаком и называется она тюрьмой Заххака» [Natanzi, 1957, p. 31].

Таким образом, еще до формирования историографической традиции Йезда и параллельно ей существовали различные повествования о происхождении города и значении слова Йезд. Но, анализируя их, можно выделить общие источники сообщаемых ими сведений и ряд закономерностей.

<sup>7</sup> Кяризы — особые инженерно-гидротехнические сооружения, служащие для хозяйственного водоснабжения населенных пунктов и сельскохозяйственных объектов.



### Двойной знак воды

В мифологии вода — знак вечного беспорядка и хаоса, с одной стороны, но с другой — жизни и святости. Неслучайно Заххак и Александр, два персонажа, обладающие этой двойственностью, представлены как основатели цивилизации в пустыне. Потому что их действие, с одной стороны, нарушает естественный порядок и напоминает нам о хаотическом начале. А с другой, оно — творец жизни. Стоит отметить, что в народных сказаниях Ирана легенда о происхождении подземной системы водоснабжения — Кяриза — проникнута такой же двойственностью. Согласно этой легенде, персонаж по имени Тахир Абшенас (букв. перс. «Гидролог») создает кяриз с помощью *дивов* (букв. перс. «монстры»). Один из иранских археологов считает темой этой легенды дуальную оппозицию чистоты и зла [Seyed Sajjadi, 1983, p. 22].

В древнеиранском мировоззрении пустыня считалась символом зла, и соответственно заселение пустыни и ее облагораживание считалось борьбой со злом [Bundahishn, 2001, p. 144; Menog-i Khrad, 2005, p. 29]. Но в то же время в мифологическом мировоззрении любое вмешательство в мир и изменение космического порядка считается разновидностью хаоса. Возможным решением этого противоречия было представить первоначальный порядок пустыни как рай, а текущую ситуацию представить как своего рода упадок и рассматривать освоение и заселение территории и озеленение пустыни как возвращение к первоначальному раю. Другое решение заключалось в том, что герой, делающий пустыню зеленой, считается одновременно воплощением двух противоположных ипостасей — нарушителя космического порядка и подателя жизни. Можно предположить, что именно по этой причине в большинстве иранских повествований об историческом периоде, связанном с водой и заселением пустыни, можно встретить образы с двойными лицами: с одной стороны — божественное, а с другой — демоническое.

Темы «живой воды» и «живого растения» были очень распространены и занимали важное место в мифологии различных регионов Западной и Центральной Азии — от Древних Египта и Вавилона и семитской мифологии, отраженной в Библии, до иранской мифологии (бог Тиштар, богиня Анахита, демоны Апуш и Малкус, живительный источник горы Эльборза, из которого пьет Зал, отвечающий за плодородие, и иные подобные сюжеты [Hinnells, 1985, p. 25–28]. Даже в народных верованиях пустынных городов Ирана источники воды и кяриз были настолько священными, что их считали живыми, приносили им жертвы и даже выбирали для них жен [Hesami, 2019]. Происхождение мифа о живой воде и искателе живой воды исследователи обычно видели в стремлении человека к бессмертию, поскольку этот аспект более красочен, особенно в текстах, превративших указанный миф в философско-мистические представления. Но не следует забывать, что принцип оценки воды в Передней Азии и Египте также восходит к сухому климату этих регионов; Поэтому не следует упускать из виду реалистическую подоплёку этих мифологических сюжетов. Знак воды нельзя понять только исходя из мифологического содержания, повествования о воде можно рассматривать как отражение гражданского разума того времени. В Иране с древних времён было распространено убеждение, что продолжение цивилизации, включая добычу воды, зависит от



«силы разума»: «Приведение скрытой под землей воды навстречу солнцу и доведение ее до культивирования и развития, которое обеспечивает благо-состояние, комфорт и счастье людей, можно применить силой разума» [Menog-i Khrad, 2005, p. 66]. Учитывая климатические условия Иранского нагорья, организация подачи воды считалась основой цивилизации. Немецкий географ Хьюго Гроде, посетивший Иран в начале XX в., писал о важности воды в цивилизации: «Жизнь и смерть на всем Ближнем Востоке и особенно в Иране зависят от воды. Учитывая, что на большей части Ирана годового количества осадков недостаточно для орошения полей, все усилия иранцев уходят на добычу и хранение воды. При открытии источника вскоре рядом с ним появится большое поселение, и точно так же, если акведук протекает или засорён из-за отсутствия ухода, то это поселение так же быстро исчезнет с лица земли [Grote, 1990, p. 104]. Этот лейтмотив можно увидеть в текстах большинства локальных историй Ирана о становлении цивилизации. Согласно этой группе повествований, героический правитель вначале всегда думает об обеспечении своих подданных водой [Qomi, 2006, p. 185–186, 214; Wa'ez Balkhi, 2022, p. 14], и напротив — одним из самых страшных деяний персонажа, который в иранском менталитете понимается как воплощение зла, является уничтожение водных сооружений [Dinawari, 1960, p. 10; Bundahishn, 2001, p. 144].

### Идея тюрьмы

Идея о том, что Йезд изначально был построен как тюрьма, является одним из смысловых стержней историографии Йезда. Как было сказано, существует по крайней мере два варианта этого повествования: тюрьма Заххака и тюрьма Александра. Два доказательства, которые часто приводят для присвоения Йезду названия Александровской тюрьмы: существование памятника в городе Йезд, который так и называется — Александровская тюрьма, и стихотворение Хафиза следующего содержания: «Меня опечалил ужас Александровской тюрьмы. Мне нужно собрать вещи и отправиться в землю Сулеймана». Один из современных иранских исследователей считает, что местная династия провинции Фарс в это время получила свою легитимность от Сулеймана, а «Земля Сулеймана» на самом деле является названием провинции Фарс. «Александровская тюрьма», напротив, называлась провинцией Йезд [Qazvini, 1971, p. 312–321]. Распространенное объяснение того, почему стихотворение получило это название и почему тюрьма — это Йезд, связано с тем, что Хафиз написал его, когда находился в Йезде [Servatian, 2013, p. 3108–3112]. Но в то же время достоверных исторических подтверждений такой интерпретации нет [Este'lami, 2011, p. 921–923]. В самом деле, если предположить, что правильно интерпретировать тюрьму Александра в поэме Хафиза как город Йезд, то придется признать, что историки Йезда переняли эту идею у самого Хафиза [Kateb Yazdi, 1979, p. 25]. Потому что ни в одном из существующих текстов до Хафиза ассоциация Йезда с тюрьмой не встречается.

Много неясностей связано со зданием, которое существует в городе Йезд и называется «Александровская тюрьма». Катеб указывает на колодец, который жители Йезда называют тюрьмой Александра [Kateb Yazdi, 1979, p. 23–24]. Скорее всего, этот сюжет имеет фольклорное происхождение и является сво-



его рода мифом-быличкой. Среди иранских исследователей архитектуры и истории Йезда велось много дискуссий по поводу идентификации здания Александровской тюрьмы в Йезде. Первым на основании исторических свидетельств счёл его Александровской тюрьмой Ирадж Афшар [Afshar, 1995, p. 797–801]. Но некоторые другие, в том числе М. Пирния, выдающийся исследователь истории иранской архитектуры, считают, что современное здание в городе Йезд, помимо названия, никакого отношения «Александровской тюрьме» не имеет [Afshar, 1995, p. 608; Роиуа, 1982, p. 84].

Но есть и более разумное историко-лингвистическое объяснение названия тюрьма. Некоторые иранские города в различных текстах идентифицировались как тюрьмы, одним из древнейших свидетельств является применение этого названия к городу «Нахр-и Тираг» в *Шахрестаниха-и Эраншахр* [Šahrestānīhā ī Ērānšahr, 2010, pp. 41 и 85]. На среднеперсидском языке слово «Зиндан» означало оружейный склад [Nourai, 2022, p. 102], но позднее в ходе семантической эволюции это слово приобрело значение тюрьмы. В *Тарих-и Кум* написано, что в древнем Иране Хамадан назывался «Зинестан-и Эраншахр», что означает «Оружейный склад Эраншахра» [Qomi, 2006, p. 228]. Стоит отметить, что слово «Зинестан» лингвистически является другой формой слова «Зиндан», и оба они происходят от корня (зин), означающего оружие [Nourai, 2022, p. 102]. Следовательно, можно предположить, что название тюрьмы Йезд изначально относилось к военному значению этого города.

### Шах — основатель

В древнеиранской мифологической традиции было принято возникновение каждого города связывать с именем мифологического, или же исторического, основателя. Это отражено во многих текстах, посвященных местной и географической истории [Khayyam, 2005, p. 13–14; Maqdisi, 2003, p. 208 (см. также: [Šahrestānīhā ī Ērānšahr, 2010]. Эта идея важна сама по себе и оказывает существенное влияние на политическую и гражданскую мысль. Потому что одним из компонентов, отличающих мифологическое мышление от гуманистического мышления, является естественно-вечное или искусственно-человеческое понимание социально-политического поля [Crone, 2005, p. 267].

### Местная историография Йезда<sup>8</sup>

Как уже упоминалось, контекст, в котором возникла традиция местной историографии Йезда, был тесно связан с политической ситуацией Йезда в X–XVI вв. Традиция местной историографии Йезда, по сравнению с другими персидско-арабскими местными историями в историографии Ирана, уделяет больше внимания гражданским делам и фокусируется на городских институтах и инфраструктуре. Если не считать разрозненных и кратких сведений,

<sup>8</sup> Следует отметить, что те тексты, которые современные ученые относят к категории «местной историографии», весьма разнообразны по тематике и могут смешиваться с мемуарными, географическими, религиозными и литературными текстами. Но основным критерием их отнесения к «местной истории» является их «провинциальный горизонт» [Melville, 2012, p. 183].



имеющихся в историко-географических текстах и исторических документах, то первый исторический текст Йезда, послуживший основой для последующих, можно сказать, являвшийся инициатором в этой области [Ja'fari, 2010, p. 21], это «Тарих-и Йазд» (история Йезда), написанная Джа'фаром бин Мухаммад бин Хасан Джа'фари в IX / XIV в. Судя по его имени, автор происходил из семьи Садата Хоссейни из Йезда, другими словами — он принадлежал к кругу городской элиты и пользовался благами богатства и социального уважения. Предположительно, он занимал должность в бюрократическом аппарате правителей Йезда [Sotoudeh, 1961, p. 14].

Автор начинает повествование о Йезде со строительства Йезда Александром Великим и освещает события до 845/1441 года. Важно отметить, что автор делает акцент на цивилизационных и культурных вопросах, его внимание также сосредоточено на отдельных зданиях и их основателях, а также на описании знати Йезда. Ирадж Афшар сделал критическую публикацию текста этой книги в Иране на основе трех рукописей в 1337/1958 г.

*Тарих-и Джадид-и Йазд* («Новая история Йезда») написал Ахмад бин Хосейн бин Али Катеб в середине IX / XIV в. с целью продолжения и завершения *Тарих-и Йазд* Джа'фари [Kateb Yazdi, 1979, p. 7]. Информации об авторе нет. В этой книге относительно больше информации о красоте и духовной атмосфере Йезда, чем в истории Джа'фари. Критический текст также был опубликован Ираджем Афшаром в 1345/1966 г. на основе трех рукописей.

*Джаме' Мофиди* — это работа, посвящённая истории и биографиям выдающихся личностей, написана Наджмуддином Мохаммадом Мофид Мостофи Бафки, историком и бюрократом эпохи Сефевидов, который был руководителем и попечителем пожертвований Йезда. Этот труд был написан в трёх томах с 1079 по 1090 год. Ирадж Афшар опубликовал критический текст третьего тома, основанный на рукописи, доступной в библиотеке Британского музея, в 1340/1961 г. *Джаме' Джафари*, написанная Мухаммадом Джа'фаром бин Мухаммад Хоссейн На'ини, представляет собой еще одну местную историю Йезда, составленную во время правления Фатх-Али Шаха Каджара и продолжающую повествование с того места, где ее закончил Мостофи Бафки, то есть с 1091 г., до своего времени. В данном исследовании рассматриваются два текста *Тарих-и Йазд* Джа'фари и *Тарих-и Джадид-и Йазд* Катеба.

### Происхождение Йезда по местным историографическим текстам

Повествования об основании Йезда в двух рассматриваемых текстах несколько различаются. Оба представляют Александра Великого как основателя города Йезда. В повествовании Джа'фари Александр приводит некоторых генералов Дария, которым он не доверяет, в пустыню, «где сейчас находится Йезд», и приказывает армии построить крепости и создать водную инфраструктуру. Затем он запирает генералов в городе и велит жить там [Ja'fari, 2010, p. 26]. Все три элемента, о которых говорилось ранее, — шах-основатель, вода и идея тюрьмы — присутствуют в этом кратком повествовании.

Но в новой истории Йезда Катеба повествование несколько расширено, в него введен образ Аристотеля [Kateb Yazdi, 1979, p. 19–27]. В новой истории мудрый Аристотель оказывается в центре повествования, роль Аристотеля



как вдохновителя Александра фактически добавляет в текст компонент разумности, отсутствующий в более ранней истории Йезда Джа'фари. В обоих текстах представлен второй основатель Йезда — Ардашир Папакан (основатель из династии Сасанидов, тот, кто превращает Йезд из крепости (названной Касе), предназначенной для меньшинства изгнанной элиты, в настоящий город. Оба текста подчёркивают роль Йездгерда из Сасанидов в создании Йезда. В повествовании, относящемся к Йездгерду, также присутствуют все три упомянутые элемента. Помимо них, важным знаковым символом, сопровождающим основание и возведение города Йезда Йездгердом, является знак гороскопа созвездие Девы, о котором пойдет речь далее.

В мифологическом менталитете (который на глубинном уровне лежит в основе исследуемого текста), создание чего-либо (в данном случае — города) — «лишь повторение изначального акта, трансформация хаоса в космос божественным актом творения» [Eliade, 1957, p. 31] — «вечное возвращение», по выражению М. Элиаде. Поэтому, чтобы не потеряться во времени, необходимо всегда возвращаться к изначальным архетипам, и только в этом случае можно двигаться вперед синхронно с космическим порядком, сохраняя благословение свыше. В случае же отклонения от этого космического порядка, все дела окажутся в кризисе. Автор новой истории Йезда даже приписывает естественную для данного климата засуху, случившуюся в его время, последствиям отклонения человека от космического порядка [Kateb Yazdi, 1979, p. 10–11 (см. также p. 70)]. Можно предположить, что одной из мотиваций автора написания этой книги было понимание кризиса своего времени. В то же время, как уже говорилось, параллельно мифологическому вневременному менталитету в тексте присутствует и другой взгляд на события, вызванный инструментальным разумом.

Исследовательница И. Миллер считает доминирующим форматом новой истории Йезда воображаемый и сверхъестественный, поскольку Йезд в повествовании Катеба, это пространство, где чудеса играют роль [Miller, 1989, p. 76–79], и даже когда Катеб говорит о процветании Йезда, он не видит это процветание в светских экономических рамках; скорее, «представляя эти цитаты, он стремится напомнить читателю, что высшая истина стала причиной этого процветания; с его точки зрения, благочестие обеспечивает процветание; по его мнению, то, что в итоге приводит к процветанию, — это воля Божья, а истинно верующие и трудолюбивые жители Йезда были благословлены Богом. Но если воля Божия не будет основана на том, чтобы богатый человек или город извлекали выгоду из своего богатства, то все будет напрасно и каждый будет бессилён против воли Божией» [Miller, 1989, p. 78].

Однако Миллер не учла многослойность текста. В тексте встречаются две параллельные точки зрения: одна — что источником благословения является божественная благодать и святость, и другая — светская реалистическая точка зрения, которая рассматривает человеческие усилия, включая деятельность правителя и создание водной инфраструктуры, как источник благословения свыше [Ja'fari, 2010, p. 2–3].

Еще одним важным аспектом местной историографии Йезда (особенно новой истории Йезда) является акцент на роли элит. Миллер справедливо



указывает, что писатель в основном рассматривает периоды застоя и процветания Йезда в непосредственной связи с правителями и знатью каждого времени. Согласно этому повествованию, периоды процветания — это, когда такой правитель, как Мубаризуддин Музаффар, совершает благие действия: строительство деревень, восстановление заборов, возведение дворцов, организацию базаров, а также открытие мечетей и школ [Miller, 1989, p. 77–79]<sup>9</sup>.

Конечно, в центре внимания историографии Йезда не только политическая элита (шахи), важное место занимают и аристократические семьи. Ирадж Афшар в составленном им списке благородных семей города Йезда делит их на шесть категорий. Это зороастрийские семьи, которые особенно разбогатели за счет торговли с Индией. Дальше — семьи Сеййидов, владевшие «вакуфом» и игравшие важную роль в экономике. Роды и кочевники, пришедшие в Йезд еще со времен Атабеков, а затем во времена ильханов, Тимуридов и Сефевидов, причем некоторые из них имели обширные хозяйства в виде *музаре* или *тиол* (частичный аналог феодалов в европейском феодализме). Дальше идут семьи наследственных врачей, практикующих медицину из поколения в поколение; дальше — коренные помещичьи семьи; дальше — семьи торговых иммигрантов из других городов (см: [Afshar, 2000]).

Ирадж Афшар, объясняя функции знатных семей в городе Йезд, пишет: «В Йезде торговля и землевладение были почти идентичны; т. е. те, кто заработал капитал посредством торговли, использовали этот капитал в сельском хозяйстве и строительстве поселений и обустройстве землевладений, поэтому в традиционной культуре Йезда создание сада или водной инфраструктуры, как правило, считались предметом гордости» [Afshar, 2000, p. 47].

Он указал на важную проблему, в этом регионе существовала экономическая традиция, основанная на производстве — торговле, где группа местных элит находилась на вершине пирамиды; и сложилась система ценностей, соответствующая этой экономической структуре. Между тем, у семей Сеййидов (к которой принадлежит и автор первой истории Йезда) была иная ситуация, Роль этих местных элитных групп не ограничивалась экономикой; они были «ситуативными группами» по определению Вебера. То есть, во-первых, они имели престиж, а затем, на основе престижа, играли также роль в экономике, политике, гражданских, религиозных и культурных делах [Afshar, 2000, p. 49].

Эти различные группы аристократии жили в рамках Содружества и, следовательно, поддерживали особую ценностно-экономическую систему, важной частью которой была «Молук ат-таваифи», выполняющая задачу защиты полунезависимого статуса местных семей. Фактически, местную историографию Йезда следует также рассматривать и в этом аспекте — с точки зрения легитимизирующей функции для аристократических семей.

Стоит отметить, что в Шахнаме повествование о том, как Иран стал «Молук ат-Таваифи», помещено после сюжета, упоминаемого в «Истории Йезда» как введение в историю основания города. Суть его в том, как

<sup>9</sup> В традиционной историографии Ирана термин «Молук ат-таваифи» (*kadaghwadāyih*) впервые используется для объяснения положения Ирана в парфянский период. Это означает ситуацию, в которой нет центральной власти [Ferdowsi, 2005, p. 138].





Александр отказался от убийства персидской знати по совету Аристотеля [Ferdotsi, 2005, p. 118, 138]. Тот факт, что эта история предшествует самому созданию города Йезда и как бы легла в его основу, может восприниматься, во-первых, как оправдание существования местного самоуправления Йезда и, во-вторых, как легитимизация привилегий местной элиты.

Отдельного анализа заслуживают два основных знака местной историографии Йезда: знак Александра — Аристотеля и знак созвездия Девы.

### **Знак Аристотеля и Александра**

Как уже упоминалось, не только нет археологических данных, подтверждающих строительство Йезда Александром, но также не существует древнего повествования об этом. Учитывая время написания истории Йезда (как первой книги, в которой говорится об этом), трудно принять, что этот нарратив может быть историческим. Однако само помещение этого повествования в истории Йезда имеет особое значение. В некоторых традиционных нарративах об Иране Александр выведен как негативный образ и изображается в основном не как градостроитель, а как разрушитель [Mujamal al-Tawarikh..., 1939, p. 57–58]. В сасанидском тексте, известном как *Шахрестаниха-и Эраншахр*, Марв, Герат и Джи приписываются Александру [Šahrestānīhā ī Ērānšahr, 2010, p. 42–37], в других текстах после ислама приписывается большее количество городов, например, в *Нихаят аль-Араб* значатся названия двенадцати городов, якобы построенных Александром [Niḥayāt Al-arab..., 1996, p. 158], но Йезд не включается в эти списки. Можно предположить, что Джа'фари, сочиняя историю основания Йезда, имел в виду и традиционное повествование истории Исфохана. Помимо трактата *Шахрестаниха-и Эраншахр*, в некоторых географических книгах [Ibn Rusta, 1892, p. 160; Ibn al-Faqih, 1996, p. 530; Bala'mi, 1992, p. 490], строительство Исфохана приписывается Искандару, и эта история во многом похожа на историю строительства Йезда.

В обоих рассматриваемых здесь повествованиях город построен Александром, а позже Ардашир Папакан завершил строительство [Ja'fari, 2010, p. 26]. Кроме того, как уже упоминалось, повествование Кермана, вероятно, привлекло внимание авторов. Можно предположить, что местные фольклорные легенды также послужили источником для историков Йезда. Катеб сообщает, что в Йезде есть колодец, известный в народе как Александровская тюрьма [Kateb Yazdi, 1979, p. 23–24]. Примечательно, что Катеб извинился в тексте за это сообщение, сказав: «Если это повествование вам неясно, то оно связано с рассказчиком этого сюжета, а не со мной [Kateb Yazdi, 1979, p. 24].

В интерпретации истории об основании Йезда Катеб пишет: «Знайте, что, по словам мудрого Аристотеля, состояние этой земли несовместимо... А так как построили этот город вначале для людей, которые были бунтовщиками своего времени и в то же время принадлежали к самому оригинальному и благородному поколению, то народ и знатные роды этой провинции — благороднейшие люди» [Kateb Yazdi, 1979, p. 24]. В повествовании этого писателя и из его интерпретации очевидны три вещи: во-первых, роль Аристотеля и других мудрецов и служителей в образовании этого города, его развитии и разделении общественной работы; во-вторых, в нем подчеркнуто, что «великие люди



Парса» были первыми жителями этой земли, и их родословная продолжается до сегодняшнего дня; и, в-третьих, вопреки мнению Джа'фари, он говорит, что этот регион потенциально не обладает «совместимостью», и по сути «пустыня — не место для жизни», и если на этой земле возникла цивилизация, то не с помощью природы, а по причине дальновидного разума и мудрого и могущественного правителя. Другими словами, с его точки зрения, цивилизация искусственна и зависит от человеческого разума, а не естественна и вызвана божественной благодатью. Это один из аспектов образа, который автор создает и показывает читателю на протяжении всей своей книги.

Александр представлял собой образ «совершенного человека» и «идеального царя» в персидской литературно-интеллектуальной традиции Средневековья [Saccone, 2011, p. 167]. Важным аспектом персидского повествования об Александре является его связь с водой [Napaway, 1982, p. 288–290; Heydari, 2006, p. 77–81]. В повествовании Джа'фари Александр полностью ассоциирован с символом воды, он прокладывает водные каналы в пустыне [Ja'fari, 2010, p. 26], а затем «поскольку он завоевал царства, ушел во тьму в поисках живой воды» [Ja'fari, 2010, p. 27]. Можно рассмотреть смысловую связь между мифо-мистическим повествованием о поиске воды во тьме и реальным деянием — гражданским усилием заставить воду течь в пустыне. Согласно существующим исследованиям в западных литературных повествованиях об Александре, этот аспект отсутствует или существует в маргинальном виде [Szalc, 2012, p. 327–330]. Поэтому наличие мифологического аспекта, связанного с водой, в восточных повествованиях (особенно персидских) следует объяснять следованием родным традициям этих регионов [Casari, 2011, p. 90–135; Heydari, 2006, p. 81].

В «Искандарнаме» Низами Гянджеви, который является наиболее полным и известным персидским рассказом об Александре, есть история, которая ясно показывает взаимосвязь между идеальным царем — космическим порядком — заселением земли [Nizami, 2000, p. 181–188]. Сакуне, интерпретируя Искандарнаме со структуралистских позиций, делает важный вклад в рассматриваемую здесь тему. Он считает, что четыре путешествия Александра по четырем географическим направлениям разных регионов мира следует понимать как «симметричные элементы». В части этого путешествия он достигает плодородной земли, но без сельского хозяйства и социально-политического порядка, и он осознает причину этой ситуации в отсутствии справедливости (социально-политического порядка, основанного на космическом порядке), поэтому он строит там новый порядок, и называет его «Искандерабад». Две земли Гога и Магога, а также эту землю без порядка автор рассматривает как две формы Хаоса; так что Александр строит «сад — плотину», чтобы навести в них порядок [Saccone, 2011, p. 175].

Еще одним важным моментом, на который указывает автор, значимым для нашего обсуждения, является механизм проявления этого осознания в поэзии Низами Гянджеви. Он считает, что Низамианское мировоззрение (Weltanschauung) поместило эти четыре эпизода в структурную дихотомию и создало семантическую структурную симметрию [Saccone, 2011, p. 177]. Иными словами, здесь происходит тонкое взаимодействие коллективного



сознания и авторского поступка в творческом отражении этого коллективно-го сознания [Casari, 2011, p. 96, 103–104].

### **Знак созвездия Девы**

Как уже говорилось, в мифологическом образе мысли очень важен исходный момент, потому что он представляет собой архетип или образец, который определяет судьбу и высший смысл существования феномена [Eliade, 1957, p. 30–32]. Как повествует Джа'фари, Йездгерд выбрал созвездие Девы как благоприятное время для основания Йезда [Ja'fari, 2010, p. 30]. Созвездие Девы, согласно источникам Древнего мира (от Месопотамии до Древней Греции и Древнего Рима) и Средних веков, считается символом плодородия и земледелия и всегда изображается с сельскохозяйственной символикой [O'Neil, 1976, p. 57–58]. Среди арабо-персидских средневековых источников одно из лучших объяснений на эту тему можно найти в посланиях *Ихван ас-Сафа*. В шестом послании по естественным наукам упоминается, что созвездие Девы посвящено «рынкам и ремесленникам, а также научным дискуссиям, бюрократии и науке» [Mujamal al-hekme, 1996, p. 180–181]. Следовательно, отнесение Йезда к созвездию Девы можно рассматривать как понимание сельскохозяйственной и промышленной функций этого города.

### **Заключение**

Йезд пережил значительный экономический рост в XIII–XV веках, этот экономический рост наряду с существованием местного правительства и местной знати создал необходимость перечитать историю этого региона. В то же время в Йезде возникла местная традиция историографии, во главу угла которой поставлены обстоятельства создания Йезда, прослеживается момент его основания и, следовательно, утверждается и обосновывается значимость Йезда. Джа'фари и Катеб, первые историки Йезда, подчёркивают непреложную роль водной инфраструктуры, городских институтов, активного присутствия элит в обществе. Было ясно, что пустынный регион не может быть заселен естественным путём и его процветание зависит от поддержания и расширения сельскохозяйственной инфраструктуры, а все эти деяния, в свою очередь, нуждаются в гражданской разуме. Последний также зависит от существования активного круга элит, успешная реализация планов которых требует функционирования могущественного правителя. Основываясь на этой точке зрения, первые историки Йезда представили повествование, которое символически подчеркивает необходимость единства власти (сконцентрированной в образе Александра), разумности (Аристотель) и счастливой судьбы (осененной покровительством созвездия Девы, символа плодородия). Они подчеркнули необходимость уделять внимание инфраструктуре сельского хозяйства и водоснабжения для создания, поддержания и продолжения цивилизации. Этот нарратив также дает материал для обеспечения политической легитимности местного правительства Йезда в то время.



## Список литературы / References

1. Босворт К. Э. *Мусульманские династии. Справочник по хронологии генеалогии*. М.: Наука; ГРВЛ, 1971. [Bosworth C. E. *Muslim dynasties: Handbook of chronology and genealogy*. Moscow: Nauka; GRVL, 1971 (in Russian)].
2. Afshar, Iraj. *Yadgarha-ye Yazd*. Vol. 2. Tehran: Society for the National Heritage of Iran, 1995 (in Persian).
3. Afshar, Iraj. Classification of the names of Yazd families (a preliminary study). *Journal of Geographical Research*. 2000. No. 1–2, pp. 41–50 (in Persian).
4. Ale-Dawood, Seyyed Ali. "Atabakan Yazd". *The Great Islamic Encyclopedia*. Vol. 6. – Available from: URL: <https://www.cgie.org.ir/fa/article/225176/%D8%A7%D8%AA%D8%A7%D8%A8%DA%A9%D8%A7%D9%86-%DB%8C%D8%B2%D8%AF> (in Persian) (accessed: 12.12.2023).
5. Bala'mi. *Tabari's chronicle*. Ed. by Mohammad Roshan. Vol. 1. Tehran: Soroush, 1992 (in Persian).
6. Bastani Parizi, Mohammad Ibrahim. *Tarikhe Yazd. Yaghma*. 1961. No. 8, pp. 409–411 (in Persian).
7. Casari M. Nizami's cosmographic vision and Alexander in search of the Fountain of Life. In: Burgel J.-Ch., van Ruymbeke Ch (eds) *A Key to the Treasure of Hakim: Artistic and Humanistic Aspects of Nizami Ganjavi's Khamsa*. Leiden: Leiden University Press, 2011, pp. 95–105.
8. Corbin H. *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*. Princeton University Press, 1989.
9. Crone P. *Medieval Islamic political thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005.
10. Dinawari Abu Hanifa. *Al-Akhbar al-Tiwal*. Ed. by A. Amer and J. al-Din al-Shiyal. Cairo: Ministry of National Culture, Dar-Ihiya' Al-Kotob Al-Arabiyyah, 1960 (in Arabic).
11. Eliade M. *The Sacred and The Profane: The Nature of Religion*. Transl. from the French by W. R. Trask. New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1957.
12. Este'lami M. *Description and criticism of Hafez's Poems*. Vol. 2. Tehran: Sokahn, 2011 (in Persian).
13. Faranbagh D. *Bundahishn*. Ed. and transl. by M. Bahar. Tehran: Toos, 2001 (in Persian)
14. Ferdowsi. *Shahnameh*. Ed. by Jalal Khaleghi Motlaq and Mahmoud Omidshar. Vol. 6. California: Mazda Publishing House in cooperation with Iran Heritage Foundation, 2005 (in Persian).
15. Frege G. Sense and Reference. *The Philosophical Review*. 1948. Vol. 57. No. 3, pp. 209–230.
16. Gobineau J. A. *Les religions et les philosophies dans l'asie centrale*. Paris: Ernest Leroux, éditeur, 1900. [*Religions and philosophies in Central Asia* (in French)].
17. Grothe H. *Wanderungen in Persien, Erlebtes und Erschautes*. Transl. from German to Persian by Majid Jalilvand. Tehran: Markaz, 1990 (in Persian).
18. Hanaway W. L. Anāhitā and Alexander. *Journal of American Oriental Society*. 1982. Vol. 102. No. 2, pp. 285–289.
19. Hesami S. Qanat wedding. *Great Islamic Encyclopedia*. Vol. 6. 2019. — Available from: URL: <https://www.cgie.org.ir/fa/article/258192/%D8%B9%D8%B1%>



- D9%88%D8%B3%DB%8C-%D9%82%D9%86%D8%A7%D8%AA (in Persian) (accessed: 12.12.2023).
20. Heydari H. *Khizr, Iskander va Ab-e Hayat. Journal of Mystical Studies*. 2006. No. 3, pp. 73–90. [Khizr in some mystical texts of Persian poetry and prose (in Persian)].
  21. Hilali Qazvini, Ali bin Hossein. *Menhaj al-Talebin fi Ma'arif al-Sadeghin*. Ed. by A. Behnami. Tehran: Publications of the Library, Museum and Document Center of the Islamic Parliament of Iran, 2017 (in Persian).
  22. Hinnells J. R. *Persian mythology*. London: Newnes, 1985.
  23. Ibn al-Faqih al-Hamadani. *Mukhtasar Kitab al-Buldan*. Beirut: Alam al-Kotob. 1996 (in Arabic).
  24. Ibn Hawqal. *Šurat al-Ard*. Beirut: Dar al-Muktaba al-Hayat, 1992 (in Arabic).
  25. Ibn Khordadbeh. *Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik*. Leiden: Brill, 1889 (in Arabic).
  26. Ibn Rosta. *Kitāb al-A'lāq al-nafisa*. Ed. by M. J. de Goeje. Leiden: Brill, 1892 (in Arabic).
  27. Iqbal M. *The Development of Metaphysics in Persia a Contribution to the History of Muslim Philosophy*. London: luzac & co – Leiden: Brill, 1908.
  28. Istakhri. *Masālik al-Mamālik*. Transl. from Arabic to Persian by Muhammad bin Asad Tostari; ed. by Iraj Afshar. Tehran: Mahmoud Afshar Foundation, 1994 (in Persian).
  29. Ja'fari bin Mohammad. *Tarikh-e Yazd*. Ed. by I. Afshar. Tehran: Elmi farhangi, 2010 (in Persian).
  30. Kashani E. M. *Misbah al-Hadaye va Miftah al-Kafaye*. Ed. by Jalal al-Din Homae. Tehran: Sokhan, 2015 (in Persian).
  31. Kateb Yazdi. Ahmed bin Hossein. *Tarikh-e jadid-e Yazd*. Ed. by I. Afshar. Tehran: Amirkabir, 1979 (in Persian).
  32. Kermani A., Abu Hamed. *'Eqd al-'ala le-moghouf al-Ala*. Ed by A. M. Ameri. Tehran: Rozobhan, 1978 (in Persian).
  33. Khayyam O. *Nowruznameh: On the origin, history and customs of Nowruz celebration*. Ed. by M. Minawi. Tehran: Asatir, 2005 (in Persian).
  34. Maqdisi. *Aḥsan al-taqāsīm fi ma'rifat al-aqālīm*. Ed. by Mohammad-Amin al-Dhanawi. Beirut: Dar al-Kotob Al-ilmiyah, 2003 (in Arabic).
  35. Marzolph U. The creative reception of the Alexander Romance in Iran. In: Dominique Jullien (ed.) *Foundational Texts of World Literature*. New York: Peter Lang Inc., International Academic Publishers, 2012, pp. 69–83.
  36. Melville Ch. The Mongol and Timurid Periods, 1250–1500. In: *A history of Persian literature*. Vol. X: *Persian historiography*. Ed. by Ch. Melville. London – New York: I. B. Tauris, 2012.
  37. *Menog-i Khrad*. Ed. and transl. by A. Tafazoli. Tehran: Toos, 2005 (in Persian).
  38. Miller I. Local History in Ninth / Fifteenth Century Yazd. *Tārākh-i Jadīd-i Yazd'* (Iran). 1989. Vol. 27, pp. 75–79.
  39. Mo'inuddin Natanzi. *Montakhab Al-Tawarikh Mo'ini*. Ed. by J. Aubin. Tehran: Khayyam, 1957 (in Persian).
  40. *Mujamal al-hekmah: tarjomeh-gooneh-'ee kohān az Rasa'il Ikhwan al-Safa'*. Edited by M Daneshpajoh and Iraj Afshar. Tehran: Institute of Humanities and



- Cultural Studies, 1996. [Epistles of the Brethren of Purity, an old Persian translation with the title: *Mujamal al-hekmah*] (in Persian)].
41. *Mujamal al-Tawarikh va Al-Qesas*. Ed. by Mohammad-taqi Bahar. Tehran: Kalala Khavar, 1939 (in Persian).
  42. Nasir al-Din al-Tusi. *Akhlagh-e Naseri*. Ed. by Mojtaba Minavi. Tehran: Kharazmi, 1978 (in Persian).
  43. *Nihayat Alarb Fi Akhbar Al-Fars va Arab*. Ed. by M. Daneshpajouh. Tehran: Society for the National Heritage of Iran, 1996 (in Arabic).
  44. Nizami, Elias bin Yusuf. *Iqbal-nameh*. Ed. by Behrouz Thervatian. Tehran: Toos, 2000 (in Persian).
  45. Nourai, Ali. *The origins of Persian words (an etymological dictionary of the Persian language)*. Xlibris, 2022.
  46. O'Neil W. M. *Time and the Calendars*. Manchester: Manchester University Press, 1976.
  47. Pouya, Abdul-A'zim. *Zendane sekandar az negahi digar*. Yazd: Yazd Culture Organization, 1982 [Pouya, Abdul-A'zim. *Alexander prison from a different perspective*. Yazd: Yazd Culture Organization, 1982 (in Persian)].
  48. Qazvini M. *Notes of Qazvini*. Ed. by I. Afshar. Vol. 3. Tehran: Tehran University Press, 1971 (in Persian).
  49. Qomi, Hassan bin Muhammad. *Tarikh-e Qom*. Transl. by Taj-addin Hasan; ed. by M. Reza Ansari Qomi. Qom: Mar'ashi Library, 2006 (in Persian).
  50. Rafe'i Qazvini. *al-Tadwin fi Akhbar-e Qazvin*. Vol. 1. Ed. by Azizullah al-Attarodi. Beirut: Dar al-Kotob Al-ilmiah, 1987 (in Arabic).
  51. Rosenthal, F. A. *History of Muslim Historiography*. 2<sup>nd</sup> rev. Leiden: Brill, 1968.
  52. Saccone C. 'The wasteland and Alexander, the righteous king, in Niz'a'mi's Iqba'lna'ma'. In: Burgel J. C., Ruymbeke C. V.(eds) *A Key to the Treasure of the Hakim*. Leiden: Leiden University Press, 2011, pp. 167–179.
  53. *Šahrestānīhā ī Ērānšahr*. Ed., transl. and notes by Tourj Dariaee; transl. by Shahram Jalilian. Tehran: Toos, 2010 (in Persian).
  54. Servatian B. *Commentary on Hafez's Poems*. Vol. 4. Tehran: Pouiandegan Danesh, 2013 (in Persian).
  55. Seyed Sajjadi, Mansour Seyed Sajjadi. *Kariz: History, organization and its expansion in the world*. Tehran: Cultural Association of Italy, 1983 (in Persian).
  56. Sotoudeh, Manouchehr. *Tarikh-e Yazd*. Sokhan. Vol. 1. 1961, pp. 124–126 (in Persian).
  57. Szalc A. In search of Water of Life: The Alexander Romance and Indian mythology. In: Stoneman R., Erickson K. and Netton I. (eds) *The Alexander Romance in Persia and the East*. Groningen: Barkhuis, 2012, pp. 327–338.
  58. Tabatabaei J. *Decline of political thought in Iran*. Tehran: Minovy Kherad, 2018 (in Persian).
  59. Wa'ez Balkhi, Abdullah bin Umar. *Fadā'il-i Balkh or the merits of Balkh*. Transl. into Persian by Abdullah bin Muhammad Al-Qasim al-Husseini; Ed. and researched by Ali Miransari with Edmond Herzig and Arzoo Azad. Tehran: Great Islamic Encyclopedia, 2022 (in Persian).
  60. Ya'qubi, Ahmed bin Ishaq. *Kitab al-Buldan*. Ed. by M. Amin al-Dhanawi. Beirut: Dar al-Kotob Al-ilmiah, 2002 (in Arabic).



### Информация об авторе

**Резаипуя, Али** — аспирант кафедры Центральной Азии и Кавказа Восточного факультета, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия; 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 05.01.2024; одобрена рецензентами 29.01.2024; принята к публикации 12.02.2024; опубликована 20.03.2024.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

### Information about the author

**Ali Rezaeepuya** — postgraduate student of the Department of Central Asia and the Caucasus, Faculty of Oriental Studies, St. Petersburg State University, 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 05.01.2024; approved after reviewing 29.01.2024; accepted for publication 12.02.2024; published 20.03.2024.

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

■ Languages of the peoples  
of the world

Языки народов мира





PHILOLOGY OF THE EAST  
Literature of the peoples of the world  
ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА  
Литература народов мира

Научная статья

Филологические науки

УДК (82-141)=03.222.1=161.1

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-209-225>

«Вижу Тебя в каждой частице»:  
глава о единобожии в маснави 'Аттара *Асрар-наме*.  
Филологический перевод с персидского  
(бейты 1–93)

Лейли Гасемовна Лахути

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,*

*lahuty@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9944-4127>*

**Аннотация.** В статье предложен филологический перевод начала Вступления к поэме-маснави *Асрар-наме* — «Книга тайн» (бейты 1–93) Фарид ад-Дина 'Аттара, персидского суфийского поэта XII–XIII вв. Это одна из четырех его поэм-маснави, аутентичность которых не вызывает сомнения у исследователей. В отличие от трех других его поэм — *Мантик ат-тайр* (Язык птиц), *Мусибат-наме* (Книга скорби) и *Илахи-наме* (Божественная книга), построенных как обрамленные повести со сквозным сюжетом, проходящим через всю поэму, «Книга тайн» представляет собой тип бессюжетной мистико-дидактической поэмы, впервые введенный Абу ал-Мадждудом Сана'и. Она состоит из 18 глав, содержательно не связанных между собой, но поднимающих те же вопросы, что и остальные поэмы 'Аттара. Основные темы Вступления — таухид, то есть единство и единственность Бога, Его трансцендентность миру, непостижимость для человеческого ума, прославление Бога-творца и постоянное стремление к Нему не только человеческой души, но и всей Вселенной. В публикуемом отрывке, как и во всем творчестве поэта, глубина философской мысли сочетается с поэтическим искусством. На русский язык текст переводится впервые.

**Ключевые слова:** персидская поэзия; суфизм; таухид; 'Аттар; маснави; *Асрар-наме*

**Для цитирования:** Лахути Л. Г. «Вижу Тебя в каждой частице»: глава о единобожии в маснави 'Аттара *Асрар-наме*. Филологический перевод с персидского (бейты 1–93). *Ориенталистика*. 2024;7(1):209–225. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-209-225>.



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

© Лахути Л. Г., 2024

© Ориенталистика, 2024



## “I see Thou in every atom”: the chapter on God’s Unity in Attar’s poem *Asrar-name*. Line by line commented translation from Persian into Russian (beyts 1–93)

Leyli G. Lahuti

*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,*  
*lahuti@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9944-4127>*

**Abstract.** The article offers a line-by-line translation from Persian into Russian of a large selection from the Introduction to the masnavi poem *Asrār-nāma* (*Book of Mysteries*) by Farid ad-Din ‘Attar, the Persian Sufi poet (1145–1221). *Asrār-nāma* is one of the four mystic didactic masnavi poems, which are universally considered to be authentic. The other ‘Attar’s poems, *Manṭiq al-ṭayr* (*Language of the Birds*), *Muṣibat-nāma* (*Book of Adversity*), and *Ilāhī-nāma* (*Divine Book*), are frame narratives with interspersed individual stories, while the *Book of Mysteries* belongs to the same type of plotless poem that was first introduced by Majdūd b. Ādam Sanā’ī Ġaznavī (1087–1130 AD). The poem in question comprises 18 chapters that do not form a single narrative, yet they deal with the same subjects as other ‘Attar’s poems. The main theme of the Introduction to the poem is the *tawhīd*, i. e. the unity and oneness of God, His transcendence, His unknowability for a human mind, a praise to the Creator and a constant pursuit of Him intrinsic not only of the human soul, but of the whole universe. The published fragment demonstrates the depth of the philosophical thought along with the poetical art of the author. The selected verses offered in commented translation illustrate the combination of the author’s depth of philosophical views combined with his poetical skill. The Persian text is translated into Russian for the first time.

**Keywords:** Persian poetry; sufism; tawhid; ‘Attār; masnavi; Asrar-name

**For citation:** Lahuti L. G. “I see Thou in every atom”: the chapter on God’s Unity in ‘Attar’s poem *Asrar-name*. Line by line commented translation from Persian into Russian (beyts 1–93). *Orientalistica*. 2024;7(1):209–225. (In Russ.). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-209-225>.

Фарид ад-Дину ‘Аттара, второму из знаменитой «тройки» суфийских поэтов — Сана’и (ум. ок. 1130), ‘Аттар (1145/6–1221)<sup>1</sup>, Руми (ум. 1273) — когда-то приписывались 114 произведений, по числу сур Корана. Для 21 из них предлагались тексты, которые и сейчас носят его имя и входят под

<sup>1</sup> Эти общепринятые даты основываются на биографии ‘Аттара, реконструированной Бади аз-Заманом Фурузанфаром; однако современный исследователь и издатель всех произведений ‘Аттара, Мохаммед-Реза Шафи’и Кадкани предпочитает вариант 1158 / 1159 и 1230 гг.





этим именем, в частности, в сетевые библиотеки (см., например, сетевой ресурс [ganjoor.net](http://ganjoor.net)). Однако исследования европейских и иранских ученых с достоверностью установили аутентичность шести из них<sup>2</sup>. Это прозаический агиографический сборник «Поминание друзей Божиих» (*Тазкират ал-аулийа*), «Диван», содержащий ок. 900 газелей и 70 касыд, «Книга избранного» (*Мухтар-наме*) — собрание рубаи и четыре поэмы-маснави. В число последних входят *Илахи-наме* («Божественная книга»)<sup>3</sup>, *Мантик ат-тайр* («Язык птиц», также «Беседы птиц»)<sup>4</sup>, *Мусибат-наме* («Книга страданий», или «Книга мук») и *Асрар-наме* («Книга тайн»). Наиболее известны из них первые три — это сюжетные поэмы-маснави, построенные в форме обрамленной повести. Они тем или иным образом рассказывают о духовном пути, который проходит душа человека, стремящегося к соединению с Богом (подробнее см.: [Ллахути 2021]). Они были равно предназначены и «для простых, и для избранных», продвинувшихся на духовном пути: к пониманию сложных суфийских истин читатель подводится исподволь, через знакомство с увлекательной рамочной историей и не менее увлекательными вставными рассказами, которые сопровождаются размышлениями автора.

Четвертая его поэма, *Асрар-наме* («Книга тайн»), представляет собой бессюжетную мистико-дидактическую поэму. Она тоже содержит рассказы и притчи, но в ней автор уже обращается к читателю напрямую, не через призму повествования о духовных приключениях персонажей. При этом она, несомненно, связана с тремя другими вышеназванными поэмами — можно сказать, что она проецируется на остальные три маснави 'Аттара и позволяет лучше понять их, а те, в свою очередь, отсылают к ней. Но внимание исследователей она привлекала и привлекает меньше, чем остальные три<sup>5</sup>, и, хотя в оригинале она издавалась множество раз, существует только один ее перевод на европейский, а именно французский, язык [Atṭār, 1985].

С «Книгой тайн» связано распространенное предание, пересказанное в поэтической антологии Даулат-шаха и в суфийской антологии Джамии: когда отец будущего знаменитого мистического поэта Джалал ад-Дина Руми (1207–1273), известный правовед и богослов Баха ад-Дин Велед, проезжал ок. 1019 г. со своим сыном через Нишапур, родной город 'Аттара, тот встретился с ними, предрек 12-летнему мальчику великое будущее и подарил ему свою поэму *Асрар-наме* [Dawlatšāh Samarqandī, 1987, s. 145; Jāmī, 1984, s. 597].

Книга разделена на главы, каждая из которых сосредоточена на определенной теме. В настоящей публикации вниманию читателей предлагается начальная часть введения к поэме, традиционно посвященного теме *таухида*

<sup>2</sup> До недавнего времени перу 'Аттара считалась принадлежащей еще одна поэма-маснави – «Хусрав-наме». Однако теперь ее аутентичность поставлена под сомнение.

<sup>3</sup> Русский перевод: [Аттар, 2022].

<sup>4</sup> Частичный перевод и исследование см.: [Федорова, 2023].

<sup>5</sup> Так, хотя Хельмут Риттер в своем фундаментальном труде «Океан души» и причислил «Асрар-наме» к «прекраснейшим цветкам новоперсидской поэзии» [Ritter 1978, S. 1], в обзоре поэм 'Аттара он уделил ей лишь один небольшой абзац [Ritter, 1978, S. 30].



(*tawhīd*) — единобожия. *Tawhīd* означает как единобожие, так и «осознание и исповедание единства и единственности Бога (утверждение единобожия). Идея единобожия, общая и ключевая для всех толков и направлений ислама, выражается в формуле «Нет бога, кроме Бога», однако в суфизме она получает особое развитие. При переводе слово *tawhīd* обычно оставляется в транслитерации (в форме «таухид» или «тавхид»).

Вступление содержит множество отсылок к Корану и в целом отражает постулат, принимаемый всеми школами ислама, — о Боге как первопричине всего и о единой, вечной и непостижимой Божественной сущности, которая трансцендентна сотворенному миру, однако являет себя в каждом феномене посредством Божественных атрибутов (то есть «неотъемлемых свойств»), с которыми соотносятся «прекрасные имена Божии» [*Ислам. Энциклопедический словарь*, 1991: сл. ст. «Ал-асма’ ал-хусна» [М. Б. Пиотровский]]. ‘Аттар постоянно возвращается к мысли о Боге как первопричине всего; так, обращаясь к средневековой концепции сотворения мира из взаимодействия четырех первоэлементов (иначе — «природ» или «стихий»), то есть земли, воды, воздуха (ветра) и огня, он настойчиво повторяет, что эти действия совершаются не ими и зависят не от них, но единственно от воли Бога-Творца.

Однако нельзя назвать поэму ‘Аттара лишь трактатом в стихах или, подобно поэме «Сад Истины и Закон пути» его великого предшественника Абу ал-Маджд Мадждуд Ибн Адам Санаи (ум. ок. 1131 г.), лишь «адаптацией трактатов Кушайри и Худжвири» [Arberry, 2000, р. XX–XXI], «наичистейшим образцом дидактического произведения, какой только можно себе представить» [De Bruijn, 1983, р. 227]. Многие исследователи считают ‘Аттара величайшим мастером маснави во всей истории персидской мистической поэзии (см.: [Шimmel, 2012, с. 299]); поэтические достоинства всех ‘аттаровских поэм высоко оценил крупнейший исследователь его творчества Хельмут Риттер (см.: [Ritter, 1978, S. 1]); а в XV в. ‘Абд ар-Рахман Джамии написал: «Мускусный аромат речений ‘Аттара наполнил мир» (цит. по: [Dihxudā, 1993, сл. ст. “‘Aṭṭār”]).

Публикуемый отрывок насыщен поэтическими образами. Так, небосвод имеет округлую форму потому, что он склонился перед Богом (этот прием в персидской поэтике называется *ḥusn-i ta’līl* — красота обоснования); в одном и том же бейте название стихии-первоэлемента может выступать и в прямом значении, и в составе фразеологизмов (бейты 25–28); бейт 23 может быть понят несколькими способами благодаря разным значениям входящих в него слов — и игра многозначностью слова сама по себе представляет поэтический прием. Иными словами, ‘Аттар не версифицировал трактаты, но по словам Д. Дейвиса, исследователя и переводчика персидской поэзии, в том числе поэмы *Мантик ат-майр* ‘Аттара, «подобно Милтону и Данте, преобразовывал веру в поэзию» [‘Attar, 1984, р. 15].

Перевод выполнен по изданию: ‘Aṭṭār, Farīd ad-Dīn. *Asrār-nāma*; muqaddama, taṣḥīḥ wa ta’līqāt Muḥammad Rizā Ṣafī’ī Kadkanī. Ćāp-i 4. Tīhrān: Intiṣarat-i Suḫan, 1386/2007.



### О ТАУХИДЕ

1. Во имя Того, кто дал душе свет веры,  
разуму в богопознании дал достоверность<sup>6</sup>,

Господа, от которого вселенная славна,  
от которого земле и небу вознесенность и распростертость<sup>7</sup>.

Два мира от Него получили одеяние бытия<sup>8</sup>,  
небо от Него получило место наверху, земля — внизу.

Небо всегда в поклоне перед Ним,  
земля<sup>9</sup> склонилась долу перед Ним<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> (1) *Достоверность* — в оригинале "yaqīn", словарные значения в персидском языке — «уверенность», «убежденность», «несомненный», «достоверный». Здесь это слово отсылает к кораническим выражениям "il'ma-l-yaqīni" и "aupa-l-yaqīni", которые на русский язык переводятся по-разному: первое из них как «знание достоверности» [Коран, 1986, 102:5] и «истинное знание» [Коран, 1995, 102:5], а второе – "aupa-l-yaqīni" — как «око достоверности» [Коран, 1986, 102:7] и «воочию, доподлинно» [Коран, 1990, 102:7].

<sup>7</sup> ... *земле и небу вознесенность и распростертость* — полустишие построено как хиазм: названы земля и небо, а затем в обратном порядке их свойства: небо поднято вверх, земля распростерта внизу. Аллюзия к Корану: «... который землю сделал для вас ковром, а небо – зданием» [Коран, 1986, 2:22], «который сделал землю ложем вашим, а небо — кровом вашим» [Коран, 1995, 2:22].

<sup>8</sup> (3) *Два мира от Него получили одеяние бытия...* — *Одеяние* — в ориг. *hal'at*, т. е. не простая одежда, но почетное облачение, которое царь жалует подданному со своего плеча. Таким образом, смысл бейта: всё в мире земном и мире будущем имеет бытие не само по себе, но как «одежду», исходящую от Царя мира — Бога, неразрывно связанную с Ним и одновременно скрывающую Его. Бытие как одежда Царя — одна из ключевых мыслей 'Аттара; она присутствует и во вступлении к поэме «Язык птиц»: «Всмотрись: этот мир, и тот мир — [всё] Он, | нет ничего кроме Него, а если и есть, это тоже Он. || Всё — одна сущность, но обладающая свойствами, | всё — одно слово, а формы разные. || Человек должен уметь узнать Царя, | в какой бы из сотен Его одежд он Его ни увидел» [Лажути, Счѣтчикова, 2013, с. 121]. Она раскрывается и в рассказе «О царевиче и влюбленном витязе» в поэме «Илахи-наме», который был прокомментирован автором так: «... во всех на свете вещах узнавай покровы Царя, || Дабы, когда Царь скроется за тысячью одежд, | не оказаться тебе в стане нетвердых. || Не ошибись, знай истинно, как подобает мужам, | что Царь постоянно меняет одежды. || Черен ли этот мир или он бел, | знай всегда, что это — одежда Царя царей. || Считаю оба мира одеждой Единого...» [Аттар, 2022, кн. 1, с. 160].

<sup>9</sup> *Земля* — в бейтах 1–5 в оригинале *zamīn*, то есть земной шар в отличие от *hāk*, что переводится так же, но означает само вещество земли, прах земной.

<sup>10</sup> (4) *Небо всегда в поклоне перед Ним, | земля склонилась долу перед Ним.* — Небосвод и земля, которые, согласно средневековому мировидению, имеют сферическую форму, представлены согнувшимися перед Творцом мира в молитвенных позах — небо в поясном поклоне (*rukū*), земля в земном (*sujūd*).



5. Из пены и крови воздвигает человека<sup>11</sup>,  
из *кафа* и *нуна* — небо и землю<sup>12</sup>.

Из дыма зеленый купол Он творит<sup>13</sup>,  
из жира зрячий нарцисс Он творит<sup>14</sup>.

Из жала букашки делает *Зу-л-фикар*<sup>15</sup>,  
так же, как из паука — обладателя завесы<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> (5) *Из пены и крови воздвигает человека...* — *Пена и кровь* — в оригинале *kafk-i xīp*. Отсылка к Корану: «Мы уже создали человека из эссенции глины, потом поместили Мы его каплей в надежном месте, потом создали из капли сгусток крови, и создали из сгустка крови кусок мяса, создали из этого куска кости и облекли кости мясом, потом Мы вырастили его в другом творении, — благословен же Аллах, лучший из творцов!» [Коран, 1986, 23:12–14].

<sup>12</sup> (5). [творит] из *кафа* и *нуна* — *небо и Землю*. — *Каф* и *нун* — буквы арабо-перс. алфавита, из которых состоит написание арабского глагола в форме повелительного наклонения “*kun*” — «Будь!». Таким образом, в бейте присутствует ссылка на известную креативную формулу Аллаха «Будь!» — и оно бывает» (*yaqūlu kun faʿyakūnu*), встречающуюся в Коране шесть раз. См., например: «Он — Творец небес и земли, а когда Он решит какое-нибудь дело, то только говорит ему: “Будь!” — и оно бывает» [Коран, 1986, 1:111(117)].

<sup>13</sup> (6) *Из дыма зеленый купол Он творит...* — *Зеленый купол* (*gunbad-i sabz*) — устойчивая метафора небосвода (зеленый и синий цвета в классическом персидском в некоторых контекстах не различаются). В полустишии ссылка на Коран: «Потом утвердился Он к небесам — а они были дымом — и сказал им и земле: “Приходите добровольно или невольнo!” И сказали они: “Мы приходим добровольно” [Коран, 1986, 41:11]».

<sup>14</sup> (6) ... из *жира зрячий нарцисс Он творит*. — «Нарцисс» и, соответственно, «зрячий нарцисс» — устойчивая метафора глаза (многочисленные примеры см.: [Чалисова, 2021]). *Жир* — в оригинале *rīyah*, в основном значении — жир, сало, также костный мозг и любое жироподобное вещество, заключенное внутри чего-либо, в том числе все «содержимое» глаза: так, по словарю Диххуда, *rīyah-i ʿaṣm* — это либо «жир внутри глаза», либо «оболочка из жира, покрывающая черноту (“зрачок”) и белок глаза» (см.: [Dihxudā, сл. ст. “rīyah”]). М. Р. Шафи’и Кадкани в комментарии к этому бейту приводит цитату из книги изречений халифа ‘Али: «Удивителен человек, который видит посредством жира...» (в английском переводе книги это трактуется как: «...видит через слои жира» [Nahjul Balagha]).

<sup>15</sup> (7) *Зу-л-фикар* — знаменитый меч пророка Мухаммада, которым после него владел халиф Али. Здесь приводится в нарицательном значении: с *Зу-л-фикаром* сравнивается жало крошечного комара из предания о могущественном и непобедимом, но нечестивом царе Намруде (Нимроде), которому принес гибель маленький комар: за гордыню Аллах наслал на Намруда огромное комариное войско. Для спасения от комаров Намруду по его приказанию соорудили медный дом, в котором он укрылся, но через крошечное отверстие для дыхания один комар проник туда и забрался ему в мозг. Намруд, чтобы заглушить боль, приказал бить себя по голове булавами так, что в конце концов его голова раскололась. Это предание отражено во многих вариантах историй пророков, см., например: [Nišābūrī, Abū Ishāq, 1961, §. 58].

<sup>16</sup> (7) ... из *паука [делает] обладателя завесы*. — Отсылка к известному преданию о бегстве Мухаммада и Абу Бакра из Мекки в 621 г.: спасаясь от преследователей, они зашли в пещеру, и тогда паук заткал вход в нее паутиной, так что врагам не пришлось в голову искать их там [Nišābūrī, Abū Ishāq, 1961, §. 421–422; Muqaddasī, 1995, J. 2, §. 668].



Из земли воздвигает духовную суть Адама<sup>17</sup>,  
из ветра создает 'Ису [сына] Марйам<sup>18</sup>.

Из крови являет мускус, из тростника сахар<sup>19</sup>,  
из дождя являет жемчужину, из недр земли — драгоценный камень<sup>20</sup>.

10. Тот первый, у кого нет начала,  
Тот последний, у кого нет конца<sup>21</sup>,

Тот явленный, чье внутреннее — от явления,  
тот сокрытый, который более явлен, чем свет.

Нет Его величю предела,  
нет Его царству конца и границы.

Господь — [лишь] Он знает, каков Он,  
ведь Он вне всего, что я знаю.

Раз Он создал наше знание и зрение,  
кто же познал Его, кто увидел?!

---

<sup>17</sup> (8) *Из праха воздвиг духовную суть Адама...* — Духовная суть — в ориг. *ta'nā*, слово, трудное для перевода. Самое его общее значение — «смысл», что понимается как внутреннее содержание (слова, явления и т.п.), противопоставленное форме. Ф. Рахман отмечает, что это одно из значений слова *zāt* [*Encyclopaedia of Islam*, Vol. 2. "Dhāt" (F. Rahman)], чем здесь обусловлен выбор перевода. У Читтик отмечает, что Р. Николсон и А. Арберри, так же, как и он сам, переводили это слова среди прочего как «сердце» и «душа» (см.: [Chittick, 1983, p. 252]). Следовательно, мы можем понимать этот бейт следующим образом: Бог создал тело первого человека, Адама, из земли (см.: [Коран, 1986, 15:26–29]) и затем вдохнул в это мертвое, лишённое смысла и души тело душу и смысл.

<sup>18</sup> (8) *из ветра создает 'Ису [сына] Марйам* — по преданию, 'Иса вошел в утробу Мариам, когда Джабраил дунул на нее (см.: [Nišābūrī, Abū Ishāq, 1961, §. 365; Muqaddasī, 1995. J. 1, §. 485]).

<sup>19</sup> (9) *Из крови являет мускус...* — Согласно средневековым натурфилософским представлениям, мускус образуется из сгустившейся крови в мускусной железе («мешочке» — *nāfa*), расположенной под животом лани, точнее — самца кабарги.

<sup>20</sup> (9) *Из дождя являет жемчужину, из недр земли — драгоценный камень.* — По тем же представлениям жемчужина образуется в раковине из песчинки и дождевой капли, а рубин — из простого камня под воздействием солнца. Это поверие отражено в книге Бируни «Минералогия», где он обсуждает строки своего современника, Амида Абу Бакра 'Али ибн ал-Хусейна ал-Кухистани, надима и придворного поэта султана Махмуда Газнави, а позднее — его сыновей: в ответ на слова поэта, что яхонты произошли «от долгого воздействия солнечного тепла на камень», Бируни пишет: «Если в этих словах подразумевается, что в результате длительного воздействия солнца на любой камень он может превратиться в яхонт, то он прав гипотетически, но если он подразумевал материю, предназначенную для принятия природы яхонта, то он истинно прав, как это и отметили мы относительно сути его стиха» [Бируни, 2011, с. 104–105].

<sup>21</sup> (10–11) Кораническая аллюзия: «Он — первый и последний, явный и тайный, и Он о всякой вещи знающ» [Коран, 1986, 57:3].



15. О сущности Его нет ни у кого знака<sup>22</sup>,  
ведь как ты ни скажешь о Нем, — Он не то<sup>23</sup>.

Пусть наша душа и вступит на путь,  
но когда ж путь приведет к Его сущности?!

Если я не знаю, что такое моя душа,  
как я узнаю, что такое сущность Господа?!

Душу Он сохранил в таком сокрытии,  
что никому Он тайну души не поведал.

Тело твое живо душой, а душа скрыта,  
ты жив душой, а душу не знаешь!

20. О творение тайное и явное!  
О нем мы смеем лишь молчать!

Тысячи волосков я расщепил<sup>24</sup>,  
[и] обрел я этот путь молчания.

Если не можешь к сущности Его приблизиться,  
довольствуйся созерцанием красоты Его творений.

Если природа твоя правильна в [суждении о] творениях<sup>25</sup>,  
поднимись над четырехстенком природ<sup>26</sup>!

<sup>22</sup> (15) *Сущность* — в оригинале *kunh-i zāt*, понятие, не имеющее однозначного перевода, поскольку в разных школах оно понимается несколько по-разному [Encyclopaedia of Islam. Vol. 2. "Dhāt" (F. Rahman)], соответственно, и переводится по-разному. В комментарии к поэме «Язык птиц» издатель М. — Р. М. Р. Шафи'и Кадкани поясняет слово "*zāt*" как «абсолютное бытие» (*vujūd-i muṭlaq*), которое выше образа, сравнения, предположения и воображения, и мысли туда нет доступа (см.: [Aṭṭar, 2009b, с. 735, п. 3724]). Здесь используется словарный перевод «сущность» [Рубинчик 1970, т. 1: сл. ст. «зат»]. В целом *kunh-i zāt* можно понимать, как «сущность Божия такая, как она есть во всей ее глубине и беспредельности» [Dihxudā, сл. ст. "kunh"].

<sup>23</sup> (15) Мысль, многократно повторяемая в суфийских текстах. М.-Р. Шафи'и Кадкани называет самым ее ранним образцом высказывание, приписываемое Абу Бакру Шибли, знаменитому суфию IX–X вв., в книге Абу Насра Сарраджа *Kutab al-luma' fi-t-tasawwuf* («Книге о самом существенном в суфизме») (цит. по: [Aṭṭar, 2009a, с. 250, примеч. 16]).

<sup>24</sup> (21) Расщепить волосок (*mūy šikāftan*) — иносказание тонкости мысли, досконального углубления в предмет обдумывания.

<sup>25</sup> (23) Если природа твоя правильна в [суждении о] творениях (*agar tu rāst-ṭab'-ī dar ṣanāyī'*) — перевод предположительный, поскольку ключевые слова в оригинале многозначны. «Правильная природа» — в оригинале *rāst-ṭab'*, редко встречающийся композит; по словарю Диххуда, это: имеющий умеренный темперамент; человек с хорошим вкусом; или: «человек (люди) сердца», то есть из людей с просветленным сердцем, и человек духовного озарения [Dihxudā, сл. ст. "rāst-ṭab'"]. *Ṣanāyī'* может быть понято как творения Божественные, так и творения человека, в том числе — произведения искусства. Наконец, *ṭab'* может означать «поэтический дар», тогда полустушие означает: «если ты талантлив в творчестве». Основное значение — «природа», «натура», ср. следующее полустушие.

<sup>26</sup> (23) *Четырехстенком природ* — *čar-dīvār-i ṭabāyī'*, материальный, природный мир, созданный из взаимодействия четырех «первозлементов»: земли, воды, воздуха и огня, и ограничивающий человека, отгораживающий от восприятия духовного мира.





Господу твоему не понадобились труды,  
что ж ты из природ делаешь создателя?!<sup>27</sup>

25. Если основа — вода, залей ее водою<sup>28</sup>,  
утопи ее в воде и посмейся над ней!

А если земля — брось ее на пороге,  
посыпь ей голову землей из-под ног<sup>29</sup>.

А если ветер — считай его злодеем,  
предай его ветру и считай его ветреным!

А если основа — огонь, залей его водой,  
когда зальешь водой — нашли на него огонь!

У тебя правильная природа, оставь же лицемерие!<sup>30</sup>  
Ты не природный, будь господним!

30. Поскольку в двух мирах один создатель,  
что тебе за дело до дел четырех столпов?!<sup>31</sup>

Одного зови, одного желай, одного ищи,  
одного видь, одного знай, одного называй!

Всё это — одно, что конец, что начало,  
но у смотрящего глаза двоятся...

Смотри, каждая частица [мира] в пути,  
во славу Его возносит хвалу<sup>32</sup>!

О дары и милость Споспешествующего<sup>33</sup>,  
с которым у каждой частицы [в мире] есть общая тайна!

---

<sup>27</sup> (24) *Господу твоему не понадобились труды, / что ж ты из природ делаешь создателя?! —* Смысл бейта: Бог сотворил вселенную не действиями, а словом, которому и подчинены действия природных элементов, так что нельзя считать природу создателем мира. Здесь 'Аттар очевидно имеет в виду *таби'ийан* — натурфилософов (буквально — «природники»), чьим исповеданием были «природа и силы» [Нижвїгі, 2004, §. 410], то есть, что «творцов вселенной четверо: тепло, холод, влага и сухость» ([Mustamlī, 1986, цит. по: Нижвїгі, 2004, §. 850, примеч. к §. 410]), сочетания которых образуют землю, воду, огонь и воздух.

<sup>28</sup> (25) В бейтах 25–28 используются фразеологизмы, содержащие названия четырех первоэлементов.

<sup>29</sup> (26) *Посыпать голову землей (прахом земным) —* *зд.* формула поношения.

<sup>30</sup> (29) По толкованию М. Р. Шафи'и Кадкани: «Если ты не имеешь веры в Господа и веришь в природные элементы, скажи это прямо и не лицемерь!»

<sup>31</sup> (30) *Четыре столпа* — четыре первоэлемента, см. выше, примеч. к бейту 23.

<sup>32</sup> (33) *Хвала* — в оригинале *тасбих* — *зд.* произнесение молитвенной формулы *субхан Аллах* (хвала Аллаху!) или в более широком значении — восхваление Аллаха, «призывание в чистоте имени Божия» [Dihxudā, сл. ст. "tasbīḥ").

<sup>33</sup> (34) *Споспешествующий, Помощник в делах (kār-sāz)* — один из эпитетов Бога.



35. О имя! о смысл! — [это] всё Ты,  
говорю непрестанно: о Ты! О, всё — Ты!  
Не видел я в мире и на волосок [места]<sup>34</sup>,  
где лицо не было бы обращено к Твоему лицу<sup>35</sup>.  
Если бы у нас не было обращено к Тебе лицо,  
уничтожил бы нас [и] кончик волоска.  
Если бы Ты не направил Свою милость на помощь нам,  
ни у единой частицы не было бы прочного существования.  
Все сохраняются [в бытии] Тобою, а Ты сокрыт,  
Ты внутри души и вне мира.
40. Все души из-за Тебя в смятении,  
Ты с нами всегда внутри души.  
Никто не видел конца и предела пути к Тебе,  
ведь Ты — в душе, а душу не видел никто.  
Мир полон Тобою, а Ты — не в мире,  
все исчезли в Тебе, а Тебя здесь нет.  
Ты всегда и сокрыт, и явлен,  
всегда и не внутри, и не вне.  
Твое молчание — в Твоих речах,  
Твоя сокрытость — в Твоей явленности.
45. Ты — смысл, а вне Тебя — имя,  
Ты — сокровище, а весь мир — талисман<sup>36</sup>.  
О сияние, присутствие и свет той сущности,  
которая озаряет каждую частицу всех частиц!  
Вижу Тебя в каждой частице,  
оба мира вижу, [словно] «там лик Аллаха»<sup>37</sup>.  
Двойственности нет пути к Твоему присутствию,  
вся вселенная — это Ты и Твое могущество.  
Из-за Тебя [все] от одного до ста пребывают вне себя самих<sup>38</sup>,  
оба мира существуют Тобою, Ты же существуешь С собой,

<sup>34</sup> (36) *Волосок* — *зд.* иносказание крайней малости.

<sup>35</sup> (36) Аллюзия к Корану: «Аллаху принадлежит и восток, и запад; и куда бы вы ни обратились, там лик Аллаха. Поистине, Аллах объемлющ, ведущий!» [Коран, 1986, 2:109/115].

<sup>36</sup> (45) *Талисман* (*ṭīlism*) — *зд.* иллюзорное создание, предназначенное для охраненияклада.

<sup>37</sup> (47) «Там лик Аллаха» — см. выше, примеч. к бейту 36.

<sup>38</sup> (49) *Вне себя самих* — в оригинале *bī-xʿad*, букв. «без-себя», многозначный термин, *зд.* — в забвении самих себя (подробнее см.: [Лахути 2019]).



50. Все сущее — тень Твоего присутствия,  
всё — результат Твоего творения и силы.  
Мир разума и души — в смятении,  
[А] Ты вот так сокрыт завесою.  
Мир полон Твоего имени, но нет признака Тебя,  
Разум видящ Тобою, а Ты — невидим<sup>39</sup>.  
Ты очевиден разуму и скрыт от воображения,  
Возвышен Аллах, о свет высокий!<sup>40</sup>  
Не вижу я кроме Тебя ничего иного,  
если есть Ты — как будет еще что-то иное?
55. Хорошо сказал муж благоречивый,  
что таухид — это отбрасывание добавлений<sup>41</sup>.  
Что я ищу связи с этим единством?!  
Ты — искомый и ищущий, сколько искать?!<sup>42</sup>  
Когда я тку парчу Твоего *таухида*,  
я словно бы душу свою раскалываю.  
Сто тысяч тел выходят из земли,  
когда достигают Тебя, полностью в Тебе исчезают.  
Множество людей были и ушли,  
дурные ли, благие ли — уснули в земле.

<sup>39</sup> (52) Отсылка к рассказу Абу Саида: «Когда Всевышний Господь создал Разум, он поставил его перед своим престолом и спросил: “Кто я?” Разум оставался в смятении. Тогда Господь наложил на глаза разума сурьму из своего света и господства и спросил: “Кто я?” Тогда разум ответил: “Ты — Аллах, кроме которого бога нет” Так что для разума нет пути к познанию Бога кроме как через Него» [b. Munavvar, vol. 2, 1988, §. 773].

<sup>40</sup> (53) *Очевиден разуму* — в оригинале *ayān-i 'aql*. По предположению М. — Р. Шафи'и-Кадкани, под разумом (*'aql*) здесь надо понимать врожденную человеческую природу, а отнюдь не дискурсивный разум в греческой мысли и в текстах философии перипатетиков.

<sup>41</sup> (55) «Таухид есть отбрасывание добавлений». — В бейте продолжается мысль о Боге как единственном творце мира (см. бейт 24). Согласно комментарию М. — Р. Шафи'и Кадкани к этому бейту, «добавления» (*izāfāt*) здесь означают приписывание совершения действий кому-либо или чему-либо иному, чем Бог, который является единственным действующим. Там же Шафи'и Кадкани указывает на слова из «Послания о суфийской науке» Абд ал-Карима Кушайри (XI в.): «Таухид есть отбрасывание [буквы] “уā” (ع)\*, [то есть] ты не говоришь: “мой”, “мне”, “во мне” и “от меня”» [Qūṣayrī, 2012, §. 374]. Под буквой “уā” (ع) здесь понимается присоединяемое к слову арабское слитное местоимение 1-го л. ед. ч., которое звучит как “ī” и обозначается буквой ع.

<sup>42</sup> (56) *Единство* — в оригинале *vaḥdat*. По утверждению М. — Р. Шафи'и Кадкани, 'Аттар использует слово *вахдат* в значении *таухид*, что не имеет ничего общего с мыслью Ибн Араби и его школы.



60. О скольких людях никто не имеет вестей,  
как они появились и как ушли!

Хоть они все и мнили себя какими-то,  
они были теми, какими были для Него,

Ни душа не имеет сведений о том, что такое душа,  
ни у тела нет известий о том, что такое тело.

Ни ухо не знает, как оно слышит,  
ни глаз не ведаёт, как он видит.

У твоего языка нет сведений о говорении,  
у твоего тела нет сведений о его силе.

65. Нет известий об этом вращении ни у небесных сфер,  
ни у джиннов, ни у людей, ни у шайтанов, ни у ангелов.

Многие пришли на эту улицу,  
многие другие ушли с той стороны.

Ни тот, кто уходит, не имеет знаний об этой тайне,  
ни тот, кто приходит, не имеет известий об этом пути.

Так скрыли этот указатель пути к тайне,  
что и на кончик волоска никто его не находит.

Дверь затворена, — нельзя открыть, —  
так что и палец туда не положишь<sup>43</sup>.

70. Нужно шею держать склоненной под велением,  
ибо кроме терпения и молчания нет лекарства.

У кого в долине покорности найдется отвага<sup>44</sup>  
чтобы хоть ветерок прошелестел из губ от страха!

У всех нас кроме молчания пути нет,  
ибо ни у кого отваги и на единый вздох нет.

От Адама капля избрана,  
из той одной капли созданы все люди<sup>45</sup>.

Многие размышляли об этой капле,  
оставаясь в беспомощности и растерянности.

<sup>43</sup> (69) *Положить палец на ч. — л.* (*angūshṭ nihādan bar čīz-ī*) — фразеологизм со значением «спорить, возражать».

<sup>44</sup> (71) *Покорность* — в оригинале *taslīm*, как суфийский термин — предание себя воле Божией.

<sup>45</sup> (73) Отсылка к Корану: «Разве не был он каплей из семени источника? Потом стал сгустком, и сотворил Он его и устроил, и сделал из него пару: мужчину и женщину» [*Коран*, 1986, 75:37–39] и «Разве мы не создали вас из воды ничтожной и поместили ее в прочном месте до известного срока?» [*Коран*, 1986, 77:20–22].



75. Погрузились разумы в каплю воды<sup>46</sup>,  
все в одной капле утонули.

Тысячи из этой долины приходят жаждущими,  
на коленях приходят к этому Порогу.

В своей слабости говори ты: О Чистый!  
Ты — познаваемый и познающий, мы — непознавшие!<sup>47</sup>

Оба мира остаются в разговорах<sup>48</sup>,  
все остаются за завесой своего мнения.

Все говорят: «Мы в поиске,  
издавна мы — мужи Его пути.

80. Смотри, вот чудо, что пришла капля воды,  
которая приносит море, полное жемчужин чистой воды!<sup>49</sup>

Большее чудо, что пришла крупица праха,  
которой подает руку солнце небесное!

У тебя меньше стойкости, чем у букашки,  
как же ты вбираешь в себя оба мира?!

Пусть ты много вращался в крови<sup>50</sup>,  
всё это не так, как ты думал.

Иди, оставь пустые мечтания,  
не делай шага за свой предел.

85. Накинь в смятении на голову *гилим*<sup>51</sup> слабости,  
словно дождь обрушь на лицо слезы тоски!

Ведь не достоин Истинного никто кроме Истинного, о друг!<sup>52</sup>  
Что воздвигнется из этой горсти жил и крови?!

<sup>46</sup> (75) *Вода (āb)* — *зд.* в значении «семя».

<sup>47</sup> (77) Отсылка к известному выражению «Мы не познали Тебя так, как подобает» (*араб.*) *mā 'arafnāka ḥaqq ta'rifika* (см. примеч. Шафи'и Кадкани к этому бейту).

<sup>48</sup> (78) *В разговорах* — то есть на уровне слов, а не на уровне постижения смысла.

<sup>49</sup> (80–81) Эти два бейта содержат восхваление человека: человек, тело которого создано из праха земного и рождается из «капли воды» (семени), но его душа, словно глубокое море, содержит прекрасные мысли и стихи («жемчужины чистой воды») может стать равной солнцу. Возможна отсылка к Корану: «И подчинил Он вам ночь и день, солнце и луну; и звезды подчинены Его повелениям; поистине, в том — знамение для людей разумных!» [*Коран*, 1986, 16:12].

<sup>50</sup> (83) *Вращаться в крови* — иносказание страдания.

<sup>51</sup> (85) *Гилим* — грубый ковер без ворса или накидка, сотканная из козьей или овечьей шерсти.

<sup>52</sup> (86) *Истинный* — в оригинале *ḥaqq*, одно из имен Божии. Может быть переведено как Истина, истинно существующий. В английских переводах — the Real.



Господь чист и трансцендентен, ты — порождение праха,  
какую же связь имеет чистый с прахом земным?!

Если муравей из мира сего ушел в небытие,  
что в мире прибавилось и что убавилось?!

Подобно [дверному] кольцу бейся головой об эту дверь<sup>53</sup>,  
ведь ничего не будет у этой двери из-за той головы!

90. Небосвод потому облачился в синее,  
что, подобно кольцу, он остается вне этой двери<sup>54</sup>.

Раз у Господа нет ни одного такого друга, как Господь,  
то подобает Господу только Он и больше никто.

Если у тебя кто-то спросит, что ты скажешь?  
Раз ты ничего не потерял, — чего ты ищешь?<sup>55</sup>

Сперва надо найти, [а] когда найдешь,  
если потеряется, поспеши на поиски!

#### Список литературы / References

1. 'Аттар, Фарид ад-Дин. *Божественная книга (Илахи-наме)*. В 2 кн. Пер., исслед., коммент., дополн., изд. подгот. Л. Г. Лахути. М.: Ладомир; РАН; ИВ РАН, 2022. Кн. I — 890 с.; Кн. II — 567 с. [‘Āṭṭār, Farīd ad-Dīn. *The Divine Book (Ilahinama)*. In 2 books. Transl., research, comment., supplement., ed. prepared by L. G. Lahuti. Moscow: Ladomir; Institute of Oriental Studies RAS, 2022 (in Russian)].
2. Бируни. *Минералогия*. Пер. А. М. Беленицкого; под ред. И. М. Стеблин-Каменского и В. П. Никонорова. 2-е изд. СПб.: Петербургское лингвистическое общество, 2011 [Biruni. *Mineralogy*. Transl. by A. M. Belenitsky; ed. by I. M. Steblin-Kamensky and V. P. Nikonorov. 2<sup>nd</sup> ed. St. Petersburg: St. Petersburg Linguistic Society, 2011 (in Russian)].
3. *Ислам. Энциклопедический словарь*. Сост. и ответ. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука; ГРВЛ, 1991. 318 с. [Islam: *Encyclopedic dictionary*. Moscow: Nauka; GRVL, 1991. 318 p. (in Russian)].
4. *Коран*. Пер. с араб. яз. Г. С. Саблукова. 3-е изд. Казань, 1907 (репринт в двух томах). М.: Центральная типография, 1990. [Koran. Transl. from Arabic and comments by G. S. Sablukov. Kazan: Central Printing House, 1907 (in Russian)].
5. *Коран*. Пер. с араб. яз. и коммент. И. Ю. Крачковского. Изд. 2-е. М.: Наука, ГРВЛ, 1986. 727 с. [Qur'an. Transl. from Arabic and comments by I. Yu. Krachkovsky. Ed. second. Moscow: Nauka; GRVL, 1986 (in Russian)].

<sup>53</sup> (89) Дверное кольцо как иносказание чего-то, что всегда остается снаружи и не имеет дозволения войти внутрь, — один из топосов персидской поэзии.

<sup>54</sup> (90) Синее — цвет траура и одежда суфия.

<sup>55</sup> (92) Смысл бейта: в отличие от утверждения, что просьба предшествует обретению, говорится, что сначала бывает обретение, а тогда уже просьба.



6. Коран. Пер. с араб. яз. и коммент. М.-Н. О. Османова. М.: Ладомир, Восточная литература, 1995. 579 с. [Transl. from Arabic and comments by M.-N. O. Osmanov. Moscow: Ladomir; Vostochnaya literatura, 1995 (in Russian)].
7. Лахути Л. Г., Счётчикова Т. А. Поэма Фарид ад-Дина 'Аттара «Язык птиц». Введение, перевод с персидского языка первых 120 бейтов и коммент. *Восток (Oriens)*. 2013. № 3. С. 117–130. [Poem by Farid al-Din 'Attar "Language of Birds". Intr., transl. from Persian of the first 120 bayts and comment. by L. G. Lahuti and T.A. Shchetchikova. *Vostok (Oriens)*. 2013. No. 3, pp. 117–130 (in Russian)].
8. Лахути Л. Г. Душа и *нафс* в поэзии 'Аттара (к составлению авторского словаря). *Ориенталистика*. 2019. Т. 2. № 2. С. 435–446. [Lahuti L. G. The meaning of words *jān* and *nafs* in 'Attar's poetry. A contribution to the dictionary of 'Attar's poetical language. *Orientalistica*. 2019;2(2):435–446 (in Russian)].
9. Лахути Л. Г. Путешествие как структурообразующее начало поэм 'Аттара. *Ориенталистика*. 2021. Т. 4. № 3. С. 768–799. [Lahuti L. G. The travel story as the structure-forming basis for Attar poems. *Orientalistica*. 2021;4(3):768–799. (In Russian)].
10. Рубинчик Ю. А. (ред.) *Персидско-русский словарь*. В 2 т. М.: Советская энциклопедия, 1970. [Rubinchik Yu. I. (ed.) *Persian-Russian Dictionary*. In 2 vols. Moscow: Sovetskaya Entsiklopediya, 1970] (in Russian and Persian).
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. 288 с. [Fedorova Yu. E. *A Pilgrimage to Knowledge: an Experience of Philosophical Interpretation of the Masnawi by Farid al-Din Attar "Mantiq al-Tair"*. Ed. by A. V. Smirnov, L. G. Lahuti. Moscow: Sadra, 2023. 228 p. (in Russian)].
12. Чалисова Н. Ю. *Красота по-персидски. «Собеседник влюбленных» Шараф ад-Дина Рами*. Под науч. ред. Н. И. Пригариной. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2021. 432 с. [Chalisova N. Yu. *Of Opersian Beauty. The Lover's Companion by Saraf ad-Din Rāmī*. Scientific ed. N. I. Prigarina. Moscow: Publishing house of the Higher School of Economics, 2021 (in Russian)].
13. Шиммель А. *Мир исламского мистицизма*. Пер. с англ. А. С. Рапопорт и Н. И. Пригариной. М.: Садра, 2012. 536 с. [Schimmel A. *Mystical Dimensions of Islam*. Transl. from English by A. S. Rapoport and N. I. Prigarina. Moscow: Sadra, 2012 (in Russian)].
14. Arberry A. J. (transl.). *Muslim Saints and Mystics. Episodes from the Tadhkirat al-Auliya' by Farid al-Din Attar*. Ames, Iowa: Omphaloskepsis, 2000. 392 p.
15. 'Aṭṭār. *Le Livre des Secrets*. Present. et trad. du persan par Chr. Tortel. Paris: Les Deux Ocean, 1985. 250 p. (in French).
16. 'Aṭṭār, Farid al-Din. *Asrār-nāma; muqaddama, taṣṣīḥ wa ta'liqāt-i Muḥammad. Riḍā Šafi'ī Kadkanī* (Предисл., изд. и прилож. М. Р. Шафи'и Кадкани). Ćāp-i 4. Tihrān: Intiṣarat Suxan, 1388/2009(a). 598 ṣ. [Book of mysteries. Intr., ed., and append. by M. R. Šafi'ī Kadkani. Tehran: Intisharat Suxan, 1388/2009(a). 598 p. (in Persian)].
17. 'Aṭṭār, Farid al-Din. *Mantiq al-ṭayr*. Muqaddama, taṣṣīḥ va tā'liqāt M. R. Šafi'ī Kadkanī. Tihrān: 1388/2009(b). 903 ṣ. ['Aṭṭār. *Language of the Birds*.



- Muqaddima, taṣḥīḥ va ta'liqāt-i M. R. Šafi'i Kadkanī. Tehran: [w. p.], 1388/2009(b). 903 p. (in Persian.).
18. b. Munavvar, Muḥammad. *Asrār at-tawḥīd fī maqāmāt-i aš-šayḫ Abī Sa'īd*. Dar 2 Jild. Muqaddima, taṣḥīḥ va ta'liqāt-i M. R. Šafi'i Kadkanī (Тайны единобожия, или духовные степени шейха Абу-Са'ида. В 2 т. Предисл., изд. и приложения М. Р. Шафи'и Кадкани). Tihrān: Āgāh, 1988. 1064 ṣ [The secrets of God's mystical oneness, or the spiritual stations of shaikh Abu Sa'īd. In 2 vols. Intr., ed. and append. by M. R. Shafi'i Kadkanī. Tehran: Āgāh, 1988. 1064 p. (in Persian)].
  19. Chittick W. *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*. Albany: Univ. of New York Press, 1983. 434 p.
  20. Dawlatšāh Samarqandī. *Kitāb-i taḍkirat al-šu'arā'*. *Taṣnīf-i Amīr Dawlatšāh ibn 'Alā' al-Dawlah Baḥtīšāh al-Ġāzī al-Samarqandī*; bi-himmat-i Muḥammad Ramaḍānī (Антология поэтов. Изд. М. Рамадани). Tihrān: Padīdah (Hāwar), 1366 [1987] 9. J. 1 (12-431 p.). [Memorial of Poets. Ed. by M. Ramadani. Tehran: Padīdah (Hāwar), 1366 [1987] 9. Vol. 1. (12-431 p.). (in Persian)].
  21. De Bruijn J. T. P. *Of Piety and Poetry*. Leiden: E. J. Brill, 1983. XVII, 300 p.
  22. Dihxudā, 'Alī Akbar. *Luġat-nāma* (Словарь Духхуда). Tihrān: Muassisa-yi Intišārāt va Čāp-i Dānišgāh-i Tihrān, 1993–1994 (14 vols). [Dehkhoda Lexicon (in Persian)]. – Available from: URL: <https://www.parsi.wiki> (accessed: 15.12.2023).
  23. *Encyclopaedia of Islam*. In 13 vols. New edition. Vol. 2. Leiden: E. J. Brill, 1986–2005.
  24. Hujvīrī, 'Alī ibn 'Uṭmān. *Kašf al-maḥjūb*. Muqaddima, taṣḥīḥ va ta'liqāt Maḥmūd 'Abidī. (Худжвири. Раскрытие скрытого за завесами. Предисл., изд. и приложения М. Абиди). Tihrān: Surūš, 1383/2004. 1154 ṣ. [Hujvīrī, 'Alī ibn 'Uṭmān. *Unveiling of the Hidden*. Intr., ed., and appendices by M. 'Abidi. Tehran: Surūš, 1383/2004. 1154 p. (in Persian)].
  25. Jāmī, 'Abd ar-Raḥmān. *Nafaḥāt al-uns min ḥaẓrāt al-quḍs* Muqaddama, taṣḥīḥ va ta'liqāt : M. 'Abidī. Čāp-i 5 (Дуновение [Божественной] дружбы из чертогов Святости). Введ., ред. и приложения М. Абиди). Tihrān: Suxan, 1363/1984. 1216 ṣ. [Breaths of intimacy from presences of sanctity. Intr., ed. and appendices by M. 'Abidi. Tehran: Suxan, 1363/1984. 1216 p. (in Persian)].
  26. Muqaddasī, Muṭahhar ibn Ṭāhir. *Āfarīniš va tāriḫ* Muqaddama, tarjama va ta'liqāt az Muḥammad Riẓā Šafi'i Kadkanī. Dar 6 Jild (Творение мира и история. Введ., пер. и прилож. М. Р. Шафии Кадкани. В 6 т.). Tihrān: Āgāh, 1374/1995. 1132 ṣ. [Muqaddasī, Muṭahhar ibn Ṭāhir. *Creation and History*. Intr., transl., and appendices by M. R. Šafi'i Kadkani. In 6 vols. Tehran: Āgāh, 1374/1995. 1132 p. (In Persian)].
  27. Mustamlī, Abū Ebrāhim Esmā'il. *Šarḥ al-Ta'arrof li-maḥḍab al-taṣawwuf*. Muqaddama, taṣḥīḥ, taḥṣiya: M. Rawša. Dar 6 jild. Tihrān: Intnšārāt-i Asāṭir, 1984–1988. 2332 ṣ. (Мустамли, Абу.Ибрахим Исмаил. Комментарий на книгу «Та'арруф» для людей тасаввуфа. [В 5 т. Изд., предисл. и примеч. М. Раушана] [Mustamlī, Abū Ebrāhim Esmā'il. *Book of commentaries on "Ta'arrof" for the people of Tasawwu*). Ed., intr. and comment. by M. Rawshan). In 5 vols. Tehran: Intnšārāt-i Asāṭir, 1984–1988. 2332 p. (in Persia.)).
  28. Nahjul Balagha (*Peak of Eloquence. Sermons, Letters, and Sayings of Ameer al-Mu'mineen, the Commander of the Faithful, Imam Ali ibn Abi Talib* (a. s.)). –





- Available from: URL: Nahjul Balagha (Peak of Eloquence) (insightemy.com) (in Arabic) (accessed: 15.12.2023).
29. Nišābūrī, Abū Iṣḥāq. *Qiṣaṣ al-anbīyā*. Dāstānhā-yi paygambārān / ba ihtimām-i Ḥabīb Yağmāyī. (Нишабури, Абу Исхак. *Рассказы о пророках*. Ред. Х. Ягмаи). Tihṛān, 1340/1961. 490 ṣ. [Nishaburi A. I. *Tales of the prophets*. Ed. by H. Yağmayi. Tehran, 1340/1961. 490 p. (in Persian)].
  30. Quṣayrī, Abd al-Karīm. *Tarjuma-yi risāla-yi Quṣayrīya*. Tarjuma-yi Abū 'Alī Ḥasan b. Aḥmad 'Uṣmānī. Muqaddima, Taṣḥīḥ va ta'līqāt Maḥdī Muḥabbatī (*Перевод послания ал-Кушайри о суфийской науке*. Пер. Абу 'Али Хасана б. Ахмада 'Усмани. Изд., предисл. и приложения М. Мухаббати). Tihṛān: Intiṣārāt-i Hermes, 1391/2012. 624 ṣ. [*Transl. of Al-Qushayri's Epistle on Sufism*. Transl. by Abu 'Ali Hasan b. Ahmad 'Usmani; Ed., preface and applications by M. Muhabbati. Tehran: Intiṣārāt-i Hermes, 1391/2012. 624 p. (in Persian)].
  31. Ritter H. *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn Aṭṭār*. Leiden: Brill, 1978 (in German).

#### Информация об авторе

Лажути 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 08.02.2024; одобрена рецензентами 18.02.2024; принята к публикации 01.03.2024; опубликована 20.03.2024.

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 08.02.2024; approved after reviewing 18.02.2024; accepted for publication 01.03.2024; published 20.03.2024.

The author has read and approved the final manuscript.

**LINGUISTICS OF THE EAST**  
**Languages of the peoples of the world**  
**ЛИНГВИСТИКА ВОСТОКА**  
**Языки народов мира**

Научная статья

Филологические науки

УДК 81(811.411.2)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-226-240>

**Каузативная конструкция и ее варианты  
в современном литературном арабском языке**

Виктор Самуилович Храковский<sup>1</sup>, Рамазан Гамидович Мамедшахов<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Институт лингвистических исследований Российской академии наук,  
Санкт-Петербург, Россия, [khrakovv@gmail.com](mailto:khrakovv@gmail.com)*

<sup>2</sup> *Национальный исследовательский университет — Высшая школа экономики,  
Санкт-Петербург, Россия; Институт лингвистических исследований Российской  
академии наук, Санкт-Петербург, Россия,  
[ramnesham@gmail.com](mailto:ramnesham@gmail.com), <http://orcid.org/0000-0002-0337-8987>*

**Аннотация.** В статье анализируются три варианта каузативной конструкции:

1. Конструкция с производным каузативным глаголом, так называемым морфологическим каузативом II, IV и X производных моделей типа *warrada* ‘привозить’ (II), *ʔawrada* ‘доставлять’ (IV), *istawrada* ‘импортировать’ (X).

عَلَّمَ الْأَسْتَاذُ الشَّابَّ اللُّغَةَ الْعَرَبِيَّةَ

ʔallama lʔustaadu ʃʃaabba lluyata lʔarabijjata

Учитель (К) обучил (S+V) юношу (Ag) арабскому языку (Ob).

2. Конструкция со знаменательным каузативным глаголом типа *samaʔa* ‘разрешать’, *tʔalaba* ‘требовать’, *ʔamaʔa* ‘приказывать’.

أَمْرُهُ بِأَنْ يَلْزِمَ مَكَانَهُ

ʔamarahu biʔan jalzama makaanahu

[Он] (К) приказал (S) ему (Ag) оставаться (V) на своем месте.

3. Конструкция со служебными каузативными глаголами *dʒaʔala* ‘сделать’, *wadaʔa* ‘дать сделать’.

جَعَلْنَا الْمَطْرَ نَعُودَ الْبَيْتِ

dʒaʔalana lmatʔaru naʔuudu lbajta

Дождь (Ca) заставил нас (S+Ag) вернуться (V) домой

Специально обращается внимание на то, что в конструкции со служебным глаголом *джаʔала* позицию первого актанта занимает имя, обозначающее не Каузатора, а Причину. Каузатором же является Агенс, который каузирует собственное действие.



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



**Ключевые слова:** лингвистика, языкознание, арабский язык, каузативные конструкции, причинные конструкции

**Для цитирования:** Храковский В. С., Мамедшахов Р. Г. Каузативная конструкция и ее варианты в современном литературном арабском языке. *Ориенталистика*. 2024;7(1):226–240. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-226-240>.

Original article

Philology studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-226-240>

## Causative construction and its variants in Modern Standard Arabic

Viktor S. Xrakovskij<sup>1</sup>, Ramazan G. Mamedshakhov<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Institute of Linguistic Studies of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russia, khrakovv@gmail.com*

<sup>2</sup> *National Research University – Higher School of Economics, St. Petersburg, Russia; Institute of Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russia, ramnesham@gmail.com, <http://orcid.org/0000-0002-0337-8987>*

**Abstract.** The paper analyzes three variants of the causative construction:

1. Construction with a derived causative verb, the so-called morphological causative verbs of Forms II, IV and X like warrada ‘to bring’ (II), ?awrada ‘to deliver’ (IV), istawrada ‘to import’ (X).

علم الأستاذ الشاب اللغة العربية

?allama l?ustaaðu f?aabba lluyata l?arabijjata

The teacher (K) taught (S+V) the young man (Ag) Arabic (Ob).

2. Construction with a full causative verb like samaha ‘to allow’, t?alaba ‘to demand’, ?amara ‘to order’.

أمره بأن يلزم مكانه

?amarahu bi?an jalzama makaanahu

[he] (K) ordered (S) him (Ag) to remain (V) in his place.

3. Construction with auxiliary causative verbs d?a?ala ‘to do’, ada?a ‘to let do’.

جعلنا المطر نعود البيت

d?a?alana lmat?aru na?uudu lbajta

Rain (Ca) forced (S) us (Ag) to return (V) home)

Special attention is drawn to the fact that in the construction with the auxiliary verb ja?ala, the position of the first argument is occupied by a name denoting the Cause, not the Causator. The Causator is the Agent who causes his own action.

**Keywords:** linguistics, Arabic, causative constructions, causal constructions

**For citation:** Xrakovskij V. S., Mamedshakhov R. G. Causative construction and its variants in Modern Standard Arabic. *Orientalistica*. 2024;7(1):226–240. (In Russ.). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-226-240>.



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



## 1. ВВЕДЕНИЕ

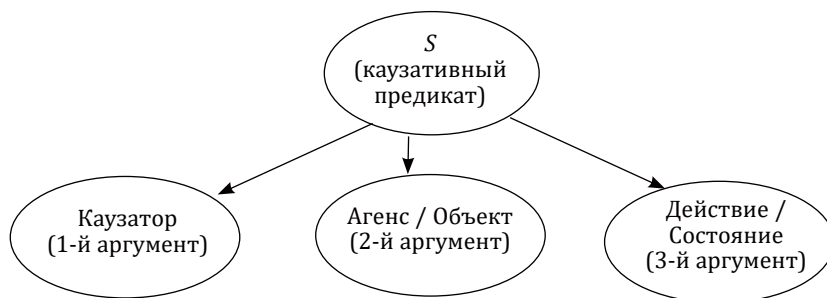
1.1. Предметом анализа в данной статье служит каузативная конструкция, которая отражает каузативную ситуацию, включающую четыре обязательных семантических компонента: каузативный предикат в вершине каузативного предложения (S) и три его аргумента.

Первый аргумент — это Каузатор, т. е. тот, кто целенаправленно создает данную каузативную ситуацию (К).

Второй аргумент — это тот, кого или что каузируют, т. е. Агнс или Объект каузируемого действия или состояния (Ag/Ob).

Третий аргумент — это действие или состояние, выраженное знаменательным глаголом (V), зависимым от вершинного предиката (S), которое каузируется агенсу или объекту (ср. [Недялков, Сильницкий, 1969, с. 6]).

Каузативная конструкция реализуется в следующих вариантах:



А) каузативный предикат и третий аргумент представлены производным каузативным глаголом, так называемым морфологическим каузативом, в котором каузативный предикат — это грамматический показатель, а состояние (преимущественно) или действие — это лексема производного глагола. В литературном арабском языке морфологическими каузативами являются глаголы II, IV и X производных моделей, которые в отечественной арабистике традиционно именуется породами. У глаголов II породы показателем каузатива служит геминация второго согласного корня, у глаголов IV и X породы показателем каузатива служит префикс, например, от глагола *warada* 'приходить' (I) образуются *warrada* 'привозить' (II), *?awrada* 'доставлять' (IV), *istawrada* 'импортировать' (X).

Четкие правила выбора каузатива II, IV или X породы при их образовании от исходного глагола отсутствуют: возможно образование каузативов разных пород от одного глагола I породы с одним или разными каузативными значениями. Например:

а) *ʕalima* 'знать' (I) → *ʕallama* 'заставлять знать' (II), т. е. = 'обучать';

б) *ʕalima* 'знать' (I) → *?aʕlama* 'давать знать' (IV), т. е. = 'сообщать'.

Семантической особенностью этого варианта каузативной конструкции является то, что обычно Каузатор сам осуществляет каузирующее действие с Агнсом / Объектом, приводя его в требуемое состояние, т. е. S и V выражаются в одном каузативном глаголе ((1), (2), (3)).



(1)

عَلَّمَ الْأَسْتَاذُ الشَّابَّ اللُّغَةَ الْعَرَبِيَّةَ

ʕallama lʔustaaðu ʃjaabba lluyata lʕarabijjata

Учитель (K) обучил (S+V) юношу (Ag) арабскому языку (Ob).

(2)

أَسَمَعْنَا الْمَغَنَىٰ أَغْنِيَةَ جَدِيدَةً

ʔasmaʕanaa lmuʕannii ʔuynijjatan dzadiidatan

Певец (K) спел нам (=дал нам услышать) (S+V+Ag) новую песню (Ob).

(samiʕa 'слушать', (I) → ʔasmaʕa 'дать слушать' = 'петь', (II))

(3)

اسْتَكْتَمَتِ الْبِنْتُ صَدِيقَتَهَا الْخَبِيرَ

istaktamat ilbintu sʕadiiqatahaa lʕabara

Девушка (K) поведала по секрету (S+V) своей подруге новость (Ob).

(katama 'молчать', (I) → istaktama 'заставлять молчать, не разглашать' = 'говорить по секрету, поведавать тайну и просить не разглашать ее', (X))

Б) каузативный предикат представлен знаменательным каузативным глаголом, как правило, исходной 1 породы, который обычно обозначает способ, которым Каузатор совершает каузацию Агенса (Объект таким способом каузации стандартно не каузируется). Обычно речь идет о речевой каузации. Таковы, в частности, каузативные глаголы *samaʕa* 'разрешать', *radʕaa* 'просить', *tʕalaba* 'требовать', *ʔamara* 'приказывать'.

Важно отметить, что импульс каузации может исходить как непосредственно от Каузатора (наиболее обычная ситуация (1), (2), (3)), так и от Агенса, который просит Каузатора разрешить совершить какое-либо действие (4), (5), (6). В этом случае Каузатор, совершая акт каузации, только реагирует на просьбу Агенса.

Поверхностное морфосинтаксическое оформление зависимого полнозначного глагола определяется каузативным глаголом — он может принимать форму масдара (имя действия) или сослагательного наклонения.

(4)

سَمَحَ الْجَدُّ لِلْحَفِيدِ بِاللَّعْبِ فِي فَنَاءِ الدَّارِ

samaʕa ldzaddu lilhafiidi billaʕbi fii finaaʕi ddaari

Дед (K) разрешил (S) внуку (Ag) играть (V) во дворе дома.

(5)

رَجَا اللّٰهَ أَنْ يَغْفِرَ لَهُ

radʕaa llaha ʔan jaʕfira lahu

[он] (K) попросил (S) Бога (Ag) простить (V) его (Ob).

(6)

أَمَرَهُ بِأَنْ يَلْزَمَ مَكَانَهُ

ʔamarahu biʔan jalzama makaanahu

[он] (K) приказал (S) ему (Ag) оставаться (V) на своем месте.

В) каузативный предикат представлен служебным каузативным глаголом, который не обозначает способ, которым Каузатор совершает каузацию Агенса или Объекта. В арабском литературном языке служебными каузатив-



ными глаголами можно считать глаголы *dzaʕala* ‘сделать; заставить’, *wadaʕa* ‘оставить; дать сделать’. Важной особенностью глагола *dzaʕala* является то, что в конструкции с этим каузативным глаголом позицию первого актанта может занимать не Каузатор, что естественно для каузативной конструкции, а Причина (например, ветер, неожиданные обстоятельства), в силу которой Агнс сам выполняет каузируемое этой причиной действие (7), (8). Эти каузативные глаголы требуют формы изъявительного наклонения зависимого полнозначного глагола.

(7)

جعلنا المطر نعود البيت

*dzaʕalanaa lmatʕaru naʕuudu lbaʕta*

Дождь (Ca) заставил нас (S+Ag) вернуться (V) домой).

Позицию Причины может занимать и имя человека, например:

(8)

يجعل الطفل والديه يقلقان

*jadʕʕalu tʕʕiflu waalidajhi jaqliqaani*

Ребенок (Ca) заставляет (S) волноваться (V) своих родителей (Ag).

Однако в этом случае речь идет о скрытой причине, которой может служить, например, болезнь ребенка или его плохое поведение.

Подтипы А) – В) являются различными вариантами одной каузативной конструкции и сопоставимы с причинными конструкциями<sup>1</sup>.

В традиционном арабском языкознании (см. например: [Hasan, 1996]), как и в европейских и отечественных нормативных грамматиках арабского литературного языка (см. например: [Гранде, 1998; Haywood, Nahmad, 1984; Watson, 2002; Holes, 2004; Ryding, 2005] и др.) каузативная конструкция как таковая, насколько мы можем судить, не была предметом специального исследования<sup>2</sup>. Естественным объектом описания служили только морфологические каузативы II, IV и X породы, которые стандартно рассматривались в перечисленных выше грамматиках в разделе Морфологии.

Важно отметить, что с позиции деривационного синтаксиса каузативная конструкция формально является производной, а исходной для нее служит та конструкция, которая образуется в процессе каузации (см. таб. 1).

Таблица 1

Деривация каузативной конструкции

أوقع الولد الكتاب على الأرض	↔	يقع الكتاب على الأرض
ʔawqaʕa lwaladu lkitaaba ʕalaa lʔardʕi		jaqaʕu lkitaabu ʕalaa lʔardʕi
Мальчик уронил книгу на пол		Книга лежит на полу

<sup>1</sup> Храковский В. С., Мамедшахов Р. Г. Причинные конструкции в арабском литературном языке (в печати).

<sup>2</sup> Единственным исключением, по-видимому, можно считать работу В. С. Храковского [Храковский, 1969], где предметом анализа служит каузативная конструкция с морфологическими каузативами.



Таким образом, таб. 1. показывает, что каузативная конструкция строится из формально исходной некаузативной конструкции, которая в то же время служит результатом каузативного процесса.

## 2. Исторический экскурс

### 2.1. Традиционная арабская грамматика (ТАГ)

В (ТАГ) впервые были описаны общие структурные особенности и обобщенные лексические значения глаголов II, IV и X пород (наряду с другими), но без описания их семантико-синтаксических характеристик. Такого подхода придерживаются и современные представители этой традиции [Hasan, 1996]. При том, что каузативности как теоретического конструкта не существовало в ТАГ, следует отметить, что в рамках этой традиции выделяются два класса глаголов, которые обладают двойной и тройной переходностью, это ظنّ وأخواتها (глагол «считать» и его подобия, дословно «сестры», — глаголы суждения) и أعلم وأرى ونظائرهما (глаголы «известить», «показать» и их эквиваленты) в смысле наличия трех дополнений в винительном падеже.

В класс ظنّ وأخواتها входят глаголы, которые способны «надстраиваться» над именным предложением, меняя его синтаксическую структуру. Они подчиняют его подлежащее и именное сказуемое, меняя их именительный падеж на винительный. Они обычно делятся на две подгруппы: أفعال قلوب (глаголы знания) и أفعال تحويل (глаголы превращения). В первую группу обычно включают глаголы *ʔalima, raʔaa, wadzada, ɖʔanna, ʔaala, ʔasiba, zaʔama, ʔadda, ʔadzaa, zaʔala, hab, daraa, ʔalfaa, taʔallam*. Во вторую входят глаголы *sʔajjara, dzaʔala, ittaʔada, taʔida, taraka, radda, wahaba*. Объем данного класса неясен, так как нет явных ограничений на то, чтобы относить к нему любой дитранзитивный глагол, но все традиционные грамматики определяют этот класс перечислением его элементов, что говорит, скорее, в пользу его закрытости.

Класс глаголов أعلم وأرى ونظائرهما ограничен IV породой, но является открытым. В него может входить любой глагол данной породы, способный иметь три актанта. В качестве примеров обычно приводятся глаголы *ʔafraʔa, ʔazhaqa, ʔalaana, ʔasmaʔa, ʔawrada, ʔaqraʔa*.

### 2.2. Общие грамматики

В современных грамматиках арабского языка (см. например: [Гранде, 1998; Haywood, Nahmad, 1984; Watson, 2002; Holes, 2004; Ryding, 2005] и др.) стандартно выделяются каузативные глаголы II, IV и X пород (типа *ʔallama, ʔaʔradza* и *istaθmara*). Эти грамматики уделяют основное внимание структурным деривациям, некоторые авторы присоединяют к этому указание на особенности состава элементов предложения (ди- и тритранзитивность). Например, Б. М. Гранде описывает эти породы в русле арабской грамматической традиции, отмечая среди прочих значений и каузативное у II, IV и X пород, указывая, в частности, что каузативные глаголы IV породы могут управлять тремя дополнениями в винительном падеже [Гранде, 1998: с. 437, 442].



### 2.3. Специальные работы

В специализированных работах по арабским каузативам основное внимание уделяется семантике производных пород, структуре и семантике синтаксических конструкций с каузативными глаголами.

В ранней работе одного из авторов этой статьи [Храковский, 1969] впервые в истории арабистики была проведена формальная классификация каузативных глаголов, проанализированы основные семантические типы актантной деривации каузативов и синтаксические модели их реализации.

Работа Питера Холлмана (Университет Торонто) [Hallman, 2006] изучает вопросы непереходности / каузативности арабских глаголов I и II пород, типа  $\text{خلى البيت} \leftrightarrow \text{خلى أصحابي البيت}$ , которая также может трактоваться как лексическая каузативность. Основное внимание автор уделяет лексическим механизмам («аблаутам» как чередованию гласной второго корневого согласного лексемы I породы – способам изменения непереходной лексики на каузативную) и морфологическим механизмам каузативной деривации (рассматривается только геминация на примере II породы). Основной вывод в работе заключается в наличии семантической изоморфности транзитивных и каузативных глаголов в арабском языке. При этом автор ссылается на статью А. Ф. Фехри [Fehri, 1987]<sup>3</sup>, которая, в свою очередь, ссылается на статью В. С. Храковского «Морфологический и аналитический каузативы в арабском литературном языке» в коллективной монографии под редакцией А. А. Холодовича [Холодович, 1969], где эти вопросы были рассмотрены по существу и довольно подробно.

Работа Дэвида Форда [Ford, 2009] посвящена только формальной морфологии, аналогично статье П. Холлмана [Hallman, 2006], на которую автор ссылается, но включает в рассмотрение I, II и IV породы. К выводам работы относятся утверждения о грамматическом тождестве значения каузации всех перечисленных форм, а результирующая форма признается моноклаузальной.

Еще одна работа оказалась, к сожалению, для нас недоступной<sup>4</sup>.

### 3. КАУЗАТИВНЫЕ КОНСТРУКЦИИ

В целом каузативные конструкции в арабском языке характеризуются следующими семантико-синтаксическими свойствами:

- Семантически и формально выражают связь двух ситуаций: каузируемой и каузирующей;
- Исходная каузируемая ситуация всегда представлена глагольной конструкцией; в частных случаях, в русском и арабском языках это может быть нулевой глагол в настоящем времени, типа «Книга на столе»,  $\text{الكتاب } \emptyset \text{ على المكتب}$ .

<sup>3</sup> Fehri, Abdelkader Fassi. Anti-causatives in Arabic, causativity and affectedness. Lexicon Project, Center for Cognitive Science, MIT, 1987 (эта работа оказалась недоступна для нас).

<sup>4</sup> Zibin A. The causative-anticausative alternation in Jordanian Arabic (JA). *Lingua*. 2019. No. 220. P. 43–64.





- Каузативные значения выражают либо лексемы знаменательных глаголов I породы, либо лексемы каузативных глаголов I породы (типа *dzaʕala*), либо выражены грамматическими показателями в глаголах II, IV и X пород;
- Каузативные глаголы могут быть двух- или трехактантными;
- Каузативные конструкции всегда монопредикативны;
- Каузируемая и каузирующая ситуации в каузативной конструкции обычно разносубъектны.

#### 4. ДЕРИВАЦИЯ КАУЗАТИВНОГО ПРЕДЛОЖЕНИЯ

В простейшем случае каузативная конструкция может быть представлена как совмещение в одном предложении двух ситуаций (см. таб. 2).

Таблица 2

Семантическая структура каузации

Исходное предложение (некаузативное)	علم الولد الدرس ʕalima lwaladu ddarsa Мальчик знал урок
Каузативное предложение	علّمت الأستاذة الولد الدرس ʕallamat ilʔustaaʕatu lwalada ddarsa Преподавательница провела с мальчиком урок (букв. «Преподавательница научила мальчика уроку»)
Семантическая структура каузации (каузативная трансформация)	جعلت الأستاذة الولد + علم الولد الدرس dzaʕalat ilʔustaaʕatu lwalada+ʕalima lwaladu ddarsa Преподавательница научила мальчика+Мальчик знал урок

##### 4.1. Деривация 1

С деривационной точки зрения, стандартная каузативная конструкция является производной; исходная конструкция может включать две обязательные позиции:

- 1 — позицию вершинного элемента, которую занимает смысловой глагол производной каузативной конструкции;
- 2 — позицию первого (главного) актанта, которую занимает Агенс / Объект производной каузативной конструкции:

(9)

جلس (V) التلميذ (Ag)

dʒalasa ttilmiiðu

Ученик (Ag) сел (V)

Каузативным дериватом такой конструкции является предложение с подлежащим, позицию которого занимает Каузатор, и сказуемым, позицию



которого занимает переходный каузативный глагол II / IV / X пород (см. (14)).

(10)

أقام الأستاذ (K) المجهر (Ob) على المكتب

ʔaqaama lʔustadu lmidzhara ʕalaa lmaktabi

Преподаватель (K) поставил (V+S) микроскоп (Ob) на стол.

#### 4.2. Деривация 2

Либо исходный вариант каузативной конструкции включает три обязательные позиции:

1 — вершинного элемента, позицию, которую занимает смысловой глагол производной каузативной конструкции;

2 — первого (главного) актанта, позицию которого занимает Агенс / Объект производной каузативной конструкции.

3 — второй объект каузативной конструкции:

(11)

سَمِعْنَا (V) أُغْنِيَةً (Ob) جَدِيدَةً

samiʕnaa ʔuʔnijjatan dzadiidatan

[Мы] (Ag) услышали (V) новую песню (Ob).

Каузативным дериватом такой конструкции является предложение с Каузатором-подлежащим и сказуемым-морфологическим каузативом II / IV / X пород (см. (2)), при этом переходный глагол становится вдвойне переходным.

#### 4.3. Деривация 3

Третьим вариантом деривации является аналитический каузатив, который включает в себя 2 подтипа (3.1. и 3.2.). Такой тип деривации может применяться к обоим вышеупомянутым исходным конструкциям (с 2 или 3 обязательными позициями). Он является маркированным и может выражать либо несогласие с каузацией ((3.1.), ср. рус. «усадить» — «заставить сесть»), либо фиктивный статус Каузатора, т. е. то, что Каузатор не производит действие, а только разрешает его ((3.2.), ср. рус. «усадить» – «дать сесть»).

##### Деривация 3.1

В этом типе деривации используются служебные глаголы dʒaʕala ‘сделать’, wadaʕa ‘дать сделать’. Его особенность заключается в том, что он не указывает конкретное действие или способ каузации.

(12)

جعله الرجل يدفع الثمن غالياً

dʒaʕalahu gradzulu jadfaʕu θθmana ʔaalijan

Этот человек (K) заставил (S) его (Ag) заплатить (V) дорогую цену (Ob).



### Деривация 3.2

В этом типе деривации используются лексические (знаменательные) каузативы типа *samaħa* ‘разрешать’, *tʿalaba* ‘требовать’, *ʔamara* ‘приказывать’ ((4), (5), (6)). Он обозначает конкретный способ каузации, как правило, через конкретный речевой акт.

## 5. СЕМАНТИЧЕСКИЕ ТИПЫ АКТАНТОВ

### 5.1. 1-й актант: Каузатор или Причина?

Каузатор в позиции первого актанта это, как правило, человек, обозначаемый именем или личным местоимением. Однако в позиции первого актанта может выступать также имя, обозначающее какую-либо стихийную силу или какую-либо ситуацию.

(13)

أجبر (S) المطر (K) الأطفال (Ag) على العودة (V) إلى بيوتهم  
ʔadʒbara lmatʿaru lʔatʿfaala ʔalaa lʔawdati ʔilaa bujuutihim  
Дождь (Ca) заставил (S) детей (Ag) вернуться (V) домой.

(14)

الخبر المفاجئ (Ca) قد دفع (S) بالأطفال إلى الرجوع (V) إلى المنزل  
alxabarū lmufaadziʔu qad dafaʔa bilʔatʿfaali ʔilaa rrudzuuʔi ʔilaa lmanzili

Неожиданная новость (Ca) заставила (S) детей (Ag) вернуться (V) домой.

- В обоих случаях имена в позиции первого актанта обозначают элементы, которые не создают целенаправленно выражаемые в этих конструкциях ситуации.
- Иными словами, это не Каузаторы. Это Причины, в силу которых ситуации, выражаемые в конструкциях, дают Агенса в позиции второго актанта возможность стать Каузаторами собственных действий.
- Данное обстоятельство лишней раз свидетельствует о родстве каузативных конструкций с причинными (см. об этом: [Храковский, 2021]).

### 5.2. 2-й актант: Агенс или Объект?

Существует два варианта заполнения позиции второго актанта:

- 1 — данную позицию занимает имя, называющее Агенса, т. е. обычно человека, см. (1), (2).
- 2 — эту позицию занимает имя, называющее предмет, а каузатор совершает акт каузации и каузируемое действие с этим предметом, см. (7, 10), при этом:
  - а) Каузатор = Агенс каузируемого действия;
  - б) каузативный предикат + каузируемое действие = производный каузативный глагол, т. е. морфологический каузатив:



### 5.3. Синтаксические комбинации Каузатора и Агенса (Каузатор и Агенс — люди)

5.3.1. Каузатор совершает акт каузации, а тот, кого (он) каузируют, исполняет каузируемое действие:

(15)

أفعد (Ag) التلميذ (K) الأستاذ (V+S)

ʔaɣʕada lʔustaðu ttilmiiða

Преподаватель (K) заставил (S) ученика (Ag) сесть (V).

5.3.2. Синтаксические комбинации Каузатора и Агенса (Каузатор и Агенс — люди).

Каузатор совершает акт каузации, а тот, кого он каузирует, сам решает, исполнять ли ему каузируемое действие:

(16)

نصح (S) المعلم (K) التلميذ (Ag) بدراسة (V) اللغة الإنجليزية

nasʕaha lmuʕallimu ttilmiiða bidiraasati lluyati lʔindzilizijjati

Преподаватель (K) посоветовал (S) ученику (Ag) изучать (V) английский язык.

5.3.3. Синтаксические комбинации Каузатора и Агенса (Каузатор, и Агенс — люди).

Каузатор совершает акт каузации, и вместе с Агенсом совершает каузируемое действие:

(17)

أدخل (V+S) الحارس (K) السجن (Ag) إلى الزنزانة

ʔadɣala lhaarisu ssidʒdʒiina ʔilaa zzinzaanati

Охранник (K) ввел (V+S) заключенного (Ag) в камеру.

5.3.4. Синтаксические комбинации Каузатора и Агенса (Каузатор, и Агенс — люди).

Каузатор своим актом каузации не препятствует тому, кого он каузирует, совершать осуществляемое им действие:

(18)

سمح (S) الحارس (K) للعجوز (Ag) بالمرور (V)

samaha lhaarisu lilʕadʒuuzi bilmuruuri

Охранник (K) дал (S) пройти (V) пожилой женщине (Ag).

## 6. ЭМОТИВНАЯ ПРИЧИНА 1

6.1. В позиции первого актанта каузативной конструкции, кроме имени, обозначающего каузатора, может выступать имя, обозначающее непосредственную Причину ситуации, создаваемой Агенсом в позиции второго актанта, см. (5)-(6).



Важно подчеркнуть, что в этом случае смысловой глагол может быть не только агентивным, как в примерах (5)–(6), но и относиться к эмоциональной сфере:

(19)

تَصْرَفَاتِ الطَّفْلِ تَجْعَلُ (S) وَالِدِيهِ (Ag) يَفْلِقَانُ (V)  
tasʿarrufaatu tʿʿifli tadʒʿalu waalidajhi jaqliqaani

Поведение (Ca) этого ребенка заставляет (S) его родителей (Ag) волноваться (V).

6.2. Также, хотя и редко, эту позицию может занимать имя, обозначающее человека. Обычно в этом случае смысловой глагол относится к эмоциональной сфере:

(20)

الطَّفْلُ الْمَرِيضُ (V+Ca) يُفْلِقُ (S) الْوَالِدِينَ (Ag)  
atʿʿiflu lmariidu juqliqu lwaalidajni

Больной ребенок (Ca) заставляет (S) беспокоиться (V) его родителей (Ag).

1-й актант в действительности является причиной, но она скрыта. Каузативный глагол вводит формальную каузацию, но реальными каузато-рами являются родители, которые каузируют свое состояние.

## 7. ОБОБЩЕНИЕ: СЕМАНТИЧЕСКИЕ ВАРИАНТЫ КАУЗАТИВНОЙ КОНСТРУКЦИИ РАЗНОГО УРОВНЯ

- А) семантические варианты отличаются друг от друга тем, что у них в позиции первого актанта может выступать либо Каузатор, либо Причина.
- Б) в каузативной конструкции, в которой позицию первого актанта занимает Каузатор, вторую позицию может занимать либо Агенс, либо Объект.
- В) в случае, когда позицию первого актанта занимает Каузатор, а позицию второго актанта занимает Агенс, возможны следующие варианты:
  - Агенс обязательно выполняет каузируемое действие;
  - Агенс самостоятельно принимает решение, выполнять или не выполнять каузируемое действие;
  - Каузатор вместе с Агенсом выполняет каузируемое действие;
  - Каузатор не препятствует Агенсу совершать осуществляемое им действие.
- Г) в случае, когда позицию первого актанта занимает Причина, в этой роли может выступать как имя, обозначающее ситуацию, так и имя, обозначающее лицо;
- Д) когда позицию первого актанта занимает Причина, смысловой глагол может быть как агентивным, так и относящимся к эмоциональной сфере.

Такой предстает картина формальной и семантической вариативности каузативной конструкции в АЛЯ, если, конечно, мы не ошибаемся, чего вовсе нельзя исключить.



## Список сокращений и условных обозначений

- Ag — Агнс  
Ca — Причина  
K — Каузатор  
Ob — Объект  
S — Вершинный глагол  
V — Знаменательный глагол (зависимый)

## Список литературы / References

1. Гранде Б. М. *Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении*. М.: Восточная литература, 1998 [Grande B. M. *Arabic Grammar Course in Comparative and Historical Perspective*. Moscow: Vostochnaya literatura, 1998 (in Russian)].
2. Лукьянова Г. О. *Система лексико-грамматических значений пород арабского глагола и их соответствия в русском языке*. Автореф. канд. дисс. М.: РУДН, 2004. [Lukyanova G. O. *System of Lexical and Grammatical Meanings of Derivational Arabic Verb Forms and Their Matches in Russian*. PhD Thesis. Moscow: RUDN University, 2004 (in Russian)].
3. Неद्याлков В. П., Сильницкий Г. Г. Типология каузативных конструкций. *Типология каузативных конструкций. Морфологический каузатив*. Ред. А. А. Холодович. Л.: Наука, 1969. С. 5–19 [Nedyalkov V. P., Silnitsky G. G. *Typology of Causative Constructions. In: Kholodovitch A. A. (ed.) Typology of Causative Constructions. Morphological causative*. Leningrad: Nauka, 1969, pp. 5–19 (in Russian)].
4. Холодович А. А. (ред.) *Типология каузативных конструкций. Морфологический каузатив*. Л.: Наука, 1969 [Kholodovitch A. A. (ed.) *Typology of Causative Constructions. Morphological causative*. Leningrad: Nauka, 1969 (in Russian)].
5. Храковский В. С. Морфологический и аналитический каузативы в арабском литературном языке. *Типология каузативных конструкций. Морфологический каузатив*. Ред. А. А. Холодович. Л.: Наука, 1969. С. 78–97 [Xrakovskij V. S. *Morphological and Analytical Causatives in Arabic literary language. In: Kholodovitch A. A. (ed.) Typology of Causative Constructions. Morphological causative*. Leningrad: Nauka, 1969, pp. 78–97 (in Russian)].
6. Храковский В. С. Опыт сопоставительного анализа причинных и каузативных конструкций. *Вопросы языкознания*. 2021. № 5. С. 7–25 [Xrakovskij V. S. *Causal vs Causative Constructions: A Tentative Analysis. Voprosy Jazykoznanija (Questions of linguistics)*, 2021,5:7–25 (in Russian)].
7. Храковский В. С., Мамедшахов Р. Г. *Причинные конструкции в арабском литературном языке* (в печати) [Xrakovskij V. S., Mamedshakhov R. G. *Causal Constructions in Standard Arabic* (in print). (in Russian)].
8. Юшманов Н. В. *Грамматика литературного арабского языка*. М.: Наука, 1985 [Yushmanov N. V. *Grammar of Literary Arabic*. Moscow: Nauka, 1985 (in Russian)].



9. Ford David C. The Three Forms of Arabic Causative. 2009. *OPAL*. No. 2. Available from: URL <https://diu.edu/documents/OPAL/No-2-Ford-The-Three-Forms-of-Arabic-Causative> (accessed: 18.09.2023).
10. Hallman P. (2006, October). Causativity and Transitivity in Arabic. Available from: URL <http://www.peterhallman.com/Causativity> (accessed: 18.09.2023).
11. Haywood J. A., Nahmad H. M. *A new Arabic grammar of the written language*. London: Lund Humphries Publishers Ltd, 1984.
12. Holes C. *Modern Arabic: Structures, Functions, and Varieties*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2004.
13. Bassil Mashaqba, Anas Huneety, Wael Zuraiq, Moh'D Al-Omari & Sabri Al-Shboul. Labile anticausatives in Jordanian Arabic. 2020. *Lingua Posnaniensis*, LXII (2), pp. 19–45.
14. Ryding Karin C. *A Reference Grammar of Modern Standard Arabic*. Cambridge: Cambridge University Press. 2005.
15. Watson Janet C. E. *The Phonology and Morphology of Arabic*. Oxford University Press, 2002.
16. Мухаммад Иид. *Аннахв алмусаффаа*. [Упорядоченная грамматика] Мактабат ашшабааб. 1971 [Muhammad Iid. *Annahw Almusaffaa* [Consistent Grammar]. Maktabat ashshabaab. 1971 (in Arabic)].
17. Аббаас Хасан. *Аннахв алваафи*. [Полная грамматика] Т. 2. Каир: Даар алмаариф, 1996 [Abbas Hasan. *Annahw Alwaafii* [Comprehensive Grammar]. Cairo: Daar almaarif, 1996 (in Arabic)].

#### Информация об авторах

**Виктор Самуилович Храковский** — доктор филологических наук, главный научный сотрудник, Институт лингвистических исследований Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия; [khrakovv@gmail.com](mailto:khrakovv@gmail.com)

**Рамазан Гамидович Мамедшахов** — кандидат филологических наук, доцент, Национальный исследовательский университет — Высшая школа экономики, Санкт-Петербург, Россия; старший научный сотрудник, Институт лингвистических исследований Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия; [ramnesham@gmail.com](mailto:ramnesham@gmail.com), <http://orcid.org/0000-0002-0337-8987>.

#### 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 13.10.2023; одобрена рецензентами 29.12.2023; принята к публикации 19.01.2024; опубликована 20.03.2024.

Авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.



#### Information about the authors

**Viktor S. Xrakovskij** — D. Sc. (Philology), Principal Research Fellow, Institute for Linguistic Studies of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russia. [khrakovv@gmail.com](mailto:khrakovv@gmail.com)

**Ramazan G. Mamedshakhov** — Ph. D. (Philology), Associate Professor, National Research University Higher School of Economic, Saint Petersburg, Russia; Senior Research Fellow, Institute for Linguistic Studies of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russia; [ramnesham@gmail.com](mailto:ramnesham@gmail.com), <http://orcid.org/0000-0002-0337-8987>.

#### 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 13.10.2023; approved after reviewing 29.12.2023; accepted for publication 19.01.2024; published 20.03.2024.

The authors have read and approved the final manuscript.



# Orientalistica

*Peer-reviewed academic journal*

Editor-in-chief — *Alikber K. Alikberov*, Dr. Sci. (Hist.).  
Deputy Editor-in-Chief — *Vladimir O. Bobrovnikov*, PhD (Hist).

Editors of “Historical sciences” section:  
*Nikolaj I. Serikoff*, PhD (Hist), *Vladimir O. Bobrovnikov*, PhD (Hist),

Editors of “Philosophy of the East” section:  
*Tawfik Ibrahim*, Dr. Sci. (Philos.), Prof., *Artem I. Kobzev*, Dr. Sci. (Philos.), Prof.,  
*Tatiana A. Ofertene*

Editors “Languages and Literature of the East” section:  
*Natalia I. Prigarina*, Dr. Sci. (Philol.), Prof., *Ludmila A. Vasilyeva*, PhD. (Philol.),  
*Lilia R. Frangulyan*, PhD (Philol.).

Scientific editors:  
*Natalia I. Prigarina*, *Nikolaj I. Serikoff*, *Evgenia Smagina*,  
*Tatiana A. Ofertene*, *Tatiana M. Mastugina*.

Editors-translators:  
*Nikolaj I. Serikoff* (Eng.), *Tawfik Ibrahim* (Arab.), *Dmitry V. Mikulsky* (Arab.),  
*Natalia I. Prigarina* (Pers.), *Ludmila A. Vasilyeva* (Urdu), *Apollinaria S. Avrutina* (Turk.),  
*Galina S. Popova* (Chinese), *Surun-Khanda D. Syrtyanova* (Mongol.).

Responsible Secretary — *Ilona A. Chmylevskaya*.  
Computer layout — *Nadejda A. Kildisheva*.

Languages in which articles in the journal can be printed:  
Russian, English, German, French.

Signed in the press on March 20, 2024. Format 70×100/16.  
Conventionally printed sheets 19,83. Circulation 50 copies (the first factory 25 copies).  
Order No. The price is free.

Website: [www.orientalistica.com](http://www.orientalistica.com), [www.orientalistica.su](http://www.orientalistica.su)

The Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences.  
12, Rozhdestvenka str., Moscow, 107031, Russia. Website: [www.ivran.ru](http://www.ivran.ru)

Printed in Joint stock company Amirit LLC  
in accordance with the materials provided. 410004, Russia, Saratov, Chernyshevsky st., 88.  
Tel.: +7(800)700-86-33, +7(8452)24-86-33. E-mail: [zakaz@amirit.ru](mailto:zakaz@amirit.ru). Website: <http://amirit.ru>

# Ориенталистика

*Научный рецензируемый журнал*

Главный редактор — *А. К. Аликберов*, д-р ист. наук  
Заместитель главного редактора — *В. О. Бобровников*, канд. ист. наук

Редакторы раздела «История Востока»:  
*Н. И. Сериков*, канд. ист. наук, *В. О. Бобровников*, канд. ист. наук

Редакторы раздела «Философия Востока»:  
*Т. Ибрагим*, д-р филос. наук, проф., *А. И. Кобзев*, д-р филос. наук, проф., *Т. А. Офертене*

Редакторы раздела «Филология Востока»:  
*Н. И. Пригарина*, д-р филол. наук, проф., *Л. А. Васильева*, канд. филол. наук,  
*Л. Р. Франгулян*, канд. филол. наук.

Научные редакторы:  
*Н. И. Пригарина*, *Н. И. Сериков*, *Е. Б. Смагина*, *Т. А. Офертене*, *Т. М. Мастюгина*

Редакторы-переводчики:  
*Н. И. Сериков* (англ. яз.), *Т. Ибрагим*, *Д. В. Микульский* (араб. яз.), *Г. С. Попова* (кит. яз.),  
*С.-Х. Д. Сыртыпова* (монг. яз.), *Н. И. Пригарина* (перс. яз.), *Л. А. Васильева* (урду),  
*А. С. Аврутина* (тур. яз.).

Ответственный секретарь — *И. А. Чмилевская*  
Верстальщик — *Н. А. Кильдишева*.

Языки, на которых могут быть напечатаны статьи в журнал:  
русский, английский, немецкий, французский.

Подписано в печать 20.03.2024. Формат 70×100/16.  
Усл. печ. л. 19,83. Тираж 50 экз. (1-й завод: 1–25). Заказ №  
Журнал распространяется по подписке. Свободная цена.  
Веб-сайт: [www.orientalistica.com](http://www.orientalistica.com)

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт востоковедения  
Российской академии наук (ФГБУН ИВ РАН).  
107031, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12. Веб-сайт: [www.ivran.ru](http://www.ivran.ru)

Отпечатано в соответствии с предоставленными материалами в типографии ООО "Амирит",  
410004, Россия, г. Саратов, ул. Чернышевского, д. 88.5. Тел.: +7(800)700-86-33, +7(8452)24-86-33.  
E-mail: [zakaz@amirit.ru](mailto:zakaz@amirit.ru). Вебсайт: <http://amirit.ru>