



# Дорога науки

Сборник статей  
в честь 80-летия  
академика  
М. Б. Пиотровского



Предоставлено Пресс-службой Государственного Эрмитажа

Михаил Борисович Пиотровский



Saint Petersburg University  
Faculty of Asian and African Studies



# The Path of Scholarship



*Festschrift in Honour of the 80th Anniversary  
of Academician Mikhail Piotrovsky*

The Russian Christian Academy  
for the Humanities  
named after Fyodor Dostoevsky

St Petersburg

2024



Санкт-Петербургский государственный университет  
Восточный факультет



# Дорога науки



*Сборник статей в честь 80-летия  
академика М. Б. Пиотровского*

Издательство  
Русской христианской гуманитарной академии  
им. Ф. М. Достоевского

Санкт-Петербург

2024



**ББК 63.3(53+61)я43**  
**УДК 94(5-011+61)-082**  
**Д68**

*Редакционная коллегия:*

Н. Н. Дьяков, А. В. Немировская, О. И. Редькин, А. А. Родионов.

**Д68 Дорога науки: сборник статей в честь 80-летия акад. М. Б. Пиотровского** / сост. и отв. ред. А. С. Матвеев; Восточный факультет Санкт-Петербургского государственного университета. — СПб.: Издательство РХГА, 2024. — 900 с.: ил.

ISBN 978-5-907855-61-8

Сборник статей в честь академика М. Б. Пиотровского, видного российского востоковеда, историка искусств и многолетнего руководителя двух ведущих петербургских центров изучения Востока — Государственного Эрмитажа и Восточного факультета СПбГУ. Сборник-фестшриффт приурочен к 80-летию этого выдающегося деятеля науки и культуры. В сборнике приняли участие коллеги юбиляра — ближневосточники и древневосточники СПбГУ, а также известные ученые из других востоковедных центров России и зарубежья.

Широкий круг научных интересов юбиляра обусловил тематику сборника, охватывающую как вопросы истории, культуры, искусства и рукописного наследия Большого Ближнего Востока, так и различные аспекты взаимоотношения России со странами Востока, а также проблемы истории востоковедения в целом.

**ББК 63.3(53+61)я43**  
**УДК 94(5-011+61)-082**

ISBN 978-5-907855-61-8

© Авторы сборника, 2024  
© Восточный факультет СПбГУ, 2024  
© АНО ВО «РХГА», 2024



## **М. Б. Пиотровский — дорога науки**

**В** этом году мы отмечаем восьмидесятилетие со дня рождения выдающегося востоковеда, доктора исторических наук, профессора, академика Российской академии наук, генерального директора Государственного Эрмитажа, декана Восточного факультета Михаила Борисовича Пиотровского.

Михаил Борисович родился в 1944 году в Ереване в семье ученых. Именно благодаря семье сформировался его интерес к Востоку, его истории и искусству. В 1962 году Михаил Борисович поступил, а в 1967 году успешно окончил обучение на кафедре арабской филологии Восточного факультета Ленинградского государственного университета. В годы учебы он проходил стажировку в Каирском университете. В период с 1967 по 1991 год М. Б. Пиотровский работал в Ленинградском отделении Института востоковедения Академии наук СССР. В эти годы в арабском кабинете института сложился коллектив выдающихся исследователей, которые внесли значительный вклад в развитие отечественной арабистики и востоковедения в целом. Именно там Михаил Борисович защитил кандидатскую, а затем и докторскую диссертации. В 1997 году Михаил Борисович был избран членом-корреспондентом, а в 2007 году — действительным членом Российской академии наук.

Сфера научных интересов Михаила Борисовича всегда была связана с историей Востока, искусством и культурой народов мира. Особенно близка ему тематика, связанная с Йеменом, где он работал в начале 70-х годов XX века. В 1980—1990-х гг. М. Б. Пиотровский принимал активное участие в работе Советско-Йеменской комплексной экспедиции в Хадрамауте, в состав которой входили представители различных научных специальностей. В ходе полевых исследований участники экспедиции сделали немало важных находок и научных открытий, что позволило по-новому, с разных сторон и комплексно увидеть особенности и пути развития не только южных регионов Аравии, но и Ближнего Востока в целом.

С 1992 года Михаил Борисович возглавляет Государственный Эрмитаж, который в последующие годы становится лучшим и самым современным музеем мира, предлагающим посетителям широкий взгляд на мировую культуру и цивилизацию. Этому в немалой степени способствуют экспозиции и регулярно проводимые выставки, знакомящие с образцами не только классического, но и современного искусства, использование передовых технологий в музейном деле.

Общественная, научная и педагогическая деятельность М. Б. Пиотровского всегда была связана с Санкт-Петербургским государственным университетом. В 2012 году Михаил Борисович стал деканом Восточного факультета СПбГУ, где он также заведует кафедрой, ведет практические и лекционные занятия. В эти годы благодаря ему на факультете создается особая деловая и творческая атмосфера, формируются новые возможности для научного поиска и новых открытий, совершенствуется система подготовки высококвалифицированных специалистов.

Под руководством Михаила Борисовича идет реализация уникальных научных и образовательных проектов. Одним из таких проектов стала программа «Исламоведение», целью которой является подготовка специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама. В настоящее время можно с уверенностью говорить о том, что программа не только состоялась, но и подтвердила свою эффективность. Об этом свидетельствует профессиональный рост выпускников, а также то, что их знания и квалификация нашли применение и востребованы как в практической сфере, так и в области научных исследований. Выпускники программы навсегда запомнили лекции, которые Михаил Борисович читал для них в Эрмитаже, а также то, как он знакомил их с образцами исламского искусства, хранящимися в залах всемирно известного музея.

Многогранность таланта Михаила Борисовича отражает и тематика его публикаций, затрагивающих широкий спектр вопросов, таких как религиоведение, историография, искусствоведение, публицистика и ряд других. Тот значительный вклад, который М. Б. Пиотровский внес в мировую науку в целом и востоковедение в частности, является результатом большого труда, сочетания фундаментального академического знания и опыта практической работы, в том числе и в полевых условиях, умения выйти за пределы сложившихся догм и доктрин. Многочисленные публикации М. Б. Пиотровского по проблемам истории арабского мира, исламу и искусствоведению широко используются при проведении научных исследований, а также в ходе учебного процесса, например, при чтении курсов по коранистике, истории арабских стран, страноведению, арабскому языку и др.

Каждая из его книг, статей или очерков дает объемное видение проблематики, будь то один из периодов жизни средневековой Аравии, история ислама или этапы развития мирового искусства. Благодаря его трудам мы можем по-новому осмыслить время, историю, самих себя.

*О. И. Редькин*





## **Библиография основных научных трудов акад. М. Б. Пиотровского**

**1967**

Пиотровский М. Б., Грязневич П. А. Указатели // История халифов анонимного автора XI в.: Факсимиле рукописи / пред. и кр. изложение текста П. А. Грязневича. М., 1967.

**1968**

Пиотровский М. Б. Йеменский царь Шаммар Йухар'иш в арабских источниках // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М.; Л., 1968. С. 40 – 42.

**1969**

Пиотровский М. Б. Йеменитский халиф на 40 дней // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М.; Л., 1969. С. 61 – 64.

**1970**

Пиотровский М. Б. Арабская версия истории царицы Зенобии (аз-Заббы) // Палестинский сборник. 1970. № 21(84). С. 170 – 184.

Пиотровский М. Б. Йемениты и йеменцы в Омейядской Сирии // Историко-филологический журнал. 1970. № 2. С. 252 – 256.

Пиотровский М. Б. Средневековые рассказы о древних погребениях Йемена // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М.; Л., 1970. С. 64 – 66.

### 1971

Пиотровский М. Б. Состав и политическая направленность кахтанидского предания // Седьмая годовая сессия Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР: краткие сообщения. М.; Л., 1971. С. 69 – 71.

### 1972

Пиотровский М. Б. Арабские племена в предании о йеменском царе Ас'аде ал-Камиле // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М.; Л., 1972. С. 108 – 111.

### 1973

Пиотровский М. Б. Предание о химйаритском царе Ас'аде ал-Камиле: автореферат дис. ... канд. ист. наук. Л., 1973. 12 с.

Пиотровский М. Б. Предание о химйаритском царе Ас'аде ал-Камиле как историко-культурный памятник // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока: Древняя Аравия: IX годовая научная сессия ЛО ИВ АН СССР. М., 1973. С. 89 – 98.

Пиотровский М. Б. Тубба' Корана и химйаритский царь Абу Кариб Ас'ад // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М.; Л., 1973. С. 27 – 30.

### 1974

Пиотровский М. Б. [Рецензия] // Палестинский сборник. 1974. № 25. С. 177 – 180. Рец. на кн.: Лундин А. Г. Государство мукаррибов Саба (сабейский эпонимат). М., 1971.

Пиотровский М. Б. Тема судьбы в южноаравийском предании об Ас'аде ал-Камиле // Палестинский сборник. 1974. № 25. С. 119 – 128.

### 1975

Пиотровский М. Б. Актуальные проблемы изучения истории Йемена // Ас-Саури. Аден. 09.08.1975 и 16.08.1975. (На араб. яз.)

Пиотровский М. Б. Древнейеменское наследие в мусульманской цивилизации // Ал-Хикма. 1975. Апрель, № 38. С. 54 – 59. (На араб. яз.)

Пиотровский М. Б. Изучение древнейеменской цивилизации в Советском Союзе // Ас-Сакафа ал-джадида. 1975. Март, № 37. С. 48 – 51. (На араб. яз.)

**1976**

Пиотровский М. Б. О Сессии ленинградских арабистов: Хроникальные заметки, 1976 г. // Народы Азии и Африки. 1976. № 6. С. 262 – 264.

**1977**

Пиотровский М. Б. Предание о химйаритском царе Ас'аде ал-Камиле. М., 1977. 159 с.

Пиотровский М. Б. Химйаритский кайл Сумайфа Зу-л-Кала и халиф Абу Бакр // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М., 1977. С. 32 – 39.

Пиотровский М. Б., Грязневич П. А. История Йемена в средние века // История Йемена: учебное пособие. Аден, 1977. (На араб. яз.)

**1978**

Пиотровский М. Б. Аравийские пророки VII в. // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Доклады и сообщения по арабистике. М., 1978. С. 70 – 76.

Пиотровский М. Б. О Сессии ленинградских арабистов: Хроникальные заметки, 1977 г. // Народы Азии и Африки. 1978. № 3. С. 162, 163.

**1979**

Пиотровский М. Б. Востоковедные центры Ирака // Народы Азии и Африки. 1979. № 6. С. 147 – 151.

Пиотровский М. Б. О Сессии ленинградских арабистов: Хроникальные заметки, 1978 г. // Народы Азии и Африки. 1979. № 2. С. 165, 166.

Пиотровский М. Б. Эфиопия и Хиджаз в VII в. (эфиопская хиджра) // Всесоюзная конференция по эфиопским исследованиям. М., 1979. С. 65.

**1980**

Пиотровский М. Б. Серия статей // Мифы народов мира: энциклопедия. М., 1980. Т. 1. (80 статей).

Пиотровский М. Б. Соотношение светской и духовной власти в исламе // Ислам и его роль в современной идейно-политической борьбе развивающихся стран Азии и Африки. Ташкент, 1980. С. 369 – 374.

## 1981

Пиотровский М. Б. Кайли, абна, кабаил (южноаравийские верхи и ислам) // Арабские страны: История и современность. М., 1981. С. 221 – 226.

Пиотровский М. Б. Мухаммад, пророки, лжепророки, кахины // Ислам в истории народов Востока. М., 1981. С. 9 – 18.

Пиотровский М. Б. Новая хроника из расулидского Йемена // Палестинский сборник. 1981. № 27. С. 140 – 143.

Пиотровский М. Б. О сессии ленинградских арабистов: Хроникальные заметки, 1980 г. // Народы Азии и Африки. 1981. № 1. С. 159 – 161.

Пиотровский М. Б. Об эфиопской хиджре // Эфиопские исследования. М., 1981. С. 16 – 22.

Пиотровский М. Б. Проблемы этносоциальной истории Южной Аравии в V – VI вв. (араб-химйарит Тамим Йазид Сабеец) // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Доклады и сообщения по арабистике. М., 1981. С. 14 – 19.

Пиотровский М. Б. [Рецензия] // Народы Азии и Африки. 1981. № 6. С. 194 – 198. Рец. на кн.: Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере (Ихйа' 'улум ад-дин): Избранные главы / пер. с арабского, исследование и комментарий В. В. Наумкина. М., 1980.

Пиотровский М. Б. Роль ал-Хамдани в становлении йеменского этноса // Ал-Хикма. 1981. Т. 11. № 95. С. 22 – 32. (На араб. яз.)

Пиотровский М. Б., Наумкин В. В. X – XI вв. в истории народов Ближнего и Среднего Востока — «эпоха трансформации?» // Мусульманский мир, 950 – 1150. М., 1981. С. 3 – 15.

## 1982

Пиотровский М. Б. «Дневник» багдадского факиха Ибн Банна // Бартольдовские чтения. М., 1982. С. 54, 55.

Пиотровский М. Б. Знать Южной Аравии и ислам в VII в. // Ас-сакафа ал-джадида. 1982. Т. 11. № 5. С. 44 – 50. (На араб. яз.)

Пиотровский М. Б. К вопросу о методологии изучения ислама // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М., 1982. Ч. 1. С. 123 – 129.

Пиотровский М. Б. Концепция исторического наследия в идеологии иракской ПАСВ // Современный ислам: проблемы политики и идеологии. М., 1982. С. 186 – 197.

Пиотровский М. Б. [Рецензия] // Народы Азии и Африки. 1982. № 1. С. 217, 218. Рец. на кн.: История востоковедения, арабистики и курдологии в Азиатском музее. Багдад, 1980.



Пиотровский М. Б. Серия статей // Мифы народов мира: энциклопедия. М., 1982. Т. 2. (72 статьи)

Пиотровский М. Б. Шестая годовичная Сессия ленинградских арабистов. Хроникальные заметки // Народы Азии и Африки. 1982. № 2. С. 148, 149.

### 1983

Пиотровский М. Б. Ал-Хамдани и кахтанидское историко-эпическое предание // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М., 1983. Ч. 1. С. 186 – 190.

Пиотровский М. Б. Всесоюзная конференция историков древнего и средневекового Востока // Народы Азии и Африки. 1983. № 1. С. 132 – 138.

Пиотровский М. Б. Коранические сказания как историко-культурный памятник // Всесоюзная конференция по проблемам арабской культуры памяти И. Ю. Крачковского. М., 1983. С. 38, 39.

Пиотровский М. Б. О некоторых тенденциях идеологического и культурного развития современного Кувейта (ситуация начала 1983 г.) // Современный ислам: проблемы политики и идеологии. 1983. Вып. 2. С. 110 – 122.

Пиотровский М. Б. Проблемы социальной этики средневекового Арабского Востока // Народы Азии и Африки. 1983. № 2. С. 132 – 137.

Пиотровский М. Б. Серия статей // Ислам: краткий справочник. М., 1983. (94 статьи)

Пиотровский М. Б. Человек и природа в Аравии, древность и современность // География и развивающиеся страны. Л., 1983. С. 106 – 108.

Пиотровский М. Б., Лундин А. Г. [Рецензия] // Вестник древней истории. 1983. № 3. С. 169 – 172. Рец. на кн.: Raydan. Journal of Ancient Yemeni Antiquities and Epigraphy. Vol. 3.

### 1984

Пиотровский М. Б. История туббы Ас'ада ал-Камила // Ал-Хикма йаманийа. 1984. Т. 107. № 7, 8. Т. 109. № 1, 2. Т. 111. № 4, 5. Т. 113. № 8. (На араб. яз.)

Пиотровский М. Б. Киндиты в Хадрамауте: Перспективы полевых исследований // Хадрамаут. 1984. Т. 1. С. 48 – 52. (На араб. яз.)

Пиотровский М. Б. Книга истории туббы Ас'ада ал-Камила // Йемен в советском востоковедении: Избранные тексты. Дамаск, 1984. Ч. 3. (На араб. яз.)

Пиотровский М. Б. Направления в изучении арабского наследия в Советском Союзе // Ежегодник сезона культурных событий 1982/83 гг. Кувейт, 1984. С. 313 – 325. (На араб. яз.)

Пиотровский М. Б. О природе власти Мухаммада // Государственная власть и общественно-политические структуры в арабских странах: История и современность. М., 1984. С. 6 – 11.

Пиотровский М. Б. Особенности художественной культуры арабо-мусульманского средневековья // Художественная культура в докапиталистических формациях: Структурно-типологическое исследование. Л., 1984. С. 269 – 278.

Пиотровский М. Б. Полевое обследование селений вади Рахйя и вади ал-‘Айн // Итоги работ Советско-Йеменской комплексной экспедиции в 1984 г. Сайун, 1984. С. 52 – 56. (На араб. яз.)

Пиотровский М. Б. «Поход слона» на Мекку (Коран и историческая действительность) // Ислам: Религия, общество, государство. М., 1984. С. 28 – 35.

Пиотровский М. Б. Пророческое движение в Аравии VII в. // Ислам: Религия, общество, государство. М., 1984. С. 19 – 27.

Пиотровский М. Б. Светское и духовное в теории и практике средневекового ислама // Ислам: Религия, общество, государство. М., 1984. С. 175 – 188.

Пиотровский М. Б. Эпос о химйаритском царе Ас‘аде ал-Камиле. Сана, 1984. (На араб. яз.)

Пиотровский М. Б. Южная Аравия в раннем средневековье: Процесс сложения средневекового общества. Автореферат дис. ... д-ра ист. наук. Л., 1984. 31 с.

## 1985

Пиотровский М. Б. Аравийские корни ислама // Четвертая Всесоюзная конференция арабистов. Ереван, 1985. С. 104, 105.

Пиотровский М. Б. К вопросу о культурной ситуации в Кувейте // Специальный бюллетень Института востоковедения АН СССР. 1985. № 5. С. 101 – 107.

Пиотровский М. Б. Кайли, абна, кабаил // Йемен в советском востоковедении: Избранные тексты. Дамаск, 1985. Ч. 3. С. 143 – 155. (На араб. яз.)

Пиотровский М. Б. Кинда в Хадрамауте // Ал-Хикма йаманийа. 1985, Июнь. № 122. С. 23 – 30. (На араб. яз.)

Пиотровский М. Б. [Рецензия] // Советская этнография. 1985. № 3. С. 159 – 161. Рец. на кн.: Родионов М. А. Марониты: Из этноконфессиональной истории Восточного Средиземноморья. М., 1982.

Пиотровский М. Б. Южная Аравия в раннее средневековье: Становление средневекового общества. М., 1985. 224 с.

### 1986

Пиотровский М. Б. Кораническая литература: Молитвы // Краткий каталог арабских рукописей Ленинградского отделения ИВ АН СССР. М., 1986.

Пиотровский М. Б. Проблема власти в раннем исламе // Ислам в современной политике стран Востока. М., 1986. С. 17 – 24.

Пиотровский М. Б. Серия статей // Ислам: краткий справочник. Алма-Ата, 1986. (94 статьи).

Пиотровский М. Б. Серия статей // Ислам: краткий справочник. 2-е изд. М., 1986. (94 статьи).

Пиотровский М. Б. Характерные особенности арабо-мусульманской культуры // Новые исследования советских арабистов. М., 1986. С. 194 – 209. (На араб. яз.)

Пиотровский М. Б. Хиджра в Эфиопии // Новые исследования советских арабистов. М., 1986. С. 112 – 123. (На араб. яз.)

Пиотровский М. Б., Прозоров С. М. Историческая эволюция светского («общинного») и «сакрального» представления о власти // Ислам в современной политике стран Востока. М., 1986. С. 29 – 34.

Piotrovsky M. Al-Hamdānī and the Qahtanide Epos // Al-Hamdānī, a Great Yemeni Scholar: Studies on the occasion of his Millennial anniversary. Ed. by Yusyf Mohammad Abdallah. Ṣan‘ā’; Bayrut, 1986. P. 17 – 25.

Piotrovsky M. The Arabian Roots of Islam // Paper presented at the 32nd International Congress for Asian and North African Studies (Hamburg, 1986). Moscow, 1986. 12 p.

### 1987

Пиотровский М. Б. Аравийские корни ислама // Народы Азии и Африки. 1987. № 2. С. 97 – 101.

Пиотровский М. Б. Исторические судьбы мусульманского представления о власти // Социально-политические представления в исламе: история и современность. М.; Л., 1987. С. 6 – 20.

Пиотровский М. Б. Йемен до ислама и в первые годы хиджры. Бейрут, 1987. (На араб. яз.)

Пиотровский М. Б., Грязневич П. А. Торговля и торговые пути в древнем Хадрамауте // Хадрамаут — древний и современный. Сайун, 1987. Т. 1. С. 86 – 96. (На араб. яз.)

Пиотровский М. Б., Лундин А. Г. Грамотность в древнем Хадрамауте // Хадрамаут — древний и современный. Сайун, 1987. Т. 1. С. 97 — 110. (На араб. яз.)

Пиотровский М. Б., Лундин А. Г. Надписи Внутреннего Хадрамаута // Хадрамаут — древний и современный. Сайун, 1987. Т. 1. С. 71 — 84. (На араб. яз.)

### 1988

Пиотровский М. Б. Древние надписи Махры // Итоги работ Советско-Йеменской комплексной экспедиции в 1988 г. Сайун, 1988. С. 130 — 136. (На араб. яз.)

Пиотровский М. Б. Послесловие // Александр Дюма. Путешествие в Египет. М., 1988. С. 274 — 286.

Пиотровский М. Б. Серия статей // Ислам: Словарь атеиста. М.; Л., 1988. (43 статьи)

Пиотровский М. Б. Сказания в Коране и в Библии: Преемственность и различие // Взаимодействие и взаимовлияние цивилизаций и культур на Востоке. М., 1988. Т. 1. С. 11 — 112.

Пиотровский М. Б., Грязневич П. А. Историко-географические исследования в вади Дау'ан // Итоги работ Советско-Йеменской комплексной экспедиции в 1988 г. Сайун, 1988. С. 91 — 112. (На араб. яз.)

Пиотровский М. Б., Милославский Г. В., Прозоров С. М. Ислам как историческое явление // Ислам. Словарь атеиста. М.; Л., 1988. С. 6 — 22.

Piotrovsky M. The Fate of Castle Ghumdan // Ancient and Medieval Monuments of Civilization of Southern Arabia: Investigation and Conservation Problems. Moscow, 1988. P. 28 — 38.

### 1989

Пиотровский М. Б. Граффити Хадрамаута и Махры // Вестник древней истории. 1989. № 2. С. 148 — 153.

Пиотровский М. Б. Йемен в начале средних веков // Кадайя ал-аср. 1989. № 11. С. 29 — 50. (На араб. яз.)

Пиотровский М. Б., Прозоров С. М., Резван Е. А., Кныш А. В., Ермаков М. В. Исламоведение: Программа курса лекций // Народы Азии и Африки. 1989. № 3 — 5.

### 1990

Пиотровский М. Б. Легенды и сказания в Коране // Наука и религия. 1990. № 11. С. 39 — 41.

Пиотровский М. Б. Серия статей // Мифологический словарь. М., 1990. (66 статей).

### 1991

Пиотровский М. Б. Его вел сам Бог... // Досье ЛГ. 1991. № 7. С. 18.

Пиотровский М. Б. Коран как Евангелие // XVIII Международный конгресс византинистов: резюме сообщений. М., 1991. Ч. 2. С. 897, 898.

Пиотровский М. Б. Коранические легенды и сказания // Фюнник. 1991. № 14. С. 14, 15.

Пиотровский М. Б. Коранические сказания. М., 1991. 219 с.

Пиотровский М. Б. Легенды и сказания в Коране // Наука и религия. 1991. № 1. С. 48 — 53; № 4. С. 20 — 23; № 7. С. 24 — 27; № 11. С. 36 — 39.

Пиотровский М. Б. Серия статей // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. (75 статей)

Пиотровский М. Б. Серия статей // Мифологический словарь. М., 1991. (75 статей)

### 1992

Пиотровский М. Б. Ислам побеждает Судьбу // Ислам и проблемы межкультурного взаимодействия. М., 1992. С. 142 — 144.

### 1993

Пиотровский М. Б. Античные коллекции «четвертого Рима» // Санкт-Петербург и античность. СПб., 1993. С. 3.

Пиотровский М. Б. Итальянские художники из Эрмитажа // Italian Renaissance and Baroque Art from The State Hermitage Museum. Токио, 1993. Р. 8, 9.

Пиотровский М. Б. Коллекция и коллекционер // Коллекция Джорджа Ортиса: Древности от Ура до Византии: каталог выставки. Берн, 1993. С. 4.

Пиотровский М. Б. Предисловие // Фаберже — придворный ювелир: каталог выставки. СПб., 1993. С. 8, 9.

Пиотровский М. Б. Советско-Йеменская экспедиция и концепция исторического единства Аравии // Эрмитажные чтения памяти Б. Б. Пиотровского. СПб., 1993. С. 18 — 20.

Пиотровский М. Б. Эрмитаж — Екатерине Великой // Екатерина Великая. Русская культура второй половины XVIII века: каталог выставки. СПб., 1993. С. 5.

Пиотровский М. Б. Эрмитаж — Нартову // *Teatrum Machinarum*, или Три эпохи искусства резьбы по кости в Санкт-Петербурге: каталог выставки. СПб., 1993. С. 7.

Пиотровский М. Б., Антонова И. А. Памяти собирателей // Морозов и Щукин — русские коллекционеры: От Матисса до Пикассо: каталог выставки. Эссен, 1993. С. 12, 13.

Пиотровский М. Б., Антонова И. А. Предисловие // Анри Матисс, 1869 — 1954. Живопись, рисунки, декупажи: каталог выставки. М., 1993. С. 6 — 7.

Piotrovsky M. Avant-propos // *L'Age d'or flamand et hollandais*. Dijon, 1993. P. 15.

Piotrowski M. De Hermitage en het Rijk der Scythen // *Het Rijk der Scythen*. Amsterdam, 1993. S. 8 — 9.

Piotrowskij M. Die Ermitage und die Welt der Skythen // *Gold der Skythen*. Hamburg, 1993. S. 8.

Piotrovsky M. Director's Statemant // G. von Habsburg, M. Lopato. Fabergé. Imperial Jeweller. Washington, 1993. P. 8 — 9.

Piotrovsky M. Foreword // *Lost Empire of the Silk Road*. Lugano, 1993. P. 11.

Piotrowskij M. Vorwort // *Christliche westeuropäische Elfenbeinkunst 13 — 18. Jahrhunderts aus der Ermitage*. Sankt Peterburg, 1993. S. 3.

Piotrovsky M., Ducamp E. Quel programme pour l'Ermitage? // *Connaissance de Arts*. 1993. T. 496 (juin). P. 64 — 71 (в соавторстве с E. Ducamp).

## 1994

Пиотровский М. Б. Ислам и судьба // *Понятие судьбы в контексте разных культур*. М., 1994. С. 92 — 97.

Пиотровский М. Б. Приветствие // *French Baroque and Rococo Art from The State Hermitage Museum*. Tokyo, 1994. P. 8 — 9.

Пиотровский М. Б. Предисловие // *Николай и Александра. Двор последних русских императоров: конец XIX — начало XX века: каталог выставки*. СПб., 1994. С. 7.

Пиотровский М. Б., Полосин В. В. Мухаммад и начало ислама // *Хрестоматия по исламу: учебное пособие*. М., 1994. С. 9 — 33.

Piotrovski M. L'économie de l'Arabie préislamique // B. Chiesa et al. *L'Arabie avant l'Islam*. Aix-en-Provence, 1994. P. 211 — 238.

Piotrovski M. Das Porzellan Katherinas der Grossen // *Zur Tafel Im Winterpalast*. Koldinghus, 1994. S. 12.

Piotrowskij M. Die Schätze der Eremitage // *Erinnerung an die Familie Romanov: Der Zarenschatz der Romanov*. Speyer, 1994. S. 15.

Piotrovsky M. Foreword // Dutch 19th century Painting from the Hermitage and Paleis Het Loo. Apeldorn, 1994. P. 7.

Piotrovsky M. Foreword // Imperial Easter Eggs. Copenhagen, 1994. P. 8.

Piotrovsky M. Foreword // Great Art Treasures of the Hermitage Museum, St Petersburg. London, 1994. P. 9.

Piotrovsky M. Foreword // Raoul Dufy. Collections du Musée d'Art Moderne de la Ville de Paris — un choix. Paris, 1994. P. 8.

Piotrovsky M. Late Ancient and Early Medieval Yemen: Settlement Traditions and Innovations // The Byzantine and Early Islamic Near East: Land Use and Settlement Patterns. Princeton, 1994. P. 213 — 220.

Piotrovsky M. Meeting The State Hermitage Museum // Treasures from The Hermitage. St Petersburg; Maastricht, 1994. P. 8 — 10.

Piotrovsky M. The Hermitage: Pride and Hope of Russia // 94' Kyoto Conference of the World Leading Museums. Kyoto, 1994. P. 70 — 75.

Piotrowskij M. Voorwoord // Het Russisch Volkskostuum. Huizen, 1994. P. 5.

Piotrovsky M., Anderson R. G. W., Montebello Ph. De. Preface // D. Williams, J. Ogden. Greek Gold: Jewelry of the Classical World. New York, 1994. P. 7.

Piotrovsky M., Sedov A. Field-studies in Southern Arabia // Ancient Civilizations from Scythia to Siberia. An International Journal of Comparative Studies in History and Archaeology. 1994, September. Vol. 1 (2). P. 202 — 219.

Piotrovsky M., Sedov A. Field-studies in Southern Arabia // Raydän: Journal of Ancient Yemeni Antiquities and Epigraphy. 1994. Vol. 6. P. 61 — 68.

## 1995

Пиотровский М. Б. Бедуинская эпиграфика Южной Аравии // Эрмитажные чтения памяти В. Г. Луконина, 1986 — 1994 гг. СПб., 1995. С. 141 — 148.

Пиотровский М. Б. Вади ал-‘Айн: древнейеменские надписи // Хадрамаут. Археологические, этнографические и историко-культурные исследования: Труды Советско-Йеменской комплексной экспедиции. М., 1995. Т. 1. С. 176 — 201.

Пиотровский М. Б. Вступительное слово // Эрмитаж спасенный. Выставка произведений из коллекций Государственного Эрмитажа, посвященная 50-летию Победы в Великой Отечественной войне: каталог выставки. СПб., 1995. С. 8.

Пиотровский М. Б. Историческая память Корана и историческое наследие Аравии // Эрмитажные чтения памяти В. Г. Луконина, 1986 – 1994 гг. СПб., 1995. С. 170 – 171.

Пиотровский М. Б. Коран как Евангелие // Эрмитажные чтения памяти В. Г. Луконина, 1986 – 1994 гг. СПб., 1995. С. 121 – 122.

Пиотровский М. Б. Мусульманское образование // Российская педагогическая энциклопедия. М., 1995.

Пиотровский М. Б. Предисловие // Коллекция мантуанских монет в Эрмитаже: каталог выставки. Милан, 1995. С. 6.

Пиотровский М. Б. Предисловие // С. Варшавский, Б. Реет. Подвиг Эрмитажа. СПб., 1995. С. 1.

Пиотровский М. Б. Предисловие // French Art of the 19th – 20th centuries from The State Hermitage Museum. Tokyo, 1995. P. 7.

Пиотровский М. Б. Приветствие // Стихия воды. Выставка живописи и эстампа из собрания Государственного Эрмитажа: каталог выставки. Сидзуока, 1995. С. 7.

Пиотровский М. Б. Собрание Корсини гостит в Эрмитаже // Произведения итальянской живописи XV – XVII веков из собрания князей Корсини во Флоренции: каталог выставки. Флоренция, 1995. С. 5.

Пиотровский М. Б. Сокрытое открывается // А. Н. Костеневич. Неведомые шедевры: Французская живопись XIX – XX веков из частных собраний Германии: каталог выставки. СПб.; Нью-Йорк, 1995. С. 7.

Пиотровский М. Б. Странное путешествие Ван Гога // Коллекция японской гравюры Ван Гога и традиции школы Утагава: каталог выставки. Сёкоку, 1995. С. 2.

Пиотровский М. Б., Андерсон Р. Дж. В., де Монтебелло Ф. Предисловие // Д. Уильямс, Дж. Огден. Греческое золото: Ювелирное искусство классической эпохи V – IV вв. до н. э.: каталог выставки. СПб., 1995. С. 7.

Piotrovski V. *Economica della Arabia Antiqua* // V. Chiesa et al. *Il primi Arabi*. Milano, 1995.

Piotrovsky M. *Esipuhe* // *Islamin Tiadeaarteita Eremitaasin Kokoelmista*. Turku, 1995. P. 10.

Piotrovski M. *Foreword* // *French Baroque and Rococco Art from The State Hermitage Museum*. Tokyo, 1995. P. 6 – 7.

Piotrovski M. *Foreword* // *Paul Gauguin e'avanguardia russa*. Milano, 1995. P. 3.

Piotrovski M. *Forord* // *Von Caspar David Friedrich zu Paula Modersohn-Becker*. Worpswede, 1994. S. 3.



Piotrowskij M. Museo Statal del Hermitage // Los grandes museos historicos. Barcelona; Gutenberg, 1995. P. 119 – 127.

Piotrovski M. Preface // Charles-Louis Clérisseau (1721 – 1820). Dessins du musée de l'Ermitage. Saint-Pétersbourg; Paris, 1995. P. 9.

Piotrowskij M. Verborgenes aus Licht bringen // A. Kostenewitsch. Aus der Ermitage. Verschollene Meisterwerke deutschen Privatsammlungen. München, 1995. S. 7.

Piotrovski M. Ur Tsarpalatsets Garderob // Ur Tsarpalatsets Garderob. Ermitaget i St Petersburg gästar Livrustkammaren. Stockholm, 1995. P. 4 – 5.

### 1996

Пиотровский М. Б. Введение // Западноевропейское прикладное искусство XVI – XVIII вв. в собрании Эрмитажа: каталог выставки. СПб., 1996. С. 8 – 9.

Пиотровский М. Б. Вступительное слово // Питер Мондриан: каталог выставки. Гаага, 1996. С. 5.

Пиотровский М. Б. Душа Эрмитажа // Эрмитаж. Избранные сокровища великого музея. СПб., 1996. С. 7 – 9.

Пиотровский М. Б. Замечательная ювелирная коллекция // Европейские ювелирные украшения: Историзм и югендстиль, 1850 – 1920: Работы из собрания музея украшений Пфорцхайма: каталог выставки. Пфорцхайм, 1996. С. 7.

Пиотровский М. Б. Из истории борьбы за наполеоновские художественные трофеи // Эрмитажные чтения памяти В. Ф. Левинсона-Лессинга. СПб., 1996. С. 3 – 7.

Пиотровский М. Б. Ислам — вера и образ жизни // Преподавание истории в школе. 1996. № 2. С. 14 – 21.

Пиотровский М. Б. Наш царь в Нидерландах // Петр I и Голландия: русско-голландские художественные и научные связи: К 300-летию Великого посольства. СПб., 1996. С. 8 – 9.

Пиотровский М. Б. Персидская живопись в Эрмитаже // А. Т. Адамова. Персидская живопись и рисунок XV – XIX вв. в собрании Эрмитажа. СПб., 1996. С. 6 – 7.

Пиотровский М. Б. Предисловие // Т. Илатовская. Шедевры европейского рисунка из частных собраний Германии. СПб., 1996. С. 7.

Пиотровский М. Б. Предисловие // Фламандская книжная миниатюра 1475 – 1550: каталог выставки. Гент, 1996. С. 5.

Пиотровский М. Б. Предисловие // Ханс Арп, Софи Тойбер-Арп: каталог выставки. Роландсек, 1996. С. 10.

Пиотровский М. Б. Предисловие // *Spanish Art from The State Hermitage Museum*. Токуо, 1996. P. 7.

Пиотровский М. Б. Сверхмузей в эпоху крушения империи (Музей как фактор эволюции): Актовая лекция в Санкт-Петербургском гуманитарном университете профсоюзов. СПб., 1996. 31 с.

Пиотровский М. Б. Стоянка паломников Джаулат ар-Румад // *Городище Райбун (раскопки 1983 – 1987 гг.): Труды Советско-Йеменской комплексной экспедиции*. М., 1996. Т. 2. С. 168 – 190.

Пиотровский М. Б. Человек ищет Бога // *God and Man: Art Treasures of The State Hermitage Museum*. Токуо, 1996. P. 11.

Пиотровский М. Б. Эрмитаж и Приобье // *Сокровища Приобья: каталог выставки*. СПб., 1996. С. 5.

Пиотровский М. Б. Эрмитаж помнит Луиджи Премацци // *Луиджи Премацци: Акварели и рисунки*. Каталог выставки. СПб., 1996. С. 4.

Piotrovski M. Catharina en de Hermitage // *Catharina, de kaizerin en de kunsten*. Zwolle: Waanders, 1996. S. 11.

Piotrovsky M. Easter Gifts in Porcelain // *Imperial Easter. Porcelain Eggs from The Hermitage Museum in Saint Petersburg*. Geneva, 1996. P. 13 – 14.

Piotrovski M. Forord // J. Miller. *Pragtvaben fra Zarernes Skatkammer*. Devantier, 1996. P. 3.

Piotrovski M. L'Ermitage pris dans le torubillon des changements // *Musées-Gérer autrement: Un regard international*. Paris, 1996. P. 201 – 207.

Piotrovsky M. The Hermitage and British Art // *British Art Treasures from Russian Imperial Collections in The Hermitage*. New Haven; London, 1996. P. 8.

Piotrovski M. Voorwoord // Peter de Grote en Holland. Amsterdam, 1996. S. 9.

Piotrowskij M. Vorwort // A. Ierusalimskaja. *Die Gräber der Moçevaja Balka. Fruhmittelalterliche Funds der Nordkaukasischen Seidenstrasse*. München, 1996. S. 5.

Piotrowskij M. Vorwort // A. Ierusalimskaja, B. Borkopp. *Von China nach Bysanz*. München, 1996. S. 7 – 8.

Piotrowskij M. Wege zu einer gemeinsamen Welt // *Weinrauch und Seide*. Wien, 1996. S. 9 – 10.

Piotrovsky M., Coutts H. Foreword // *Christina Robertson: A Scottish Portraitist at the Russian Court*. Edinburgh, 1996. P. 3.

**1997**

Пиотровский М. Б. Взаимосвязь культуры и экономики // Судьба российской интеллигенции. СПб., 1997. Вып. 2. С. 36 – 38.

Пиотровский М. Б. Вступление // Вальдемар Отто. Скульптура: каталог выставки. Бремен; СПб., 1997. С. 5.

Пиотровский М. Б. Вступление // Окрестности Санкт-Петербурга: Петергоф, Царское Село, Павловск, Ораниенбаум, Гатчина. СПб., 1997. С. 5.

Пиотровский М. Б. «Даная» и Эрмитаж // Даная: Судьба шедевра Рембрандта. СПб., 1997. С. 4 – 5.

Пиотровский М. Б. Две продажи «Благовещения» Ван Эйка // Ян Ван Эйк. Благовещение. СПб., 1997. С. 8 – 10.

Пиотровский М. Б. Духовное искусство не по Кандинскому // Герерд Вагнер: каталог выставки. СПб., 1997. С. 7.

Пиотровский М. Б. Еще один сезон... // Отчетная археологическая сессия за 1996 год. СПб., 1997. С. 5 – 6.

Пиотровский М. Б. Записи на долгом и интересном пути // Б. Б. Пиотровский. Путевые заметки. СПб., 1997. С. 5 – 6.

Пиотровский М. Б. К истории продажи «Благовещения» Ван Эйка // Эрмитажные чтения памяти Б. Б. Пиотровского. СПб., 1997. С. 5 – 10.

Пиотровский М. Б. Новые поступления — симптом жизни // Новые поступления. Памятники культуры и искусства, приобретенные Эрмитажем в 1992 – 1996 гг. СПб., 1997. С. 3 – 6.

Пиотровский М. Б. Петербург — Берлин: Франц Крюгер // Б. И. Асвариц. «Совершенно модный живописец»: Франц Крюгер в Петербурге. СПб., 1997. С. 3 – 4.

Пиотровский М. Б. Предисловие // Государственный Эрмитаж: отчет о деятельности музея за 1996 год. СПб., 1997. С. 4.

Пиотровский М. Б. Предисловие // Шарль-Луи Клериссо — архитектор Екатерины Великой: Рисунки из собрания Государственного Эрмитажа. Каталог выставки. СПб., 1997. С. 4.

Пиотровский М. Б. Сиам возвращается // О. П. Дешпанде. Сиамское искусство XIV—XIX веков. СПб., 1997. С. 5 – 6.

Пиотровский М. Б. Эрмитаж и Британское искусство // С берегов Темзы — на берега Невы. Шедевры из собрания британского искусства в Эрмитаже: каталог выставки. СПб., 1997. С. 8.

Пиотровский М. Б., Неверов О. Я. Эрмитаж. Собрания и собиратели. СПб., 1997. 242 с.

Piotrowskij M. Die vielgesichtige der Eremitage // Zwei Gesichter der Eremitage. Die Skythen und ihr Gold. Bd. 1. Bonn, 1997. S. 11 – 21.

Piotrovski M. Les causes d'une disparition // Yémen, au pays de la reine de Saba'. Exposition présentée à l'Institut du monde arabe du 25 octobre 1997 au 28 février 1998. Paris, 1997. P. 218 – 219.

Piotrowskij M. Ostereier aus Porzellan // Kaiserliche und Königliche Ostergruesse aus St Petersburg und Berlin. Berlin, 1997. S. 2.

Piotrowskij M., Jacob W. In Petersburg werden wir uns wieder versammeln // Zwei Gesichter der Eremitage. Die Skythen und ihr Gold. Bd. 1. Bon, 1997. S. 7 – 9. (в соавторстве с W. Jacob)

## 1998

Пиотровский М. Б. [90-летие со дня рождения Б. Б. Пиотровского] // Археологический сборник Государственного Эрмитажа. 1998. Вып. 33. С. 5.

Пиотровский М. Б. Апофеоз «Охоты на львов» // Р. И. Грицай. Героические апофеозы Рубенса. СПб., 1998. С. 5.

Пиотровский М. Б. Война как археологический источник // Военная археология: Материалы Международной конференции. СПб., 1998. С. 5.

Пиотровский М. Б. Как «Бокал лимонада» остался в Эрмитаже // Эрмитажные чтения памяти Б. Б. Пиотровского. СПб., 1998. С. 73 – 76.

Пиотровский М. Б. Книги как эрмитажная выставка // Искусство рукотворной книги: каталог выставки. СПб., 1998. С. 7.

Пиотровский М. Б. Князь-канцлер // Б. И. Асвариш. Картинная галерея А. М. Горчакова. СПб., 1998. С. 8, 9.

Пиотровский М. Б. Комментарий и «иероглиф» // Неклассическая классика. Три поколения «Эрмитажной школы Г. Я. Длугача»: каталог выставки. СПб., 1998.

Пиотровский М. Б. М. И. Артамонов в Эрмитаже // Скифы. Хазары. Славяне. Древняя Русь: Международная конференция памяти М. И. Артамонова. СПб., 1998. С. 17, 18.

Пиотровский М. Б. Меценатство — явление культуры // Гуманитарная наука как фактор преобразования России. СПб., 1998. С. 36 – 64.

Пиотровский М. Б. Музею — с любовью // Государственному музею изобразительных искусств имени А. С. Пушкина — 100 лет. М., 1998. С. 35, 36.

Пиотровский М. Б. О многоликости Востока, христианского в частности // Христианство на Востоке. Искусство мелькитов и инославных христиан: каталог выставки. СПб., 1998. С. 6 – 9.

Пиотровский М. Б. Одиссея Шлимана как продолжение Илиады // Шлиман. Петербург. Троя: каталог выставки. СПб., 1998. С. 4, 5.

Пиотровский М. Б. Предисловие // К. Дюфур Денисон. Рисунки французских мастеров из Библиотеки Моргана, Нью-Йорк. Нью-Йорк, 1998. С. 11.

Пиотровский М. Б. Предисловие // Н. Н. Никулин. Якоб Филипп Хаккерт. СПб., 1998. С. 4.

Пиотровский М. Б. Предисловие // *Caterina di Russia l'imperatrice e le arti*. Firenze, 1998. P. 5 – 6.

Пиотровский М. Б., Антонова И. А. Столетний Магритт // Давид Сильвестр. Магритт. Хьюстон, 1998. С. 7.

Пиотровский М. Б., Антонова И. А., Гусев В. А., Родионов В. А. Диалоги с Сезанном // Поль Сезанн и русский авангард начала XX века. СПб., 1998. С. 4.

Пиотровский М. Б., Шнииде У. М. Дружба двух музеев. Сорок шедевров из Эрмитажа и Кунстхалле // Сорок шедевров из двух музеев. Эрмитаж — Гамбургский Кунстхалле. Гамбург, 1998. С. 6 – 7.

Пиотровский М. Б., Хеллеланд А. Предисловие // Анри Матисс и выдающиеся датские собиратели. СПб., 1998. С. 4 – 5.

Piotrovsky M. *Diamonds and Philosophy* // *Nicholas and Alexandra: The Last Imperial Family of Tsarist Russia*. London, 1998. P. 10.

Piotrowskij M. *Die Gründe für das Verschwinden der altsüdarabischen Kultur* // *Jemen. Kunst und Archäologie im Land der Königin von Saba*. Hrsg. von W. Seipel. Wien, 1998. S. 395 – 397.

Piotrovsky M. *A Case for Fabergé* // *The Fabergé case. From the private collection of John Traina*. New York, 1998. P. 23 – 24.

Piotrovsky M. *Foreword* // *Bernini's Rome. Italian Baroque Terracottas from The State Hermitage Museum, St Petersburg*. Chicago, 1998. P. 6.

Piotrovsky M. *Foreword* // F. Odom, L. P. Arend. *A taste for splendor: Russian Imperial and European Treasures from the Hillwood Museum*. Alexandria, 1998. P. 5.

Piotrovski M. *Förord* // *Katarina den stora & Gustav III*. Stockholm, 1998. P. 8.

Piotrovski M. *Förord* // *Peter den store och Karl XII I krig och fred*. Stockholm, 1998. S. 10.

Piotrovsky M. *Hermitage Museum: Foreword* // *Master Drawings from The Hermitage and Pushkin Museums: the exhibition catalogue*. New York, 1998. P. 13, 14.

Piotrovski M. Introduzione // *Caterina di Russia: L'Imperatrice e le Arti*. Milano, 1998. P. 3, 4.

Piotrovski M. L'Ermitage et ses Traditions // *L'Ermitage*. St. Petersburg, 1998. P. 5–9.

Piotrovski M. La mode a la cour de Russie // *Costume des tsars de Pierre le Grande a Nicolas II*. Collection du Musee de l'Ermitage. Saint-Petersburg; Geneve, 1998. P. 10.

Piotrovsky M. On the Manyfold East, the Christian world in particular // *Christians in the Holy Land: The Art of the Melchites and Other Denominations of Orthodox Church*. St Petersburg, 1998. P. 10, 11.

Piotrovski M. Veneziani da Pietroburgo // *Capolavori nascosti dell'Ermitage*. Dipinti veneti del sei e settecento da Pietroburgo. Milano, 1998. P. 9.

## 1999

Пиотровский М. Б. Ампи́р как продолжение Тильзита // Под знаком Орла. Искусство ампи́ра: каталог выставки. СПб., 1999. С. 7.

Пиотровский М. Б. В гости к Кандинскому // Абстрактный экспрессионизм. Три картины из собрания Музея современного искусства (Нью-Йорк): каталог выставки. СПб., 1999. С. 3, 4.

Пиотровский М. Б. Взаимосвязь культуры и экономики // Судьбы российской интеллигенции. СПб., 1999. С. 162–164.

Пиотровский М. Б. Еще два года // Отчет Государственного Эрмитажа, 1997–1998. СПб., 1999. С. 4–7.

Пиотровский М. Б. Золото иранских мастеров // Украшения Востока. Из коллекции Патти Кадби Бери, США: каталог выставки. Париж, 1999. С. 6–7.

Пиотровский М. Б. Как Лоренцо Лотто вернулся в Эрмитаж // Эрмитажные чтения памяти Б. Б. Пиотровского. СПб., 1999. С. 80–86.

Пиотровский М. Б. Конгресс петербургской интеллигенции — выразитель общественного мнения петербуржцев // Судьбы российской интеллигенции. СПб., 1999. С. 318–319.

Пиотровский М. Б. Моды русского Двора // Русский придворный костюм от Петра I до Николая II из собрания Государственного Эрмитажа: каталог выставки. М., 1999. С. 11.

Пиотровский М. Б. Нимфей эрмитажный // Древний город Нимфей: каталог выставки. СПб., 1999. С. 3.

Пиотровский М. Б. Новые экспонаты // Памятники культуры и искусства. Новые поступления, 1997–1998. СПб., 1999. С. 4.

Пиотровский М. Б. О мусульманском Египте — серьезно и интересно // Е. И. Зеленев. Египет: Средние века. Новое время. СПб., 1999. С. 3–4.

Пиотровский М. Б. Орхидея как символ дружбы // «Лотарингские орхидеи...» Искусство Эмиля Галле и братьев Дом: каталог выставки. СПб., 1999. С. 5.

Пиотровский М. Б. Петербургский стиль // А. Ананов. Избранные произведения. СПб., 1999. С. 6.

Пиотровский М. Б. Предисловие // Избранное. 1989–1999: Юбилейная выставка в Смольном соборе. СПб., 1999. С. 4.

Пиотровский М. Б. Предисловие (Молодые герои. Коронованные коллекционеры) // Россия — Швеция: От войны к миру: XVIII век. СПб., 1999. Вып. 1: Династии и монархии. С. 8–11.

Пиотровский М. Б. Прогулки по Эрмитажу // Эрмитаж. Прогулки по залам и галереям: альбом-путеводитель. СПб., 1999. С. 3.

Пиотровский М. Б. Чтя память Кваренги // Джакомо Кваренги. Архитектурная графика: каталог выставки. СПб., 1999. С. 5.

Piotrovsky M. Art of Islam // Earthly Beauty, Heavenly Art: Art of Islam. Catalogue. London; Amsterdam, 1999. P. 12–64.

Piotrovsky M. Foreword // Catherina the Great & Gustav III. Helsinki, 1999. P. 8.

Piotrovsky M. Foreword // Florence and Venice: Italian Renaissance Paintings and Sculpture from The State Hermitage Museum. Tokyo, 1999. P. 8.

Piotrovsky M. Foreword // The Hermitage. Picture Gallery. St Petersburg, 1999. P. 3, 4.

Piotrovski M. L'Ermitage a Roma // Cento Caporavori dell'Ermitage. Impressionisti e Avanguardie alle Scuderie Papali al Quirinale. Amsterdam, 1999. P. 21.

Piotrovski M. Les Belges des Rives de la Neva // Peintures belges de l'Ermitage. Venice, 1999. P. 12.

Piotrovsky M., Helleland A. Foreword // Henri Matisse: Four Great Collectors. Copenhagen, 1999. P. 7–9.

## 2000

Пиотровский М. Б. Введение к выставке // Земное искусство — небесная красота: Искусство ислама. Каталог выставки. СПб., 2000. С. 7.

Пиотровский М. Б. Где стоять «Вазе Фортуни»? (О принципах показа мусульманского искусства) // Эрмитажные чтения памяти Б. Б. Пиотровского. СПб., 2000. С. 38–41.

Пиотровский М. Б. Город ювелиров // Петербургские ювелиры XVIII – XIX века: каталог выставки. СПб., 2000. С. 7.

Пиотровский М. Б. Гротескное наследие античности // Волшебный мир гротеска: Гротески в прикладном искусстве Западной Европы XVI – XVII веков из собрания Эрмитажа. Каталог выставки. СПб., 2000. С. 4.

Пиотровский М. Б. Дары посольства Надир-шаха // Земное искусство — небесная красота: Искусство ислама: каталог выставки. СПб., 2000. С. 333.

Пиотровский М. Б. Дворец // Земное искусство — небесная красота: Искусство ислама. Каталог выставки. СПб., 2000. С. 163.

Пиотровский М. Б. Искусство «Великого улуса» // Все музеи Северо-Запада России. 2000. № 1. С. 4.

Пиотровский М. Б. Искусство ислама // Земное искусство — небесная красота: Искусство ислама. Каталог выставки. СПб., 2000. С. 9 – 56.

Пиотровский М. Б. Исламский мистицизм // Земное искусство — небесная красота: Искусство ислама. Каталог выставки. СПб., 2000. С. 153.

Пиотровский М. Б. История Эрмитажа как история культуры России // Б. Б. Пиотровский. История Эрмитажа. СПб., 2000. С. 9 – 18.

Пиотровский М. Б. Коран // Земное искусство — небесная красота: Искусство ислама. Каталог выставки. СПб., 2000. С. 129.

Пиотровский М. Б. Красивая память об общем прошлом // Сокровища Золотой Орды: каталог выставки. СПб., 2000. С. 14, 15.

Пиотровский М. Б. Мавзолей // Земное искусство — небесная красота: Искусство ислама. Каталог выставки. СПб., 2000. С. 247.

Пиотровский М. Б. Мечеть // Земное искусство — небесная красота: Искусство ислама. Каталог выставки. СПб., 2000. С. 95.

Пиотровский М. Б. Моды Русского Императорского двора // Наше наследие. 2000. № 53. С. 12 – 13.

Пиотровский М. Б. Не самый плохой год // Отчет Государственного Эрмитажа, 1999. СПб., 2000. С. 4 – 7.

Пиотровский М. Б. Паломничество // Земное искусство — небесная красота: Искусство ислама. Каталог выставки. СПб., 2000. С. 109.

Пиотровский М. Б. Память тысячелетий // Мир видений: Традиционное и современное искусство Австралии. Каталог выставки. СПб., 2000. С. 1 – 2.



Пиотровский М. Б. Предисловие // SUSSITIA: Памяти Юрия Викторовича Андреева. СПб., 2000. С. 5.

Пиотровский М. Б. Расписной автомобиль рядом с погребальной колесницей // Энди Уорхол (1928 — 1987): Жизнь и творчество. Каталог выставки. СПб., 2000. С. 3.

Пиотровский М. Б. Сады и рай // Земное искусство — небесная красота: Искусство ислама. Каталог выставки. СПб., 2000. С. 261.

Пиотровский М. Б. Свет Эчмиадзина // Сокровища армянской церкви из собрания Святого Эчмиадзина: каталог выставки. СПб., 2000. С. 13.

Пиотровский М. Б. Синай в Эрмитаже // Синай. Византия. Русь: Православное искусство с VI до XX века. Лондон; СПб., 2000. С. 9.

Пиотровский М. Б. Слово и письмо // Земное искусство — небесная красота: Искусство ислама. Каталог выставки. СПб., 2000. С. 119.

Пиотровский М. Б. Традиция тысячелетий // Все музеи Северо-Запада России. 2000. № 3. С. 2.

Пиотровский М. Б. Уроки музейных продаж // Н. Ильин, Н. Семенова. Проданные сокровища России. М., 2000. С. 8 — 11.

Пиотровский М. Б. Эрмитаж — это целое государство // Вестник Администрации Санкт-Петербурга. 2000. № 1. С. 148 — 150.

Пиотровский М. Б., Мещерская Е. Н., Мусин А. В. Русская археология в Святой земле (некоторые итоги и перспективы) // История древней церкви в научных традициях XX века. СПб., 2000. С. 1 — 27.

Piotrovsky M. Catherine II, Empress of All the Russias // Treasures of Catherine the Great. London, 2000. P. 13 — 18.

Piotrovsky M. Director's Foreword // Stroganoff: The palace and collections of a Russian noble family. New York, 2000. P. 8 — 9.

Piotrovsky M. Foreword // Myanndash: Rock art in the ancient Arctic. Rovaniemi, 2000. P. 5.

Piotrovsky M. Foreword // The Hermitage. The history of the building and collections. St Petersburg, 2000. P. 4 — 5.

Piotrovsky M. Foreword // Treasures of Catherine the Great. London, 2000. P. 10.

Piotrovski M. Le cause di una scomparsa // Yemen. Nel paese della Regina di Saba. Milano, 2000. P. 259.

Piotrovsky M. Restitutions problem // Творчество. СПб., 2000. С. 6, 7.

Piotrowskij M. Vorwort // T. Kudrjawzewa. Das Weisse Gold der Zaren. Stuttgart, 2000. S. 7.

Piotrovski M., Kuzeev R. Introduzione // Oro. Il mistero dei Sarmati e degli Sciti. New York, 2000. P. 15.

Piotrovsky M., Kuzeev R., Montebello P. de. Director's Foreword // The Golden Deer of Eurasia. New York, 2000. P. 9 – 10.

## 2001

Пиотровский М. Б. Вступление // Евгений Ухналев. Живопись. Графика: каталог выставки. СПб., 2001. С. 3.

Пиотровский М. Б. Государственный Эрмитаж // Русский инва-  
лид. 2001. № 9 (92). С. 14.

Пиотровский М. Б. Заботы, отраженные в протоколах // Жур-  
налы заседаний Совета Эрмитажа. СПб., 2001. Ч. 1: 1917 – 1919.  
С. 3 – 5.

Пиотровский М. Б. Запечатленный мир Востока // Восточная  
коллекция. 2001. № 4 (7). С. 10, 11.

Пиотровский М. Б. Луиз Буржуа возвращается // Луиз Буржуа  
в Эрмитаже: каталог выставки. СПб., 2001. С. 3.

Пиотровский М. Б. Луиз Буржуа возвращается в Ленинград // Луиз Буржуа в Эрмитаже. Турин, 2001. С. 4.

Пиотровский М. Б. Мусульманское искусство в коллекциях Эрмитажа // Искусство ислама: Памятники исламского искусства из собрания Государственного Эрмитажа: Произведения древнего и современного искусства из собраний музеев Республики Татарстан. СПб., 2001. С. 12 – 13.

Пиотровский М. Б. Новые голландцы // Голландские мастера XX века (1945 – 1985): каталог выставки. СПб., 2001. С. 1.

Пиотровский М. Б. О мусульманском искусстве. СПб., 2001. 148 с.

Пиотровский М. Б. [О проекте «Большой Эрмитаж»] // Новое использование исторических зданий: Российско-американский семинар по охране архитектурных памятников, 3.06 – 6.06.2001. СПб., 2001. С. 22.

Пиотровский М. Б. Олени Эрмитажа и Филипповки // Золотые олени Евразии. СПб., 2001. С. 6 – 7.

Пиотровский М. Б. Пиотровский Борис Борисович (1908 – 1990) // Российская музейная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 94 – 95.

Пиотровский М. Б. Предисловие // Сулаж. Светоносность черного. Париж, 2001. С. 9.

Пиотровский М. Б. Пространство Эрмитажа // Эрмитаж: Дворцы и интерьеры. Европейское искусство. Первобытное искусство. Античное искусство. Искусство Востока: альбом. СПб., 2001. С. 3.

Пиотровский М. Б. Радость жизни // Joy of Life: Great Art Treasures from the State Hermitage Museum. Osaka, 2001. P. 9.

Пиотровский М. Б. Четырнадцать глиняных книг // «Они мне сказали, а я повторяю». Из поэзии Шумера и Вавилонии: Слова и глина, III – II тыс. до н. э. Каталог выставки. СПб., 2001. С. 6 – 7.

Пиотровский М. Б. Эрмитаж в Липецке // Эрмитаж. Музей и коллекции: каталог выставки. СПб., 2001. С. 9.

Пиотровский М. Б. Эрмитаж и история // К. Эйслер. Эрмитаж. Живопись. М., 2001. С. 9 – 17.

Пиотровский М. Б. Эрмитаж как информационный повод // Отчет Государственного Эрмитажа, 2000. СПб., 2001. С. 3 – 7.

Пиотровский М. Б., Антонова И. А., Длугач В. В. Предисловие // «Ученая прихоть»: Коллекция князя Николая Борисовича Юсупова. М., 2001. С. 7.

Пиотровский М. Б., Валиуллин Г. Ф., Иванов М. А. Вступление // Географическое открытие Башкирии. Раритеты из собрания Государственного Эрмитажа: каталог выставки. Уфа; СПб., 2001. С. 1.

Piotrovsky M. Director's Foreword // Rubens and his Age. Toronto, 2001. P. 8.

Piotrovsky M. Foreword // French Drawings and Paintings from The Hermitage: Possin to Picasso. Verona, 2001. P. 7.

Piotrovski M. L'histoire de la reine Zénobie dans un manuscrit arabe du VII siècle de l'Egire // Zenobie Reine de Palmyre. Skira, 2001. С. 129 – 135.

Piotrovsky M. On Islamic Art. St Petersburg, 2001. 143 p.

Piotrovsky M. Preface // Masterpieces and Master Collectors: Impressionist and Early Modern Painting from The Hermitage and Guggenheim Museums. New York, 2001. P. 7.

Piotrovski M. Un mondo di animali d'oro // Archeo. 2001. No. 3 (193). Milano, 2001. P. 64 – 67.

## 2002

Пиотровский М. Б. Главный художник // Виктор Павлов. Отражения: каталог выставки. СПб., 2002. С. 3 – 4.

Пиотровский М. Б. Год паука // Отчет Государственного Эрмитажа, 2001. СПб., 2002. С. 3 – 5.

Пиотровский М. Б. Еще одна эрмитажная коллекция становится доступной // «Какое красок дивное соцветье...»: Западноевропейские витражи и проектные рисунки к витражам XV – XVII веков из собрания Эрмитажа. СПб., 2002. С. 6 – 7.

Пиотровский М. Б. Кораны // Музеум книги. СПб., 2002. С. 68 – 73.

Пиотровский М. Б. Новая история старых витражей // Витражи Мариенкирхе: каталог выставки. СПб., 2002. С. 4 – 5.

Пиотровский М. Б. Петербург, нарисованный светом // Петербургский альбом: Фотографии из коллекции Государственного Эрмитажа. М., 2002. С. 5.

Пиотровский М. Б. Поучительный подарок: Предисловие к русскому изданию // Дж. Уокер. Вашингтон: Национальная галерея. М., 2002. С. 15, 16.

Пиотровский М. Б. Предисловие // Голландская церковь в Санкт-Петербурге, 1704 – 1927. СПб., 2002. С. 5.

Пиотровский М. Б. Предисловие // Золотые олени Евразии. СПб., 2002. С. 7.

Пиотровский М. Б. Приветствие // Музей и общество: Материалы Международной конференции. Красноярск, Россия, 10 – 13 сентября 2002 г. Красноярск, 2002. С. 16, 17.

Пиотровский М. Б. Скромное обаяние Клода Моне // Клод Моне: каталог выставки. СПб., 2002. С. 5.

Пиотровский М. Б. Старинная рама для «Марии Магдалины» // Николай I и Новый Эрмитаж. СПб., 2002. С. 6, 7.

Пиотровский М. Б., Амирханов Х. А., Наумкин В. В., Седов А. В. Исследования на юге Аравии (К 20-летию работ Российской комплексной экспедиции в Республике Йемен) // Вестник древней истории. 2002. № 2. С. 159 – 173.

Пиотровский М. Б., Кренц Т., Запель В. Приветствие директоров // Соединяя музеи: каталог выставки. Нью-Йорк, 2002. С. 35.

Пиотровский М. Б., Соломаха Е. Ю. Эрмитаж и Брестский мир (Записка Д. А. Шмидта) // Эрмитажные чтения памяти Б. Б. Пиотровского. СПб., 2002. С. 5 – 23.

Piotrovsky M. Foreword // A capital collection: Houghton Hall and The Hermitage. New Haven; London; Yale, 2002. P. 7.

Piotrovsky M. Le respect du cheval: épilogue // Chevaux et cavaliers arabes dans les arts d'Orient et d'Occident. Paris, 2002. P. 281 – 282.

Piotrovsky M. Przedmowa // 101 Arcydiel dawnuch mistrzów XV – XVIII wieku ze zbiorów Państwowego Ermitazu w Sankt Petersburgu. Uzbrojenie. Bron. Tapiserie. Katalog wystawy. Malbork, 2002. P. 6.

### 2003

Пиотровский М. Б. Все цвета Марка Ротко // Марк Ротко: каталог выставки. СПб., 2003. С. 6.

Пиотровский М. Б. Год «Черного квадрата» // Отчет Государственного Эрмитажа, 2002. СПб., 2003. С. 3–5.

Пиотровский М. Б. Граффити Твомбли // Сад Твомбли в Эрмитаже: каталог выставки. СПб.; Мюнхен, 2003. С. 4, 5.

Пиотровский М. Б. Ислам в российском контексте // Эрмитаж. 2003–2004. № 1. С. 60–64.

Пиотровский М. Б. Истина в гармонии // Родина. 2003. № 1. С. 39.

Пиотровский М. Б. История с приватизацией // Эрмитаж. 2003–2004. № 1. С. 43–44.

Пиотровский М. Б. Новый старый голландец // М. К. Эшер в Эрмитаже: каталог выставки. СПб., 2003. С. 4–5.

Пиотровский М. Б. Память русской культуры // Русское искусство в Эрмитаже: К 60-летию Отдела истории русской культуры. Сборник статей. СПб., 2003. С. 5.

Пиотровский М. Б. Подарок себе и друзьям // Эрмитаж. 2003. № 0. С. 2.

Пиотровский М. Б. Санкт-Петербург — сын Москвы // Основателю Петербурга. СПб., 2003. С. 8–11.

Пиотровский М. Б. Стилль ампир как продолжение Тильзита // Париж — Санкт-Петербург, 1800–1830: Когда Россия говорила по-французски: каталог выставки. М., 2003. С. 13.

Пиотровский М. Б. Строгановы // Строгановы: Меценаты и коллекционеры. Каталог выставки. СПб., 2003. С. 7–9.

Пиотровский М. Б. Только интересным можно воспитать // Нева. 2003. № 10. С. 160–178.

Пиотровский М. Б. Эдуардо Челлида в Эрмитаже // Эдуардо Челлида: Неслышная музыка. СПб., 2003. С. 3.

Пиотровский М. Б. Эрмитаж: альбом. М., 2003. 613 с. (Серия «Великие музеи мира»).

Пиотровский М. Б. Эрмитаж в городском пространстве // Museum. 2003. № 217. С. 79–83.

Пиотровский М. Б. Эрмитаж: его влияние на развитие культуры России // Материалы Временной комиссии Совета Федерации по вопросам подготовки к празднованию 300-летия основания города Санкт-Петербурга. М., 2003. С. 35–38.

Пиотровский М. Б. Эрмитаж и Приобье // Сокровища Приобья. Западная Сибирь на торговых путях средневековья: каталог выставки. Салехард; СПб., 2003. С. 5.

Пиотровский М. Б. Эрмитаж сквозь века // Museum. 2003. № 217. С. 9–11.

Пиотровский М. Б., Неверов О. Я. Эрмитаж. Великие коллекции великого музея. СПб., 2003. 351 с.

Piotrovsky M. Les leçons de Rembrandt de l'Ermitage // Rembrandt et son école. Paris, 2003. P. 17 – 19.

Piotrovsky M. Saving art for all nations-competition or collaboration? // Saving art for the national: a valid approach to 21st century collecting. The centenary conference of the National Art collections Fund, London. London, 2003. P. 133 – 134.

Piotrovsky M. The Tsarina // “An Imperial collection”. Women Artists from The State Hermitage Museum. London, 2003. P. 11 – 17.

## 2004

Пиотровский М. Б. Год двуглавых орлов // Отчет Государственного Эрмитажа, 2003. СПб., 2004. С. 3 – 5.

Пиотровский М. Б. Государственный Эрмитаж // Духовное и физическое здоровье нации: информационно-публицистический альманах. М., 2004. Кн. 1 – 2. С. 182, 183.

Пиотровский М. Б. Дары Надир-шаха // Родина. 2004. № 7. С. 37 – 39.

Пиотровский М. Б. Кабаковы в Минфине // Илья и Эмилия Кабаковы. «Случай в музее» и другие инсталляции. Bielefeld, 2004. С. 9 – 11.

Пиотровский М. Б. Музей и читатели // Н. В. Нагорский. Музей в духовной жизни общества. СПб., 2004. С. 2.

Пиотровский М. Б. Соловей в Мукалле // О Мастере, об Учителе: Памяти В. И. Соловьёва. М., 2004. С. 5, 6.

Пиотровский М. Б. Что российский капитал может сделать для искусства // Эрмитаж. 2004 – 2005. № 3. С. 34 – 38.

Пиотровский М. Б. Эрмитаж и археология // Эрмитаж. 2004 – 2005. № 3. С. 2.

Пиотровский М. Б. Эрмитаж на реке // Эрмитаж. 2004. № 2. С. 2.

Пиотровский М. Б. Эрмитажный Иран — иранский Эрмитаж // Иран в Эрмитаже: Формирование коллекций. СПб., 2004. С. 6.

Пиотровский М. Б. Яков Иванович Смирнов // Изучение персидской культуры на Западе: тезисы докладов Международной конференции. СПб.; Лондон, 2004. С. 66.

Piotrovsky M. Director's foreword // Heaven on Earth. Art from Islamic Lands. Munich, 2004. P. 8.

Piotrovsky M. Hermitage Week in York // Hermitage magazine. Special issue. 2004. P. 2.

Piotrovsky M. Islamic Art: an Introduction // Heaven on Earth. Art from Islamic Lands. Munich, 2004. P. 17 – 29.

Piotrovsky M. Taming Monster Museum // Hermitage magazine. Special issue. 2004. P. 10 – 13.

Piotrovsky M. The questions of displacement, “confiscations”, “loots” and “trophies” // Claims for the restitution of looted art. Geneve, 2004. P. 19 – 23.

## 2005

Пиотровский М. Б. Академический Эрмитаж // Труды объединенного научного совета по гуманитарным проблемам и историко-культурному наследию. М., 2005. С. 3 – 8.

Пиотровский М. Б. Архитектура победы // Эрмитаж. 2005. № 4. С. 2.

Пиотровский М. Б. В. А. Суслов: 1924 – 2003: Некролог // Сообщения Государственного Эрмитажа. 2005. Т. 63. С. 216 – 218.

Пиотровский М. Б. Империя золотой палатки // Золотая Орда: История и культура. Каталог выставки. СПб., 2005. С. 8, 9.

Пиотровский М. Б. Исторические предания Корана: Слово и образ. СПб., 2005. 159 с.

Пиотровский М. Б. Мир Эрмитажа // Покровитель искусств и наук Меценат. 2005. № 2. С. 39.

Пиотровский М. Б. Мой Эрмитаж // Я иду по Миллионной: Улица, дома, люди, события. 2005. № 4. С. 10 – 24.

Пиотровский М. Б. Шар для обогрева рук писца... // Искусство западноевропейской рукописной книги V – XVI вв.: каталог выставки. СПб., 2005. С. 6.

Пиотровский М. Б., Седов А. В. Рождение древнейшей цивилизации // Вестник истории, литературы, искусства. М., 2005. Т. 1. С. 37 – 49.

Piotrovsky M. Pilgrims in Amsterdam // Pilgrim treasures Byzantium-Jerusalem. Zwolle, 2005. P. 129.

## 2006

Пиотровский М. Б. В Эрмитаже случилась беда // Эрмитаж. 2006. № 4. С. 9.

Пиотровский М. Б. Красота без тела: Мусульманский рецепт // Эрмитаж. 2006. № 3. С. 16 – 17.

Пиотровский М. Б. Музей не должен угождать посетителю // Музей. 2006. № 5. С. 25, 26.

Пиотровский М. Б. Музейный детектив // Музей. 2006. № 5. С. 4.

- Пиотровский М. Б. Перевод культур // Эрмитаж. 2006. № 2. С. 5.
- Пиотровский М. Б. Посвящается Нине Юрьевне Бирюковой // На рубеже веков...: Искусство эпохи модерна. СПб., 2006. С. 5.
- Пиотровский М. Б. Судите сами // Эрмитаж. 2006. № 1 (6–7). С. 5.
- Пиотровский М. Б. Тело и душа Эрмитажа // Эрмитаж. 2006. № 3. С. 7.
- Пиотровский М. Б. Уроки Лас-Вегаса // Эрмитаж. 2006–2007. № 5. С. 7.
- Пиотровский М. Б. Эрмитаж как русский музей // Эрмитаж. 2006. № 4. С. 7.
- Пиотровский М. Б. Юбилейное: Друзьям Эрмитажа // Эрмитаж. 2006–2007. № 5. С. 80.
- Piotrovsky M. Noble Collectors // Collectors of St Petersburg. Zwolle; Amsterdam, 2006–2007. P. 127.
- Piotrovsky M. The Silver Thread // Silver Wonders from the East: Filigree of the Tsars. Zwolle, 2006. P. 127.

## 2007

- Пиотровский М. Б. Бог любит красоту. Мы должны прекратить писать слово «Аллах» с маленькой буквы // Эрмитаж. 2007. № 8. С. 8, 9.
- Пиотровский М. Б. Вкус к собирательству // Эрмитаж. 2007. № 7. С. 14–17.
- Пиотровский М. Б. Кое-что из уроков Лас-Вегаса // АртХроника. 2007. № 6. С. 68–70.
- Пиотровский М. Б. Ислам всегда с нами // Эрмитаж. 2007. № 8. С. 5.
- Пиотровский М. Б. Многомерный Эрмитаж // Эрмитаж. 2007. № 7. С. 7.
- Пиотровский М. Б. Необходимо принять национальную программу по безопасности культурного наследия... / Удалова Н. Кто защитит музей? // Музей. 2007. № 1. С. 7.
- Пиотровский М. Б. Нести радость прикосновения к вечности: Детский проект «Прошлое на кончиках пальцев» — часть общей музейной программы, важнейшее приобретение Эрмитажа // Новый Меценат: специальный выпуск. 2007. С. 6–7.
- Пиотровский М. Б. Обманщик Эрмитаж // Эрмитаж. 2007. № 6. С. 5.
- Пиотровский М. Б. Театр в Эрмитаже // Эрмитаж. 2007. № 4 (9). С. 5.



Piotrovsky M. Orchid and parrots // Art Nouveau during the last Tsars. Zwolle, 2007. P. 127.

Piotrovsky M. Persian riddle // Persia. Thirty centuries of art and culture. Zwolle, 2007. P. 127.

Piotrovsky M. Réflexions sur la mémoire russe // Les sites de la mémoire russe. T. 1. Géographie de la mémoire russe. Sous la direction de Georges Nivat. Paris, 2007. P. 224 – 228.

## 2008

Пиотровский М. Б. Археолог из школьного учебника // Эрмитаж. 2008. № 1. С. 60, 61.

Пиотровский М. Б. Вторая буддийская выставка // Пещеры тысячи Будд: российские экспедиции на Шелковом пути. К 190-летию Азиатского музея: каталог выставки. СПб., 2008. С. 9 – 11.

Пиотровский М. Б. Выступление на пленарном заседании // Диалог культур и партнерство цивилизаций. Восьмые Международные Лихачевские научные чтения. Санкт-Петербург, 22 – 23 мая 2008 г. СПб., 2008. С. 29, 30.

Пиотровский М. Б. Здание Главного штаба — важнейший памятник архитектуры // Явейн О. М. и др. Новая Большая Анфилада: Эрмитаж в Главном штабе. СПб., 2008. С. 4.

Пиотровский М. Б. Как звучат картины // Эрмитаж. 2008. № 2 (11). С. 2.

Пиотровский М. Б. Кармир-Блур — раскопки и книги // Б. Б. Пиотровский. История и культура Урарту. СПб., 2008. С. 7 – 20.

Пиотровский М. Б. Карниз Зимнего дворца // Эрмитаж. 2008. № 3(1 2). С. 4.

Пиотровский М. Б. Культура наследия (фрагмент выступления на Международных Лихачевских научных чтениях в Санкт-Петербургском гуманитарном университете профсоюзов в 2008 г.) // Адреса Петербурга. 2008. № 32/46. С. 24 – 5.

Пиотровский М. Б. Ислам, понятый глобально // От Китая до Европы: Искусство исламского мира. Каталог выставки. СПб., 2008. С. 8.

Пиотровский М. Б. Между Китаем и Европой: Исторический контекст мусульманского искусства // От Китая до Европы: Искусство мусульманского мира: каталог выставки. СПб., 2008. С. 15 – 18.

Пиотровский М. Б. Мусульманское искусство: Между Китаем и Европой. СПб., 2008. 23 с.

Пиотровский М. Б. О «новом мышлении» // Эрмитаж. 2008. № 4 (13). С. 2.

Пиотровский М. Б. Под знаком Каспара Давида Фридриха // От Фридриха до Дикса: Немецкая живопись из Дрезденской галереи новых мастеров. Каталог выставки. СПб., 2008. С. 5.

Пиотровский М. Б. Сокровища драгоценных шедевров // Эрмитаж. 2008. № 1 (10). С. 2.

Пиотровский М. Б. Тимур Петербургский // Пространство Тимура. Петербург—Нью-Йорк: К 50-летию Тимура Новикова. Каталог выставки. СПб., 2008. С. 12.

Пиотровский М. Б. Уличный прохожий Альберто Джакометти // Альберто Джакометти: 1901 — 1966. Скульптура, живопись, графика: каталог выставки. М., 2008. С. 5.

Пиотровский М. Б. Урарту — Арарат // У подножия Арарата: каталог выставки. СПб., 2008. С. 5, 6.

Пиотровский М. Б. Фарфор — дело серьезное и символическое // Геральдика на русском фарфоре. Поднесение к Рождеству: каталог выставки. СПб., 2008. С. 7.

Пиотровский М. Б. Халифат: Раннеисламское искусство VII — XIII веков // От Китая до Европы: Искусство мусульманского мира. Каталог выставки. СПб., 2008. С. 26.

Пиотровский М. Б. Хранитель и война // Никулин Н. Н. Воспоминания о войне / 2-е изд. СПб., 2008. С. 7.

Пиотровский М. Б. Что хранил Б. Б. // Борис Борисович Пиотровский: материалы к биографии. СПб., 2008. С. 5, 6.

Piotrovsky M. Friedrich the artist and Nicholas the Emperor // Caspar David Friedrich & the German romantic landscape. Amsterdam/Zwolle, 2008. P. 8 — 9.

Piotrovsky M. The year of porcelain vases // Annual report of 2007. St Petersburg, 2008. P. 4 — 5.

## 2009

Пиотровский М. Б. Варяги, Русь и Эрмитаж // Труды Государственного Эрмитажа. 2009. Т. 49. Сложение русской государственности в контексте раннесредневековой истории Старого Света: Материалы Международной конференции, состоявшейся 14 — 18 мая 2007 г. в Государственном Эрмитаже. С. 5 — 6.

Пиотровский М. Б. Взгляд из Эрмитажа. СПб., 2009. 183 с.

Пиотровский М. Б. Воспоминания как урок // Б. Б. Пиотровский. Страницы моей жизни / 2-е изд., испр. и доп. М., 2009. С. 3.

Пиотровский М. Б. Год Б. Б. // Отчет Государственного Эрмитажа 2008. СПб., 2009. С. 4, 5.

Пиотровский М. Б. Горы Изергиной // Антонина Николаевна Изергина. СПб., 2009. С. 5.

Пиотровский М. Б. Декоративный Петербург // Декоративно-прикладное искусство Санкт-Петербурга за 300 лет: иллюстрированная энциклопедия. СПб., 2009. С. 5–6.

Пиотровский М. Б. Диалог культур как война стереотипов // Диалог культур и партнерство цивилизаций. Девятые Международные Лихачевские научные чтения. Санкт-Петербург, 14–15 мая 2009 г. СПб., 2009. С. 112, 113.

Пиотровский М. Б. Из истории пролетарского экспрессионизма // «Товарищество пролетарского искусства» Фридриха Брасса. Коллекция немецкого авангарда в Советской России: каталог выставки. СПб., 2009. С. 5.

Пиотровский М. Б. Коран, переписанный человеческой рукой. СПб., 2009. 8 с.

Пиотровский М. Б. Кошка в золотой маске // Эрмитаж. 2009. № 1 (14). С. 2.

Пиотровский М. Б. Музей в диалоге цивилизаций // Цивилизации: Вызовы современности. СПб., 2009. С. 113–118.

Пиотровский М. Б. Музей в спортивной борьбе с журналистами // Музей и СМИ: острые проблемы. Материалы международного симпозиума, Санкт-Петербург, Государственный Эрмитаж, 24–25 октября 2007 г. СПб., 2009. С. 5–10.

Пиотровский М. Б. Очень многие думают, что Эрмитаж — это только музей // Н. М. Голь, М. Б. Халтунен. Кошкин дом в Эрмитаже. СПб., 2009. С. 1.

Пиотровский М. Б. Полтава, Петербург, Пушкин // «Совершенная виктория». К 300-летию Полтавского сражения: каталог выставки. СПб., 2009. С. 6.

Пиотровский М. Б. Поэт влажного Петербурга // Борис Смелов: Ретроспектива: каталог выставки. СПб., 2009. С. 14.

Пиотровский М. Б. Праздничный пир героев // Дети богов: Античные герои в древнем и новом искусстве. Каталог выставки. СПб., 2009. С. 2.

Пиотровский М. Б. Россия снова любит критскими иконами // Божественные лики: Греческие иконы из коллекции Велимезиса: каталог выставки. Афины, 2009. С. 17.

Пиотровский М. Б. Три коллекции // Эрмитаж и знаменитые русские коллекционеры: Произведения западноевропейского искусства XII–XIX вв. из собрания П. П. Семёнова-Тянь-Шанского, светлейшего кн. А. М. Горчакова, барона А. Л. Штигица: каталог выставки. СПб., 2009. С. 4.

Пиотровский М. Б. Чудеса эмальерного искусства // Эмали мира, 1700–2000: Из коллекции Халили. СПб., 2009. С. 6, 7.

Пиотровский М. Б. Эрмитаж 2014: Мастер-план // Русский меценат: Альманах социального партнерства. 2009. № 3. С. 87 – 92.

Пиотровский М. Б. Эрмитаж и «вопросы языкознания» // Новояз. Британское искусство сейчас: каталог выставки. London, 2009. P. 1.

Пиотровский М. Б. Эрмитажный путешественник // Ф. А. Жиль. Письма о Кавказе и Крыме. Нальчик, 2009. С. 5, 6.

Пиотровский М. Б. Яд плодов просвещения // Просвещение в России: традиции и вызовы нового времени: материалы II общественно-педагогического форума, 10 – 11 апреля 2009 г. СПб., 2009. С. 12 – 16.

Пиотровский М. Б., Седов А. В. Земля царицы Савской // Наука в России. 2009. № 5. С. 28 – 46.

Piotrovsky M. A Place of Seclusion: the State Hermitage Museum // Space. 2009, May. P. 26 – 29.

Piotrovsky M. A Table as a Showcase // Four Great Banquet Tables of Catherine the Great from the State Hermitage Museum. Tokyo, 2009. P. 9.

Piotrovsky M. Due bocchette contenenti balsamo al Museo dell'Hermitage // P. Tchakhotine. Santa Anastasie di Sirmio. Chiese e arte sacra in Europa dal IV al XXI secolo. Mondovi, 2009. P. 11.

Piotrovsky M. La vision del Corano. Genova/Milano, 2009. 230 p.

Piotrovsky M. Porcellana politica // Porcellane imperiali dale collezione dell'Ermitage. Milano, 2009. P. 10 – 11.

Piotrovsky M. The Imperial Court and the Hermitage // At the Russian court: Palace and Protocol in the 19th century. Amsterdam, 2009. P. 8 – 11.

## 2010

Пиотровский М. Б. Выставка, обреченная стать исторической // Пикассо. Из собраний Национального музея Пикассо, Париж: каталог выставки. СПб.; Париж, 2010. С. 12.

Пиотровский М. Б. Год Амстелхофа // Отчет Государственного Эрмитажа, 2009. СПб., 2010. С. 4 – 7.

Пиотровский М. Б. Живое хранилище в Николаевском зале // Центр Помпиду в Государственном Эрмитаже: каталог выставки. СПб., 2010. С. 8.

Пиотровский М. Б. Изменя пространство: «Большой Эрмитаж» // Труды Государственного Эрмитажа. 2010. Т. 50: Музеи мира в XXI веке: реконструкция, реставрация, резкспозиция: материалы Международной конференции. С. 7 – 10.

Пиотровский М. Б. Музейное оружие // *Художественное оружие из собрания Государственного Эрмитажа: каталог выставки*. СПб., 2010. С. 7.

Пиотровский М. Б. Нельзя искупать грехи государства за счет музеев // *Музей*. 2010. № 3. С. 4, 5.

Пиотровский М. Б. Новые задачи музейного сообщества // *Музей*. 2010. № 5. С. 4–7.

Пиотровский М. Б. Об обязанностях государства перед культурой // *Культурное наследие Российского государства*. СПб., 2010. Вып. 5, ч. 1. Ученые, политики, журналисты, деятели церкви об историческом и культурном достоянии. С. 15–16.

Пиотровский М. Б. Правовые тупики музейной жизни // *Культурное наследие и стратегии регионального развития: Материалы Сибирского музейного форума, Красноярск, 20–21 февраля 2009*. Красноярск, 2010. С. 30–35.

Пиотровский М. Б. Реставрировать, реконструировать, расширить // *Труды Государственного Эрмитажа*. 2010. Т. 50: *Музеи мира в XXI веке: реконструкция, реставрация, реэкспозиция: материалы Международной конференции*. С. 5.

Пиотровский М. Б. Сосны и зеленоватый селадон // «Ветер в соснах...»: 5000 лет корейского искусства. Из Национального музея Кореи: каталог выставки. СПб., 2010. С. 7.

Пиотровский М. Б. Сосуд с бальзамом в коллекции Эрмитажа // П. Чахонин. *Святая великомученица Анастасия: Священный образ и храмы в Европе с VI по XXI век*. СПб., 2010. С. 10.

Пиотровский М. Б. Трезвый расчет: О стратегии Государственного Эрмитажа в отношении contemporary art // *Интерьер+дизайн*. 2010. № 3 (153). С. 58, 59.

Пиотровский М. Б. Хранитель и война // Н. Н. Никулин. *Воспоминания о войне / 3-е изд.* СПб., 2010. С. 7.

Пиотровский М. Б. Эрмитаж. СПб., 2010. 410 с.

Пиотровский М. Б. Эрмитаж давно присутствует в Саратове // *Испанское искусство в собрании Государственного Эрмитажа: каталог выставки*. СПб., 2010. С. 4.

Пиотровский М. Б. Эрмитаж — необыкновенный // *Государственный Эрмитаж: Сокровища мирового искусства. От века Просвещения до наших дней: альбом / в 2 кн.* СПб., 2010. С. 8, 9.

Пиотровский М. Б. Янтарная карта мира // *Янтарь в древних культурах. Художественные произведения из собрания Эрмитажа: каталог выставки*. СПб., 2010. С. 7.

Piotrovsky M. Paintings that Prophesied the Spirit of the Age // Matisse to Malevich: Pioneers of Modern Art from the Hermitage. Amsterdam, 2010. P. 8 – 10.

Piotrovsky M. Les trompettes d'argent de la gloire // Au service des tsars. La garde imperiale russe de Pierre de Grand a la revolution d'Octobre. Paris, 2010. P. 9.

Piotrovsky M. The Most Important Alexander of All // The Immortal Alexander the Great. Amsterdam, 2010. P. 9, 10.

## 2011

Пиотровский М. Б. Автопортрет с Афродитой // Энтони Гормли: во весь рост. Каталог выставки. СПб., 2011. С. 41.

Пиотровский М. Б. «Бумажная архитектура» в мире ислама // Архитектура в исламском искусстве: сокровища Агахана. Каталог выставки. СПб., 2011. С. 13 – 17.

Пиотровский М. Б. Венецианское путешествие из Петербурга в Москву // Дмитрий Пригов: каталог выставки. Venice, 2011. P. 31.

Пиотровский М. Б. «Возлюбленная тишина»: Царица и поэт // М. В. Ломоносов и елизаветинское время: каталог выставки. СПб., 2011. С. 6, 7.

Пиотровский М. Б. Год двух лестниц // Отчет Государственного Эрмитажа, 2010. СПб., 2011. С. 4, 5.

Пиотровский М. Б. Два музея и две площади // Диалог культур в условиях глобализации: XI Международные Лихачевские научные чтения 12 – 13 мая 2011 года. СПб., 2011. С. 123, 124.

Пиотровский М. Б. Дворец и музей // «Здесь память прошлого еще жива вокруг»: Дворец Меншикова, 1711 – 2011: каталог выставки. СПб., 2011. С. 7.

Пиотровский М. Б. Звери и люди // Скульптор Борис Воробьев: фарфор, графика. Каталог выставки. СПб., 2011. С. 6.

Пиотровский М. Б. «...И очисти Дом мой для обходящих его, стоящих и кланяющихся, падая ниц»: Коран, 22:76. Метафизика и физика хаджа // Обретение двух святынь: Футух аль-харамайн: Публикация рукописи XVI века из собрания Государственного Эрмитажа. СПб., 2011. С. 8 – 41.

Пиотровский М. Б. Историк-поэт // Ш. К. Ахметшин. Лев Николаевич Гумилев. СПб., 2011. С. 9.

Пиотровский М. Б. Как выглядят гении // Мастер и его творение. Произведения западноевропейской живописи, скульптуры и графики из собрания Государственного Эрмитажа: каталог выставки. СПб., 2011. С. 4.

Пиотровский М. Б. Лейхтенбергские в Румянцевском // Русские потомки французской династии императрицы: Герцоги Лейхтенбергские в Петербурге: каталог выставки. СПб., 2011. С. 4.

Пиотровский М. Б. Новое открытие Аравии // Пути Аравии: Археологические сокровища Саудовской Аравии. Каталог выставки. СПб., 2011. С. 13 – 40.

Пиотровский М. Б. Парадоксы мусульманского искусства // Восток и Запад. Искусство исламского мира: каталог выставки. СПб., 2011. С. 5.

Пиотровский М. Б. Петр и музей // Культурные инициативы Петра Великого: Материалы II Международного конгресса петровских городов. СПб., 2011. С. 15 – 19.

Пиотровский М. Б. Скульптурность войны // Генри Мур в Эрмитаже: скульптура и рисунки: каталог выставки. СПб., 2011. С. 6.

Пиотровский М. Б. У Юсуповых // Мир русского дворянства: Быт и забавы: Эпоха историзма: каталог выставки. СПб., 2011. С. 6.

Пиотровский М. Б. Хадж в миниатюрах // Обретение двух святынь: Футухаль-харамайн: Публикация рукописи XVI века из собрания Государственного Эрмитажа. СПб., 2011. С. 6, 7.

Пиотровский М. Б. Художник и его модель // Анни Лейбовиц. Жизнь фотографа, 1990 – 2005: каталог выставки. СПб., 2011. С. 6.

Piotrovsky M. El Hermitage: un Museo ruso con nombre frances // El Hermitage en el Prado. Madrid, 2011. P. 19 – 53.

Piotrovsky M. Grey-haired Neptune is Earth's ally // Rubens, Van Dyck & Jordaens. Amsterdam, 2011. P. 7.

Piotrovsky M. Musea en iconen // Glans en glorie: Kunst van de Russisch orthodoxe kerk. Amsterdam, 2011. P. 8 – 11.

## 2012

Пиотровский М. Б. «Античный» фарфор // «Античный фасон» русского императорского фарфора второй половины XVIII века: каталог выставки. СПб., 2012. С. 8.

Пиотровский М. Б. Археологическая виртуальность // Виртуальная археология: Неразрушающие методы исследований, моделирование, реконструкции: Материалы Первой Международной конференции. СПб., 2012. С. 5, 6.

Пиотровский М. Б. Библиотека — мать музея // Собрание чудное сокровищ книжных: Библиотеке Эрмитажа 250 лет: каталог выставки. СПб., 2012. С. 9.

Пиотровский М. Б. *Бронзовый Эрмитаж // Посмертные бронзы в законодательстве и истории искусства: Международный коллоквиум*. СПб., 2012. С. 13–15.

Пиотровский М. Б. *Венецианское путешествие из Петербурга в Москву // ДАП: Дмитрий Александрович Пригов: каталог выставки*. СПб., 2012. С. 21.

Пиотровский М. Б. *Выставка в трех измерениях // Hermitage: 400 years of European masterpieces from the State Hermitage Museum*. Tokyo, 2012. P. 9.

Пиотровский М. Б. *Две арфы Сантьяго Калатравы // Сантьяго Калатрава. В поисках движения: каталог выставки*. СПб., 2012. С. 6, 7.

Пиотровский М. Б. *Живая вода Бахрейна // Тилос: Путешествие в загробный мир. Каталог выставки*. СПб., 2012. С. 3.

Пиотровский М. Б. *Историк-поэт // Лев Николаевич Гумилёв: дороги жизни*. СПб., 2012. С. 9.

Пиотровский М. Б. *К 400-летию Дома Романовых // Последний российский император: Семья и двор Николая II на рубеже XIX – XX веков. Каталог выставки*. СПб., 2012. С. 5.

Пиотровский М. Б. *Медали как музейные символы // Медали бесчестия: каталог выставки*. London, 2012. P. 6.

Пиотровский М. Б. *Памятник науке и собирательству // «Звучат лишь письма...». К 150-летию со дня рождения академика Николая Петровича Лихачёва: каталог выставки*. СПб., 2012. С. 8.

Пиотровский М. Б. *Так шутят после Освенцима // Джейк и Динос Чепмены: Конец веселья. Каталог выставки*. Лондон; СПб., 2012. С. 6, 7.

Piotrovsky M. *Impressions of Impressionism // Impressionism: Sensation and Inspiration. Highlights from the Hermitage*. Amsterdam, 2012. P. 7, 8.

Piotrovsky M. *The Eternal Alexander // Alexander the Great: 2000 Years of Treasures*. Sydney, 2012. P. 9, 10.

Piotrovsky M. *The Lessons of Catherine // Catherine the Great: an Enlightened Empress*. Edinburg, 2012. P. 10, 11.

Piotrovsky M. *The Two Horns of Alexander the Great // Alexander the Great: 2000 Years of Treasures*. Sydney, 2012. P. 49–51.

### 2013

Пиотровский М. Б. *Взаимосвязь культуры и экономики // Лекции и доклады членов Российской академии наук в СПбГУП (1993–2013) / в 3 т. СПб., 2013. Т. 3. С. 570, 571.*



Пиотровский М. Б. Герой и принцесса // Виллем II и Анна Павловна: Королевская роскошь Нидерландского двора: каталог выставки. СПб., 2013. С. 8.

Пиотровский М. Б. Два музея и две площади // Лекции и доклады членов Российской Академии наук в СПбГУП (1993 – 2013) / в 3 т. СПб., 2013. Т. 3. С. 589 – 591.

Пиотровский М. Б. Дега и литейные бронзы // Эдгар Дега: Фигура в движении. СПб., 2013. С. 10 – 13.

Пиотровский М. Б. Денис Маон — легенда об искусствоведении // От Гверчино до Караваджо: Сэр Денис Маон и итальянское искусство XVII века. Каталог выставки. СПб., 2013. С. 11.

Пиотровский М. Б. Диалог культур и цивилизаций // Лекции и доклады членов Российской Академии наук в СПбГУП (1993 – 2013) / в 3 т. СПб., 2013. Т. 3. С. 579 – 582.

Пиотровский М. Б. Диалог культур как война стереотипов // Лекции и доклады членов Российской академии наук в СПбГУП (1993 – 2013) / в 3 т. СПб., 2013. Т. 3. С. 532 – 585.

Пиотровский М. Б. Золото и нумизмат // Спасский И. Г. Русское золото: сборник избранных статей. СПб., 2013. С. 6.

Пиотровский М. Б. Калатрава // Эрмитаж. 2013. № 19. С. 12 – 15.

Пиотровский М. Б. Квадрат и буква // Утопия и реальность. Эль Лисицкий, Илья и Эмилия Кабаковы: каталог выставки. СПб., 2013. С. 10.

Пиотровский М. Б. Конгресс петербургской интеллигенции — выразитель общественного мнения петербуржцев // Лекции и доклады членов Российской академии наук в СПбГУП (1993 – 2013) / в 3 т. СПб., 2013. Т. 3. С. 574.

Пиотровский М. Б. Культура в эпоху глобализма // Лекции и доклады членов Российской академии наук в СПбГУП (1993 – 2013) / в 3 т. СПб., 2013. Т. 3. С. 576, 577.

Пиотровский М. Б. Культура должна объединять людей // Лекции и доклады членов Российской академии наук в СПбГУП (1993 – 2013) / в 3 т. СПб., 2013. Т. 3. С. 577 – 579.

Пиотровский М. Б. Меценатство — явление культуры // Лекции и доклады членов Российской академии наук в СПбГУП (1993 – 2013) / в 3 т. СПб., 2013. Т. 3. С. 571 – 574.

Пиотровский М. Б. Люди в черном // Корпоративное единство: Голландский групповой портрет Золотого века из собрания Амстердамского музея. Каталог выставки. СПб., 2013. С. 7.

Пиотровский М. Б. Мигранты как элемент диалога культур // Лекции и доклады членов Российской академии наук в СПбГУП (1993 – 2013) / в 3 т. СПб., 2013. Т. 3. С. 585 – 589.

Пиотровский М. Б. Наследие и наследники «Христианского Востока» // Христианский Восток. 2013. Т. 6 (12). С. 9,10.

Пиотровский М. Б. Нетерпимость интеллигентности // Диалог культур: ценности, смыслы, коммуникации. XIII Международные Лихачевские научные чтения 16 – 17 мая 2013 г. СПб., 2013. С. 143, 144.

Пиотровский М. Б. «Публикуется впервые» // Премудрость Астреи: Памятники масонства XVIII — первой трети XIX в. в собрании Эрмитажа. Каталог выставки. СПб., 2013. С. 6, 7.

Пиотровский М. Б. Солнце и охрана памятников // Белый город: Архитектура «Баухауса» в Тель-Авиве: каталог выставки. СПб., 2013. С. 4.

Пиотровский М. Б. Сумасшедший дом с бронзами // Эдгар Дега: Фигура в движении. СПб., 2013. С. 14, 15.

Пиотровский М. Б. Так шутят после Освенцима // Эрмитаж. 2013. № 19. С. 50.

Пиотровский М. Б. Трансформация исторического дискурса в музее // Российская государственность: исторические традиции и вызовы XXI века. Материалы Всероссийской научно-общественной конференции (Великий Новгород. 19.09.2012). М., 2013. С. 125 – 127.

Пиотровский М. Б. Фридрих в Темпельхофе // Против света: Немецкое искусство XIX века из коллекции Джорджа Эконому: каталог выставки. СПб., 2013. С. 9.

Пиотровский М. Б. Хранитель и война // Никулин Н. Н. Воспоминания о войне / 4 – е изд. СПб., 2013. С. 7.

Пиотровский М. Б. Это моя страна, хороша она или плоха // Лекции и доклады членов Российской академии наук в СПбГУП (1993 – 2013) / в 3 т. СПб., 2013. Т. 3. С. 574 – 576.

Piotrovsky M. “In fondo sono russo!” // Il collezionista di meraviglie. L’Ermitage di Basilewsky. Silvana Editoriale, 2013.

Piotrovsky M. Mijn heer Pieter // Peter the Great, an Inspired Tsar. Amsterdam, 2013. P. 10, 11.

Piotrovsky M. “Prophets” from the Hermitage // Gauguin, Bonnard, Denis: A Russian Taste for French Art. Amsterdam, 2013. P. 6, 7.

Piotrovsky M. The Lessons of the Museum Sales // Selling Russia’s Treasures: The Soviet Trade in Nationalized Art, 1917 – 1938. New York; London, 2013. P. 7 – 9.

Piotrovsky M. Yet Another Textbook of Russian History // Fluxus. Russian atlases: a selection from the Jonas Mekas Visual Arts Center, Vilnius. St Petersburg, 2013. P. 8, 9.

**2014**

Пиотровский М. Б. Ватто // Эрмитаж. 2014. № 20. С. 143 – 147.

Пиотровский М. Б. Год особенных выставок // Отчет Государственного Эрмитажа, 2013. СПб., 2014. С. 4, 5.

Пиотровский М. Б. Два города // Санкт-Петербург столетие спустя. СПб., 2014. С. 5, 6.

Пиотровский М. Б. Зачем и кому нужны выставки? // Эрмитаж. 2014. № 20. С. 8, 9.

Пиотровский М. Б. Кораническая археология // Исследования по Аравии и исламу: сборник. М., 2014. С. 40 – 46.

Пиотровский М. Б. Кресты над Манифестой // Параллельная программа Европейской биенале современного искусства «Манифеста 10»: каталог выставки. СПб., 2014. С. 8 – 10.

Пиотровский М. Б. Ливреи у трона // Высочайшего двора служители: Ливрейный костюм конца XIX — начала XX века в собрании Эрмитажа: каталог выставки. СПб., 2014. С. 9.

Пиотровский М. Б. Мосты взяты // Параллельная программа Европейской биенале современного искусства «Манифеста 10»: каталог выставки. СПб., 2014. С. 4.

Пиотровский М. Б. Об эстетике революции // Эрмитаж. 2014. № 20. С. 79, 80.

Пиотровский М. Б. Перемещение трофейного искусства // Государственный Эрмитаж: Трофейные фонды 1945 – 1958. СПб., 2014. С. 12 – 20.

Пиотровский М. Б. Подлинные вещи // Эрмитаж. 2014. № 20. С. 66 – 78.

Пиотровский М. Б. Скромная хроника продаж // Государственный Эрмитаж: Музейные распродажи 1929. СПб., 2014. С. 5, 6.

Piotrovsky M. From China to the Hermitage // Expedition Silk Road: Journey to the West. Treasures from the Hermitage. Amsterdam, 2014. P. 6, 7.

Piotrovsky M. La fin de la civilisation himyarite // Academie des inscriptions & belles lettres: Comptes rendes des séances de l'annee 2014 avril-juin: Publication trimestrielle. Paris, 2014. Fasc. 2. С. 641 – 649.

Piotrovsky M. Museum Triangle // Alexander, Napoleon and Josephine... Amsterdam, 2015. P. 6 – 8.

Piotrovsky M. “White Gold’s” Everyday Existence // Dining with the Tsars: Fragile Beauty from the Hermitage. Amsterdam, 2014. P. 10, 11.

## 2015

Пиотровский М. Б. Акварели родили фотографии // Кандида Хёфер: Память: каталог выставки в Государственном Эрмитаже. СПб., 2015. С. 4.

Пиотровский М. Б. Американский подарок // Дар коллекции современного прикладного искусства от Фонда Эрмитажа (США), 1948 – 2013: каталог выставки. СПб., 2015. С. 8.

Пиотровский М. Б. Архаисты и новаторы: Академическая наука в Эрмитаже // Труды Отделения историко-филологических наук, 2014. М., 2016. С. 27 – 48.

Пиотровский М. Б. Архитектура земного поклона // Образ мечети = Image of Mosque. М., 2015. С. 11 – 14.

Пиотровский М. Б. Витрина витрин // История Эрмитажа в зеркале витрин: каталог выставки. СПб., 2015. С. 7.

Пиотровский М. Б. Волшебство и волшебники фарфора // В некотором царстве...: Из цикла «Поднесение к рождеству»: каталог выставки. СПб., 2015. С. 8.

Пиотровский М. Б. Выступление на Международном форуме «Запретный город» // Forbidden City Forum. Peking, 2015. С. 54, 55.

Пиотровский М. Б. Диалог культур и цивилизаций в глобальном мире // Международные Лихачевские научные чтения: Глобализация и диалог культур: Избранные доклады (1995 – 2015). СПб., 2015. С. 489 – 494.

Пиотровский М. Б. Каллиграфия как картина // Татарские шамаили. М., 2015. С. 5.

Пиотровский М. Б. Каллиграфия пространства // Заха Хадид в Государственном Эрмитаже: каталог выставки. Лондон, 2015. С. 6.

Пиотровский М. Б. Книги о дорогах // «Подарок созерцающим»: Странствия Ибн Баттуты. Каталог выставки. СПб., 2015. С. 9 – 11.

Пиотровский М. Б. Кораническая археология // Исследования по Аравии и исламу: сборник статей в честь 70-летия Михаила Борисовича Пиотровского. М., 2014. С. 40 – 46. [Опубликовано в 2015 г.]

Пиотровский М. Б. Культура должна объединять людей // Международные Лихачевские научные чтения: Глобализация и диалог культур. Избранные доклады (1995 – 2015). СПб., 2015. С. 487 – 489.

Пиотровский М. Б. Мой Эрмитаж. СПб.; Нью-Йорк, 2015. 376 с.

Пиотровский М. Б. О Владимире Юрьевиче Матвееве // Музей и проблемы «культурного туризма»: материалы XIII круглого стола. СПб., 2015. С. 3, 4.

Пиотровский М. Б. Образ Бергамо в Эрмитаже // Лоренцо Лотто «Мадонна с младенцем на троне со святыми Екатериной, Августинном, Себастьяном, Антонином Аббатом и Иоанном Крестителем» (из церкви Санто Спирито в Бергамо): каталог выставки. СПб., 2015. С. 7.

Пиотровский М. Б. Петербургский буддизм // «Обитель милосердия». Искусство тибетского буддизма: каталог выставки. СПб., 2015. С. 9.

Пиотровский М. Б. «Польский всадник» и портрет Вольтера // Екатерина II и Станислав Август: Два просвещенных правителя. Каталог выставки. СПб., 2015. С. 6, 7.

Пиотровский М. Б. Последняя битва // Журнал «Эрмитаж». Специальный внеочередной выпуск. 2015. № 33 (XXII). С. 3–31.

Пиотровский М. Б. Репортаж и доброта // Здесь живут люди: Фотографии Александра Чиженка: каталог выставки. СПб., 2015. С. 2.

Пиотровский М. Б. Строгановы в Эрмитаже // Государственный Эрмитаж: Музейные распродажи. Строгановский дворец. СПб., 2015. С. 5–6.

Пиотровский М. Б. Цветной камень в золотых руках // Арцинович М., Лопато М. Постфаберже: камнерезное искусство в Санкт-Петербурге в конце XX — начале XXI века. Альбом. СПб., 2015. С. 2.

Пиотровский М. Б. Этот Каир — красота увядания // Ксения Никольская. Пыль: Забытая архитектура Каира. Каталог выставки. СПб., 2015. С. 6–8.

Пиотровский М. Б. Эрмитаж без виртуальности // Эрмитаж Ея Императорского Величества. СПб., 2015. С. 7.

Пиотровский М. Б. Эрмитаж — дипломат // Дары Востока и Запада Императорскому двору за 300 лет: каталог выставки. СПб., 2015. С. 9.

## 2016

Пиотровский М. Б. В соседи к Пикассо // Африканское искусство конца XIX — начала XX века. СПб., 2016. С. 6.

Пиотровский М. Б. Военная мозаика // 250 историй про Эрмитаж. «Собрание пестрых глав...»: в 5 кн. СПб., 2016. Кн. 4, ч. 1. С. 5.

Пиотровский М. Б. Время собирать камни // Джованни Больдини: Художник Belle Époque: каталог выставки. СПб., 2016. С. 8.

Пиотровский М. Б. Детские пальцы пишут историю музея // Ощущая пространство и время: Музейные программы для слепых и слабовидящих. СПб., 2016. С. 7, 8.

Пиотровский М. Б. Для музеев нет табу. Михаил Пиотровский: 50 статей за 10 лет. СПб., 2016. 303 с.

Пиотровский М. Б. Единство в многообразии // *Ars Islamica*: в честь Станислава Михайловича Прозорова. М., 2016. С. 18 – 22.

Пиотровский М. Б. Законодатель будущего вкуса // Шедевры живописи. Собрание С. И. Щукина: каталог выставки. Париж, 2016. С. 11.

Пиотровский М. Б. Из коллекции вельможи // Мир русского дворянства. Французское искусство XVIII – XIX веков из собрания князей Юсуповых в Эрмитаже: каталог выставки. СПб., 2016. С. 6.

Пиотровский М. Б. Корейская история селадонов // Рожденная в пламени: Корейская керамика из Национального музея Кореи. Каталог выставки. СПб., 2016. С. 6.

Пиотровский М. Б. Мир Ахмада Ибн Фадлана // Путешествие Ибн Фадлана: Волжский путь от Багдада до Булгара = Ibn Fadlan's journey: Volga Route from Baghdad to Bulghar: каталог выставки. М., 2016. С. 11.

Пиотровский М. Б. Музейная сакральность Екатеринбурга // Послевоенный дар Эрмитажа Екатеринбургскому музею изобразительных искусств: каталог выставки. Екатеринбург, 2016. С. 7.

Пиотровский М. Б. Не совсем застывшая жидкость // Тони Крэгг: Скульптура и рисунки. Каталог выставки. СПб., 2016. С. 8, 9.

Пиотровский М. Б. О некоторых принципах концепции преподавания истории и культуры ислама в России // *Ars Islamica*: в честь Станислава Михайловича Прозорова. М., 2016. С. 43 – 50.

Пиотровский М. Б. Он рисовал для Маты Хари // Эрте: Гений ар-деко: возвращение в Петербург. Каталог выставки. Лондон, 2016. С. 7.

Пиотровский М. Б. Петербургская элегантность // Петербургский модерн, 1890 – 1910-е годы. Стиль и светская мода: каталог выставки. СПб., 2016. С. 1.

Пиотровский М. Б. С. Ф. Ольденбург и Государственный Эрмитаж // Сергей Федорович Ольденбург — ученый и организатор науки. М., 2016. С. 253 – 258.

Пиотровский М. Б. Художники каталонского ветра // Сюрреализм в Каталонии. Художники Ампурдана и Сальвадор Дали: каталог выставки. СПб., 2016. С. 6.

Пиотровский М. Б. Эрмитаж как место для дискуссий: Реализмы = The Hermitage as a place for discussions: Realisms // Митч Гриффитс. Реализмы = Mitch Griffiths. Realisms: каталог выставки. СПб., 2016. С. 11.

Piotrovsky M. A Caravel and Martyred Saints // Spanish Masters from the Hermitage. Amsterdam, 2015. P. 6 – 8.

Piotrovsky M. Flemish Scarab // Jan Fabre. Knight of Despair / Warrior of Beauty: каталог выставки. Paris, 2016. P. 6 – 7.

Piotrovsky M. Le colonne di Palmira // L'Osservatore romano. Anno CLVI. n. 86 (47/221). 15.04.16. P. 1, 5.

Piotrovsky M. My Hermitage. How the Hermitage Survived Tsars, Wars, and Revolutions to Become the Greatest Museum in the World. New York, 2016. 381 p.

Piotrovsky M. Thorny Glass // Glasstress. La Biennale di Venezia: 56 Exposizione internazionale d'arte. Venezia, 2016. P. 9 – 10.

## 2017

Пиотровский М. Б. Бумага ручного литья // Книга как искусство. 20 лет издательству «Редкая книга из Санкт-Петербурга»: каталог выставки. СПб., 2017. С. 11.

Пиотровский М. Б. Бумага ручного отлива... // Книга как искусство: каталог выставки / 2-е изд., доп. СПб., 2017. С. 11.

Пиотровский М. Б. Защита Эрмитажа // Эрмитаж от февраля к октябрю 1917. Архивные документы. СПб., 2017. С. 5 – 8.

Пиотровский М. Б. Музей как историк «диалога и конфликта культур» // РАН: Труды Отделения историко-филологических наук 2016. М., 2017. С. 247 – 254.

Пиотровский М. Б. Наука и жизнь // Христианский Востокъ. 2017. Т. 8 (14). С. 11 – 13.

Пиотровский М. Б. Эрмитаж — наследник Византии // Византия сквозь века: каталог выставки. СПб., 2017. С. 9.

Piotrovsky M. Through palace eyes // 1917. Romanovs and Revolution: exhibition catalogue. Brugge, 2017. P. 9 – 11.

## 2018

Пиотровский М. Б. Год столетия революции // Отчет Государственного Эрмитажа, 2017. СПб., 2018. С. 4,5.

Пиотровский М. Б. «Длиннобородые» ломбардийцы // Лангобарды: Народ, изменивший историю: каталог выставки. СПб., 2018. С. 12,13.

Пиотровский М. Б. Зимний дворец и Эрмитаж как свидетели русской революции // РАН: Труды Отделения историко-филологических наук 2017. М., 2018. С. 61 – 70.

Пиотровский М. Б. Лейденское чудо // Эпоха Рембрандта и Вермеера: Шедевры Лейденской коллекции. М., 2018. С. 7.

Пиотровский М. Б. Любовь к чтению // Журнал «Эрмитаж». 2018. № 26. С. 6, 7.

Пиотровский М. Б. Мебель, император и русская литература // «Мебель для всех причуд тела». Эпоха историзма в России: каталог выставки. СПб., 2018. С. 8.

Пиотровский М. Б. Мир русского дворянства // Мир русского дворянства. Балы и торжества: каталог выставки. СПб., 2018. С. 7.

Пиотровский М. Б. Поэтика восточной рукописи // Кисть и калам. 200 лет коллекции Института восточных рукописей: каталог выставки. СПб., 2018. Ч. 1. С. 9–11.

Пиотровский М. Б. Сам обманываться рад // «Не верь глазам своим». Обманки в искусстве: каталог выставки. СПб., 2018. С. 9.

Пиотровский М. Б. Собор сотен лиц // Искусство портрета: каталог выставки из собрания Государственного Эрмитажа. СПб., 2018. С. 3.

Пиотровский М. Б. Сундуки музейного гардероба // Журнал «Эрмитаж». 2018. Декабрь. С. 6, 7.

Пиотровский М. Б. Эрмитаж от скифов до Кифера: 50 выставок за 25 лет. СПб., 2018. 257 с.

Piotrovsky M. How to Protect The Hermitage from the Tourists? // La conservazione preventiva nei grandi musei: Strategie a confronto. Musei Vaticani. 12.10.18. P. 24.

Piotrovsky M. L'Italie déménage à Saint-Petersburg // Un rêve d'Italie: exhibition catalogue. Paris, 2018. P. 10.

Piotrovsky M. The Hermitage as Participant in the Creation of Modern Art // Masters of Modern Art from the Hermitage. Australia, 2018. P. 13.

Piotrovsky M. The Love of Reading // Hermitage Magazine. 2018. № 26. P. 6, 7.

Piotrovsky M. The Clothing Trunks of the Museum Wardrobe // Hermitage Magazine. 2018. № 27. P. 6, 7.

## 2019

Пиотровский М. Б. Барабаны вьетнамской истории // Сокровища Красной реки: Археологические коллекции из музеев Вьетнама. Каталог выставки. СПб., 2019. С. 9.

Пиотровский М. Б. Для меня ничего престижнее науки нет // Андрей Морозов. Петербургские беседы. СПб., 2010. С. 275–287.

Пиотровский М. Б. Красота в перспективе // Пьеро дела Франческа: каталог выставки. Милан; СПб., 2019. С. 9.

Пиотровский М. Б. Малые Максы Эрнсты // Макс Эрнст. Парижские годы: каталог выставки. Лондон, 2019. С. 7.



Пиотровский М. Б. Новый Помпейский зал // Боги, люди, герои. Из собрания Национального археологического музея Неаполя и Археологического парка Помпей: каталог выставки. СПб., 2019. С. 9.

Пиотровский М. Б. О любви к Йордансу // Якоб Йорданс (1593 – 1678). Картины и рисунки из собраний России: каталог выставки. СПб., 2019. С. 8.

Пиотровский М. Б. Спиной к спине // Геральдический сборник № 1. Материалы семинара «Геральдика — вспомогательная историческая дисциплина», 2015 – 2018: К 70-летию Г. В. Вилинбахова. СПб., 2019. С. 6.

Пиотровский М. Б. Тот самый Бамиан // Жизнь в средневековом Хорасане. Гениза из Национальной библиотеки Израиля: каталог выставки. СПб., 2019. С. 8.

Пиотровский М. Б. Почерк арабиста // Инновации и традиции в арабистике и исламоведении. Сборник статей в честь профессора Олега Ивановича Редькина. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2019. С. 13 – 14.

## 2020

Пиотровский М. Б. Две Пальмиры // Пальмира в Эрмитаже. СПб., 2020. С. 6 – 9.

Пиотровский М. Б. Змейки и колчан // Оман — страна ладана. Каталог выставки в Государственном Эрмитаже. СПб., 2020. С. 7.

Пиотровский М. Б. Глаза источника и глаза историка // Доклады Международного конгресса по источниковедению и историографии стран Азии и Африки. СПб., 2020. С. 18 – 19.

Piotrovsky M. Two Views to the Middle Ages // *Tsars and Knights: The Romanovs' Love Affair with the Middle Ages. (Exhibition Catalogue, The Hermitage Amsterdam)*. Amsterdam, 2020. P. 20 – 21.

## 2021

Piotrovsky M. *Islamic Art in Russia*. St Petersburg: Slavia, 2021. 440 p.

Пиотровский М. Б. Академический взгляд на пылающий Восток // Христианский Восток. Т. 9 (XV). 2021. С. 11 – 13.

Piotrovsky M. How to Protect The Hermitage from the Tourists? // Preventive conservation in major museums. Comparisons, reflections and strategies. Vatican: Edizione Musei Vaticani, 2021. P. 79 – 83.

## 2022

Пиотровский М. Б. Искусство ислама в России. СПб.: Славия, 2022. 436 с.

Пиотровский М. Б. Приветствие // Богословское наследие мусульман России. Сборник научных докладов III Международного форума. Том 1. Болгар: Болгарская исламская академия, 2022. С. 37.

Пиотровский М. Б. Херсонес и Эрмитажный мир // Вспомни, где все начиналось. Альбом к 130-летию Государственного музея-заповедника «Херсонес Таврический». Севастополь: Херсонес-Таврический, 2022. С. 222 – 239.

Пиотровский М. Б., Бузовский И. И., Глазьев С. Ю., Гусман М. С., Драпеко Е. Г., Запесоцкий А. С., Затулин К. Ф. и др. Дискуссия // Глобальный конфликт и контуры нового мирового порядка. XX Международные Лихачевские научные чтения. СПб., 2022. С. 198 – 207.

Пиотровский М. Б. Мадонны с длинными глазами. Искусство Средневековья // Шедевры из Национальной галереи Умбрии: каталог выставки в Гос. Эрмитаже, Санкт-Петербург, 19.05 – 19.09.2021. СПб.; Milano, 2022. С. 8 – 9.

Пиотровский М. Б. «Серебряный век» братьев Морозовых. Коллекции Ивана и Михаила Морозовых: издание к выставке “Брат Иван. Коллекции Ивана и Михаила Морозовых”, Гос. музей. изобразит. искусств им. А. С. Пушкина, Москва, 28.06 – 30.10. 2022. Москва, 2022. С. 7.

Пиотровский М. Б. Золотой век фламандского искусства: каталог выставки из собрания Гос. Эрмитажа. Гос. музей-заповедник «Казанский Кремль», центр «Эрмитаж-Казань», Казань, 23.02 – 20.11.2022. СПб., 2022.

Пиотровский М. Б. Египетская коллекция Эрмитажа. Сюжеты // Эрмитаж: журнал. 2022 – 2023. Вып. 36. Зима. С. 102 – 107.

Пиотровский М. Б. Музей как опыт равновесия // Эрмитаж: журнал. 2022 – 2023. Вып. 36. Зима. С. 6 – 7.

Пиотровский М. Б. Трудности транспортировки // Эрмитаж: журнал. 2022. Вып. 34/35. Лето. С. 6 – 7.

## 2023

Пиотровский М. Б. Вступительная статья // Летопись музейщиков. Вып. 10. СПб., 2023. С. 3.

Пиотровский М. Б. Величие Александра // Александр Македонский. Путь на Восток: каталог выставки из собрания Гос. Эрмитажа. Казанский Кремль, Центр “Эрмитаж-Казань”, Казань, 23.02 – 08.10.2023. СПб., 2023. С. 9.

Пиотровский М. Б. Ольга, Татьяна, Мария, Анастасия и брат их Алексей // ОТМА и Алексей. Дети последнего российского императора: каталог выставки. СПб., 2023. С. 7.

Пиотровский М. Б. Чашка Кандинского // Русский авангард. Искусство для нового мира: каталог выставки. СПб., 2023. С. 8.

#### **2024**

Пиотровский М. Б. Судан как судьба // Судан и Большой Ближний Восток: сборник статей к 60-летию проф. И. В. Герасимова. СПб., 2024. С. 7–9.Ч





**I.**

**Россия — Восток —  
Востоковеды**







*Рамиль М. Валеев*

*(Институт международных отношений, истории и востоковедения К(П)ФУ, Казань, Россия)*

*Рафаэль М. Валеев*

*(Институт международных отношений, истории и востоковедения К(П)ФУ, Казань, Россия)*

*Р. З. Валеева*

*(Казанский инновационный университет им. В. Г. Тимирязова, Казань, Россия)*

*С. А. Кириллина*

*(Институт стран Азии и Африки МГУ, Москва, Россия)*

## **Г. С. Саблуков в истории российского востоковедения и исламоведения (40–70-е гг. XIX в.)<sup>1</sup>**

**Аннотация.** В 2024 г. исполнилось 220 лет со дня рождения видного ученого Г. С. Саблукова (1804 – 1880). В летописи истории российского дореволюционного востоковедения, особенно в области таких научных дисциплин, как золотоордынская нумизматика и археология, тюркология, исламоведение и корановедение, важное место занимает Г. С. Саблуков, преподаватель Саратовской духовной семинарии (1830 – 1849 гг.) и профессор Казанской духовной академии (1849 – 1862 гг.). В статье основное внимание уделено его саратовскому и казанскому периодам жизнедеятельности

<sup>1</sup> Исследование осуществлено при финансовой поддержке РФНФ и Кабинета Министров Республики Татарстан в рамках научного проекта № 23-28-10046 и в соответствии с Программой стратегического академического лидерства Казанского (Приволжского) федерального университета.

и освещению золотоордынской исследовательской линии (нумизматика Золотой Орды, археология, этнография, средневековая история и культура Улуса Джучи XIII – XV вв.). Его значимое научное достижение — первый опубликованный перевод Корана с арабского оригинала на русский язык (1877 г.) — явилось важным шагом в развитии отечественной востоковедной науки. (Библиогр. 49 назв.)

**Ключевые слова:** история, нумизматика и археология Золотой Орды, эпистолярное наследие, тюркология, исламоведение, корановедение, Г. С. Саблуков, Х. Д. Френ.

УДК 94 (5) (093) 902/903

*Ramil' M. Valeev*

*(Institute of International Relations, Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia)*

*Rafael M. Valeev*

*(Institute of International Relations, Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia)*

*Roza Z. Valeeva*

*(Faculty of Linguistics and International Communication, Kazan Innovative University, Kazan, Russia)*

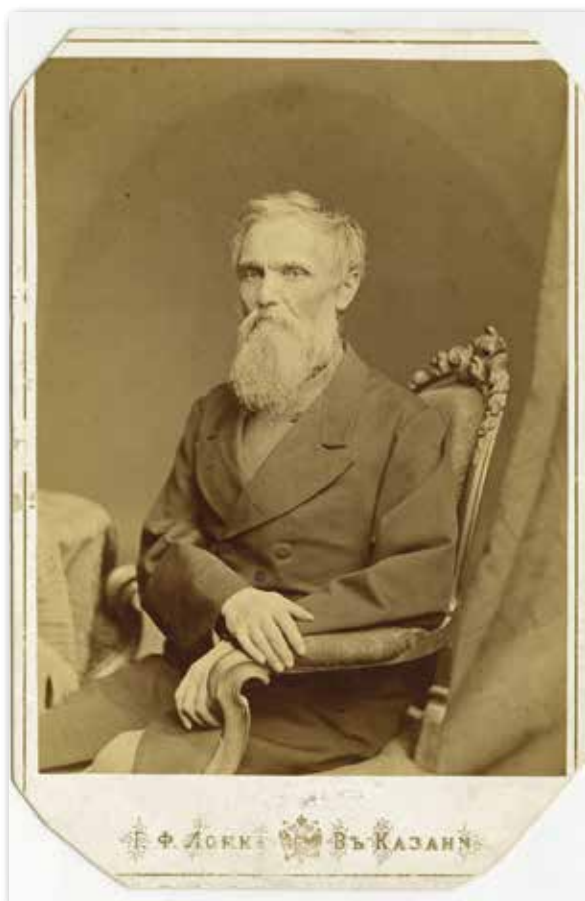
*Svetlana A. Kirillina*

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

### **G. S. Sablukov in the history of Russian Oriental and Islamic studies (40–70s of the XIX century)**

**Summary.** The year 2024 marks the 220th anniversary of the birth of the prominent scholar G. S. Sablukov (1804 – 1880). G. S. Sablukov, a teacher of the Saratov Theological Seminary (1830 – 1849) and a professor of the Kazan Theological Academy (1849 – 1862), occupies an important place in the annals of the history of Russian pre-revolutionary oriental studies, especially in the field of such scholarly disciplines as Golden Horde numismatics and archaeology, Turkology, Islamic Studies and Qur'anic Studies. The article focuses on his Saratov and Kazan periods of life and on the coverage of the Golden Horde research line (numismatics of the Golden Horde, archaeology, ethnography, medieval history and culture of the Ulus Dzhuchi in the XIII – XV centuries). His significant scholarly achievement — the first published translation of the Qur'an from Arabic into Russian (1877) — was an important step in the development of Oriental Studies in Russia. (Refs. 49.)

**Keywords:** History, Numismatics and Archaeology of the Golden Horde, Epistolary Heritage, Turkology, Islamic Studies, Qur'anic Studies, G. S. Sablukov, Schristian Martin Joachim Frähn.



Ил. 1. Портрет Г. С. Саблукова

Фонд Отдела рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского федерального университета

**Б**иографический образ и наследие известного российского востоковеда, воспитанника и выпускника Московской духовной академии (1826 – 1830 г.), преподавателя гражданской истории, еврейского и татарского языков Саратовской духовной семинарии (1830 – 1849 гг.), профессора Казанской духовной академии Гордия Семеновича Саблукова (1804 – 1880) и его научное и просветительское наследие и судьба остаются интересными и значимыми в истории науки о Востоке и в целом современной истории отечественной ориенталистики и ряда ее





Ил. 2. Портрет акад.  
Х. Д. Френа  
Архив Р. М. Валеева

актуальных гуманитарных дисциплин, особенно истории и культуры Золотой Орды [Корсаков, 1904: 11 – 13; Валеев, 1994].

В научной и просветительской летописи российских золотоордынских нумизматических и археологических исследований 1840-х годов личные и научные связи Г. С. Саблукова и академика Х. Д. Френа [СПбФ АРАН. Ф. 778. Оп. 2. Д. 277], представленные в двух письмах саратовского ученого-краеведа (1845 и 1848 гг.) основоположнику восточной нумизматики как академического направления, имеют неоценимое значение.

Именно академик Х. Д. Френ стоял у истоков формирования академической традиции в отечественной ориенталистике, которая стала

ее ключевой и заметной перспективной тенденцией. Он сыграл исключительную роль в поиске, систематизации и привлечении восточных, в частности арабо-мусульманских, нумизматических, эпиграфических и письменных источников для изучения истории и культуры народов России.

Научный и художественный образ авторитетного исследователя культурного наследия Востока, академика Х. Д. Френа сформулировал в середине XIX в. П. С. Савельев: «Френ был истинный ученый по призванию. Предметом его изучения был весь мусульманский мир, а средством к изучению — преимущественно нумизматические памятники. Никто не извлек более света из этих дотоле мертвых материалов, получивших от его воззрения важность исторических документов. Едва ли есть страна Востока, которой история и география не была бы обогащена Френом. Для всякого историка мусульманской Азии, особенно времен Халифата и наследовавших ему династий, Френ как объяснитель монетных памятников этой эпохи столь же необходимый руководитель, как летописи Табари, Масуди и Мирхонда. Мухамеданская нумизматика как наука ему обязана своим настоящим развитием. Для России он открыл исто-

рические источники как в летописях, так и в монетах Востока» [Савельев, 1855: 10 – 11].

В саратовский и казанский периоды жизнедеятельности Г. С. Саблуков оставался не только на уровне востоковедной науки XIX в., но и сумел создать труды, сохранившие свою исследовательскую, историко-научную и просветительскую значимость.

Знание арабского языка и целенаправленное исследование восточных первоисточников выдвинули профессора Г. С. Саблукова в плеяду общепризнанных представителей отечественного востоковедения середины — второй половины XIX в. Академик И. Ю. Крачковский в известной работе «Над арабскими рукописями» писал: «Я вижу... учителей и товарищей. Рядом с гигантами нашей науки Френом и Розеном виднеются... труженики. Рядом с блестящим... арабистом Сенковским... “люди одной книги” — Саблуков, любимый учитель Чернышевского, и Медников, которых знают теперь только ученые...» [Крачковский, 1955: 137]. Такая емкая характеристика историка науки И. Ю. Крачковского справедливо определила место Г. С. Саблукова в истории формирования и развития ряда научных тем и дисциплин российского востоковедения середины — второй половины XIX в.: золотоордынской нумизматики и археологии, тюркологии, исламоведения и корановедения.

На современном этапе справедливой остается оценка академика-тюрколога А. Н. Кононова, который на XXV Международном конгрессе востоковедов (1960 г.) отмечал, что «ждут еще своих биографов несправедливо забытые: А. В. Болдырев (1780 – 1842 гг.), А. А. Шифнер (1817 – 1878 гг.), И. Я. Шмидт (1773 – 1847 гг.), П. И. Демезон (1807 – 1873 гг.), Г. С. Саблуков (1804 – 1880 гг.), В. Г. Тизенгаузен (1825 – 1902 гг.), В. В. Вельяминов-Зернов (1830 – 1904 гг.) и некоторые другие» [Кононов, 1960: 21].

Специального востоковедного образования Г. С. Саблуков не получил. Глубокое знание восточной филологии и исследовательский интерес к золотоордынской проблематике в саратовский период (1830 – 1849 гг.) были достигнуты постоянным самостоятельным изучением «мусульманских» языков: татарского, персидского и арабского и работой в одном из политических и культурных центров Улуса Джучи.

В 1830 г., окончив Московскую духовную академию со степенью кандидата, 13 августа Гордий Семенович Саблуков был назначен учителем гражданской истории и еврейского языка

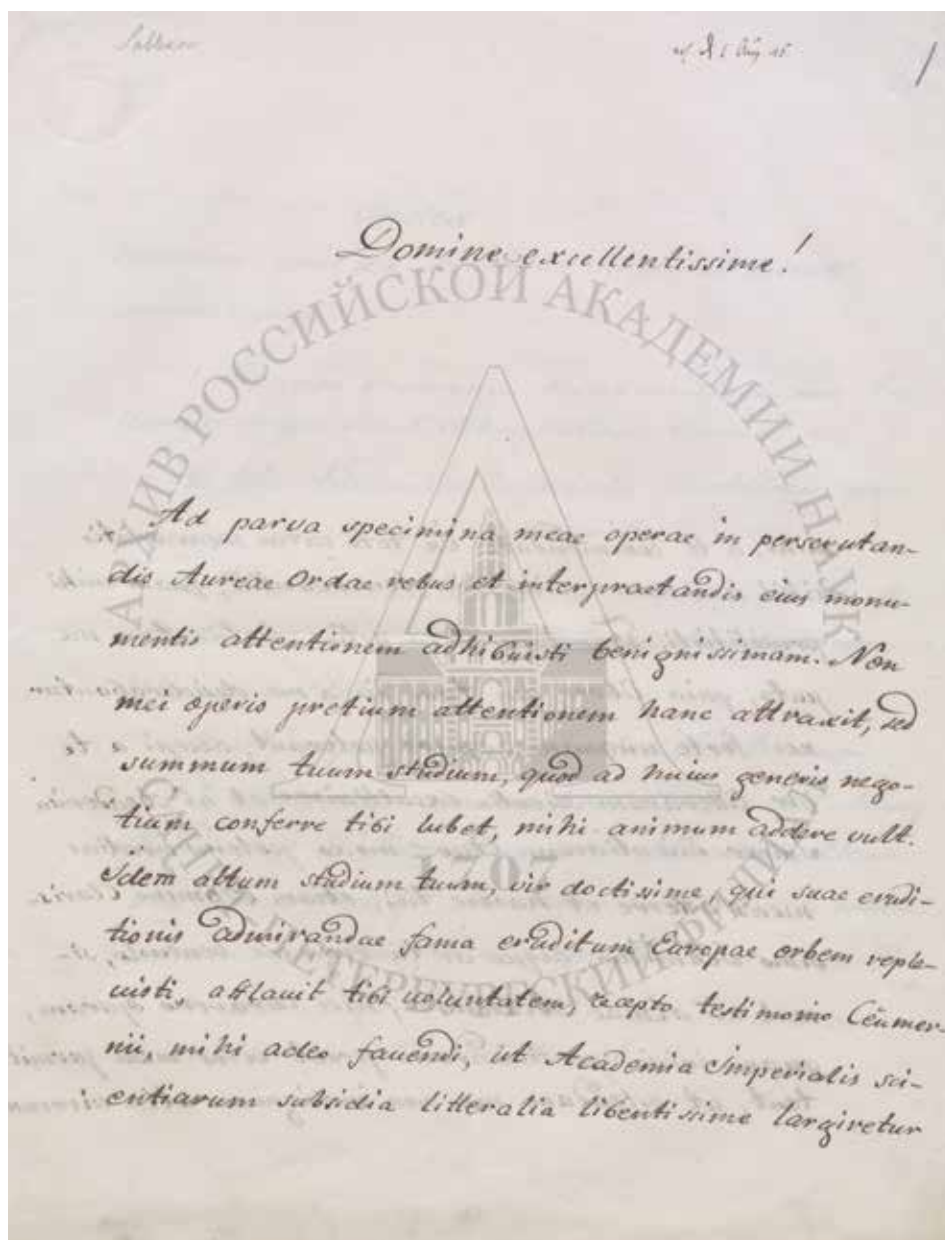
в Саратовскую духовную семинарию [ГАСО. Д. 176: Л. 39]. С этого года начался важный этап научной биографии Саблукова — саратовский период научно-педагогической деятельности (1830 — 1849 гг.). Саратовский период, продолжившийся 19 лет, стал для Саблукова началом творческого пути ученого-востоковеда. Научная и общественная деятельность учителя была связана с исследованиями в области восточной нумизматики, археологии, этнографии и проблематикой истории Улуса Джучи XIII — XV вв.

Именно в это время определяется и углубляется научный и просветительский подход Саблукова к важнейшим областям российской ориенталистики: восточной нумизматике, тюркологии и арабистике. Становление Г. С. Саблукова как профессионального ученого-исследователя проходило под непосредственным воздействием академика Х. Д. Френа (1782 — 1851). Сотрудничество и научные связи Саблукова и Френа — важная страница истории провинциальной научной и общественной жизни Саратова и биографии начинающего исследователя, что подтверждается двумя неопубликованными письмами академику-нумизмату в Санкт-Петербург.

В своем первом письме от 17 июля 1845 г., написанном на латинском языке, Саблуков писал следующие строки: «За всю мою жизнь у меня не было ничего более ценного, чем эта благосклонность, которую вы мне подарили»; «...я надеюсь, что мое обучение в вопросах, в которых я стремлюсь быть должным образом подготовленным, будет иметь большой успех в будущем», — и, завершая, отмечал: «...мне доставляет удовольствие отдавать предпочтение своему долгу, получать уведомления всякий раз, когда я вижу что-либо достойное, на мой взгляд, вашего внимания к продвижению в области археологии» [СПбФ АРАН. Ф. 778. Оп. 2. Д. 277: Л. 1 — 4 об.] (см. ил. 3).

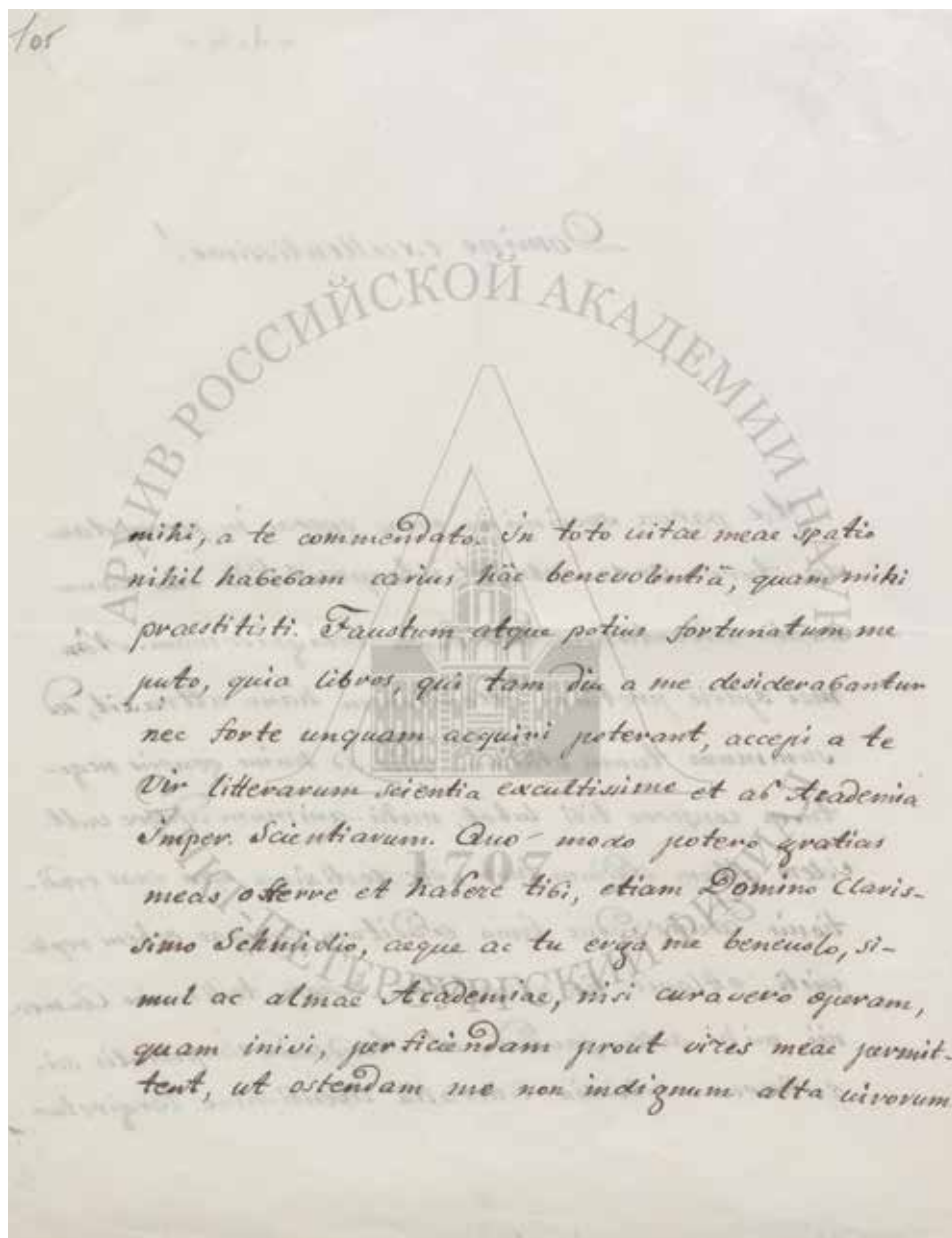
Одним из первых в истории советского востоковедения в 1941 г. патриарх отечественной арабистики И. Ю. Крачковский (1883 — 1951) писал: «Если историки русской литературы не забывают Саблукова как учителя Чернышевского, то историкам востоковедения надо помнить его как тюрколога и арабиста, неустанно трудившегося в тяжелых условиях своей эпохи и среды» [Крачковский, 1955: 224].

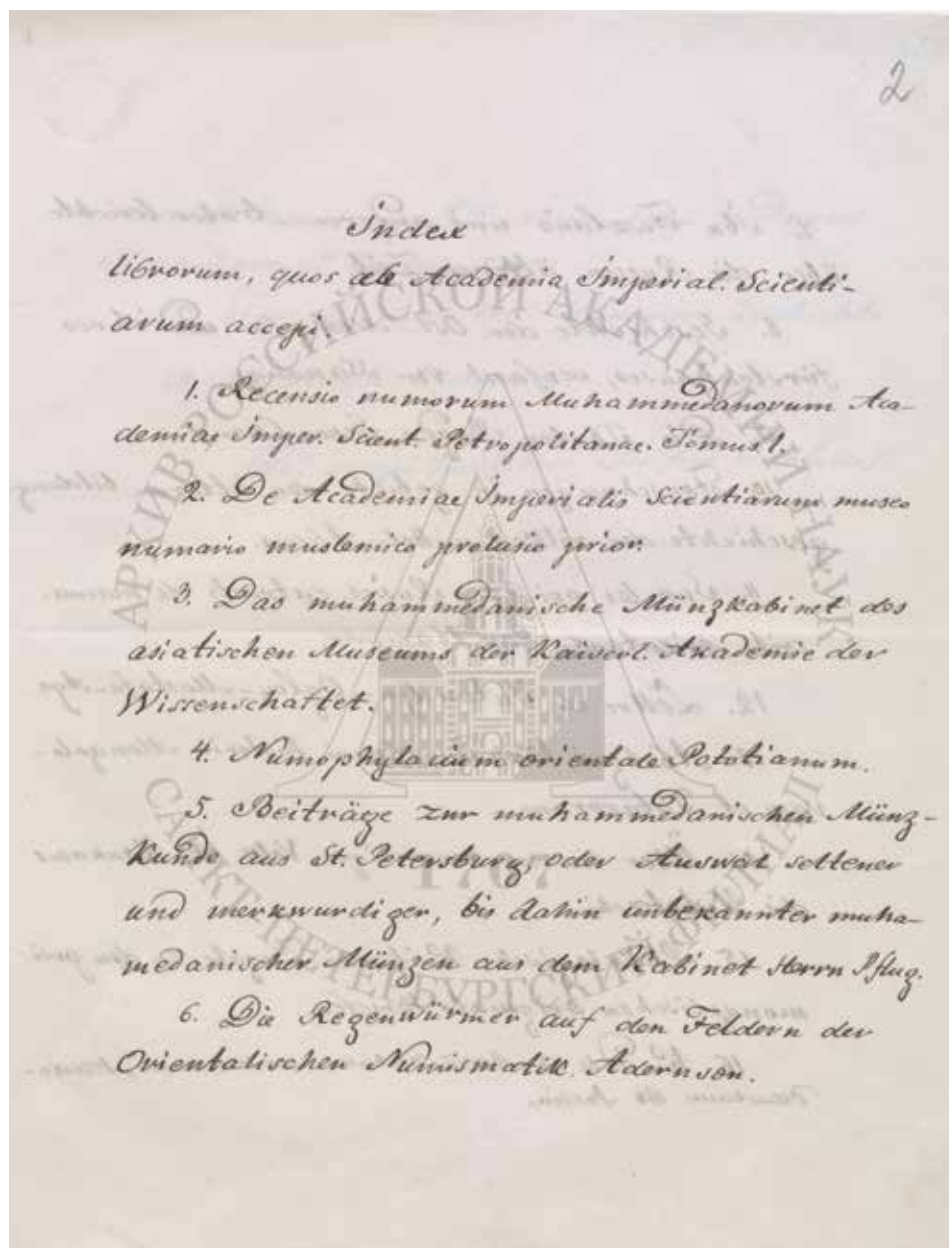
Формирование и расширение тематики научных работ саратовского ученого также шло под влиянием известного историка России Н. И. Костомарова (1817 — 1885). Наряду с этим саратовский период жизни и деятельности Гордия Семеновича



Ил. 3. Первое письмо Г. С. Саблукова акад. Х. Д. Френу на латин. языке.  
17 июля 1845 г.

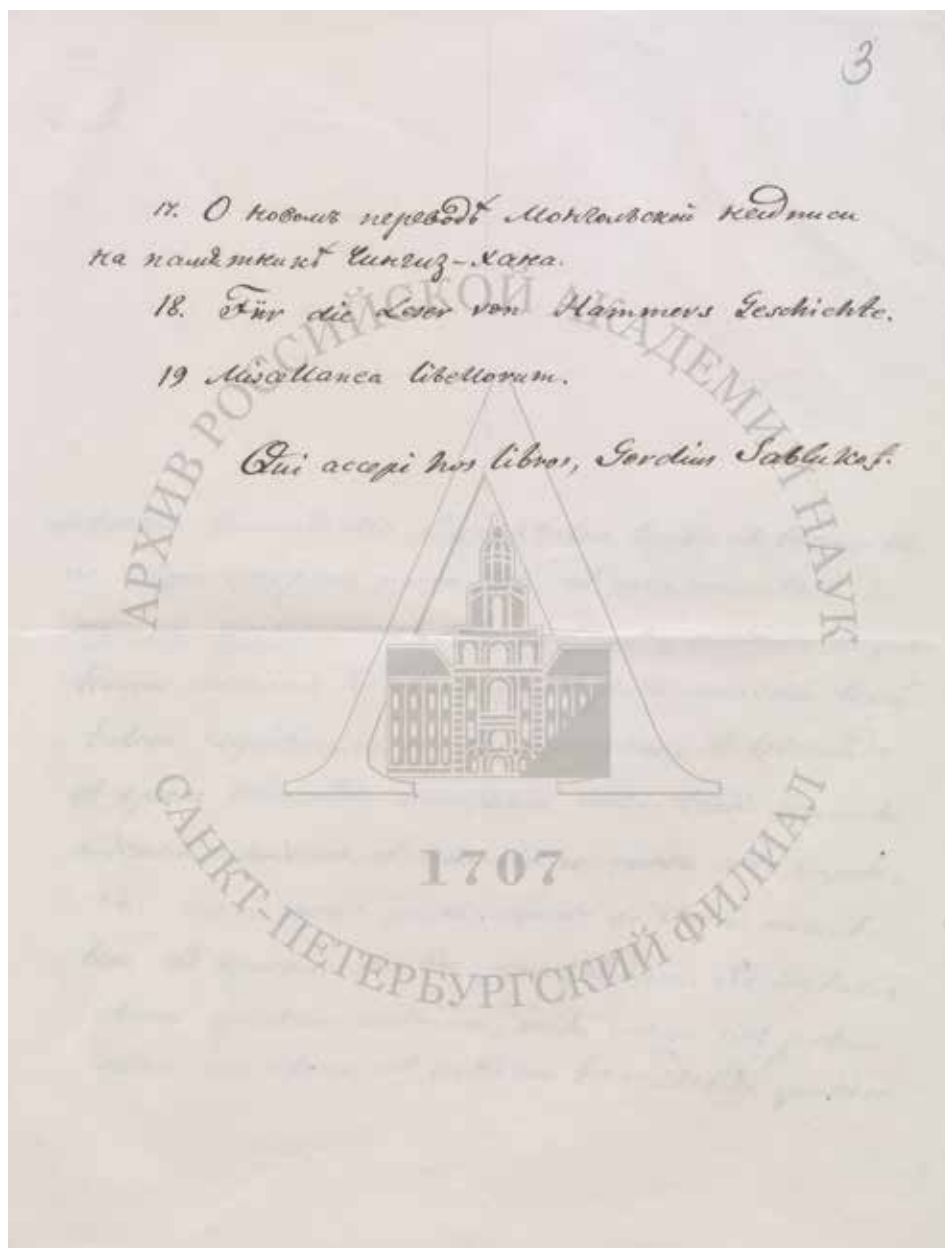
Личный фонд Френа в СПбФ АРАН. Ф. 778. Оп. 2. Д. 277. Л. 1–4 об.



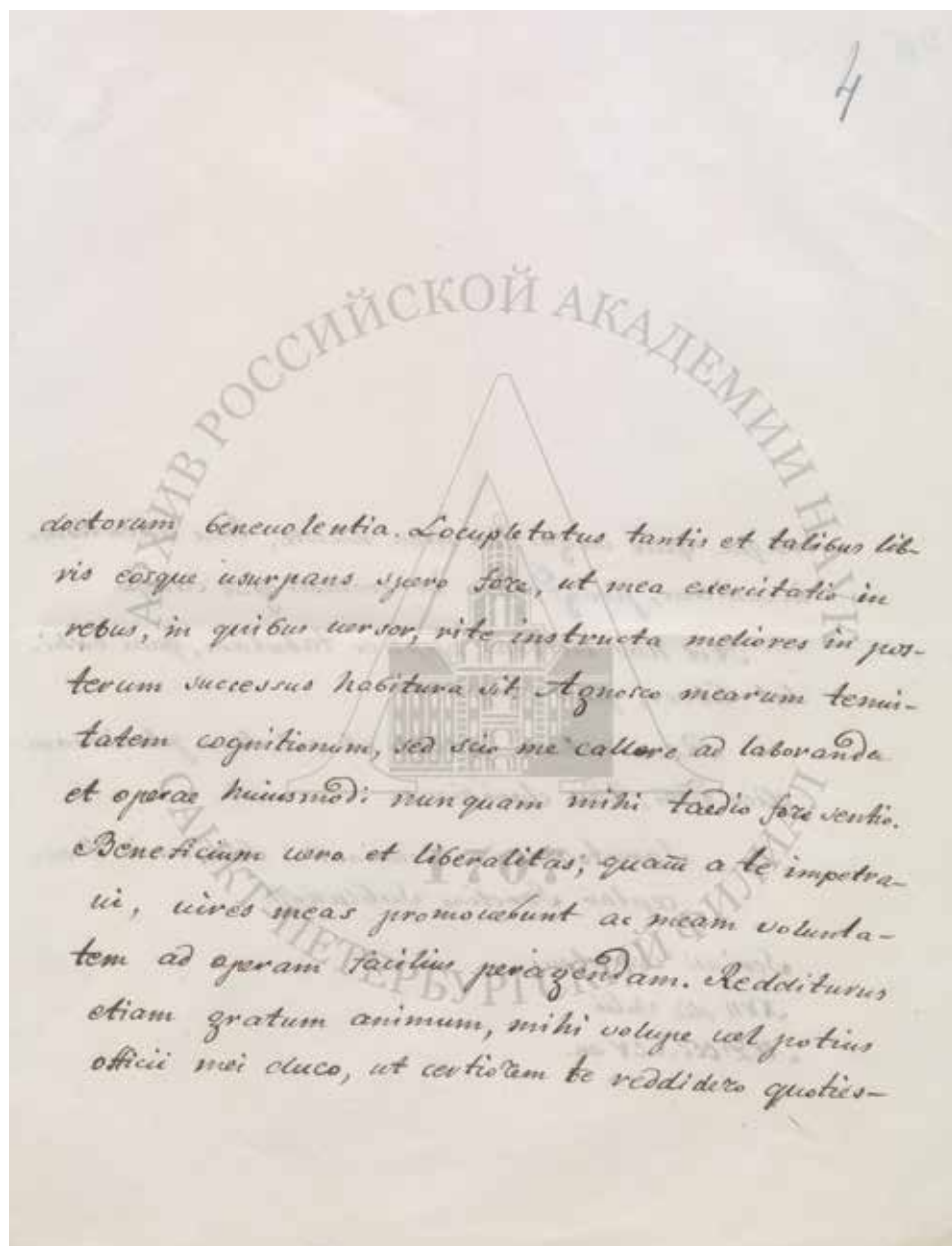


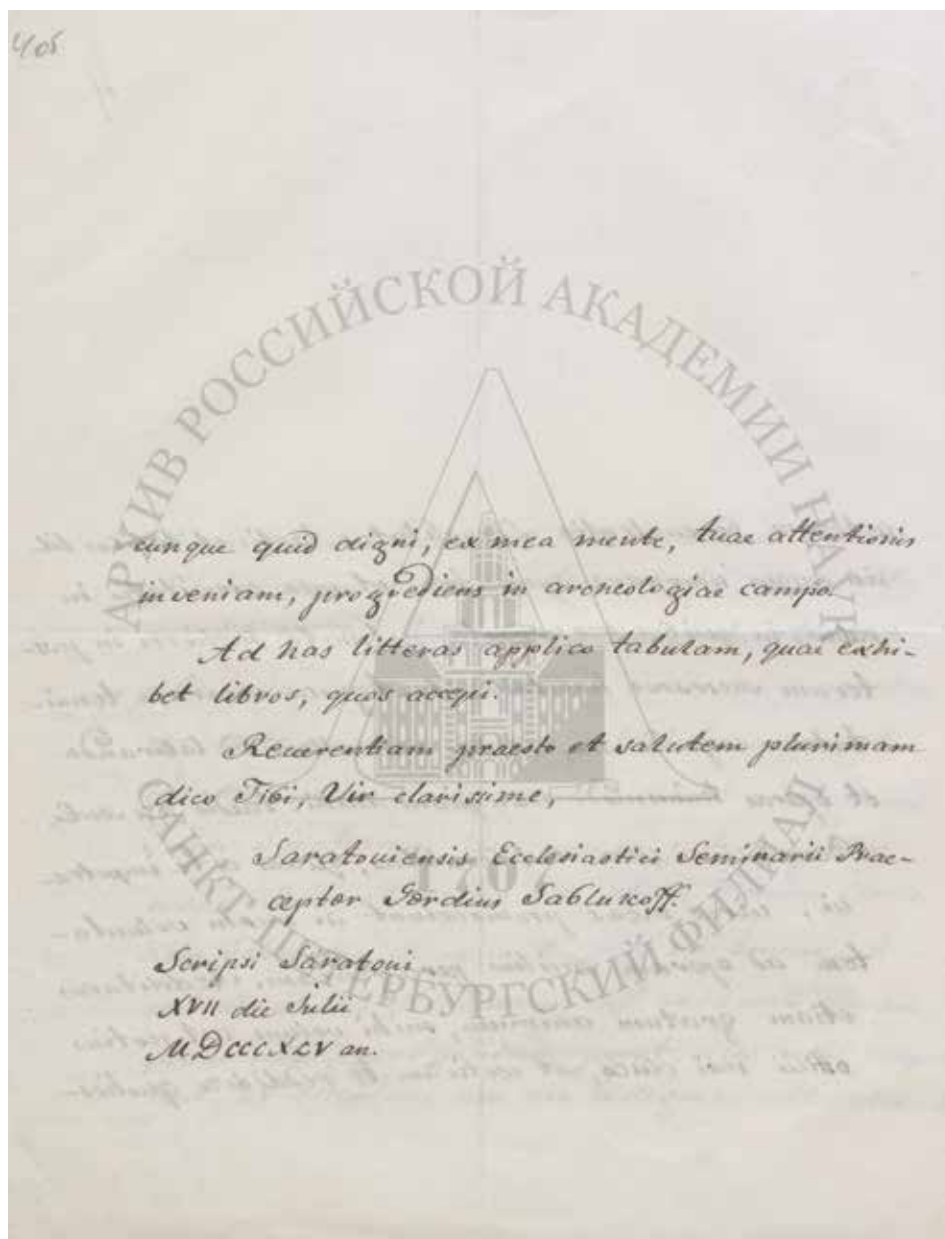
206

7. Ibn Fozlan's und anderer Araber berichte über die Russen älterer Zeit.
8. Geschichte der Ost-Mongolen und ihres fürstenhauses, verfasst von Sanang.
9. Die Thaten Bogda Eser Cnani.
10. Forschungen in gebiete der älteren bildungsgeschichte der völker mittel-Asiens.
11. Sur les origines Russes, extraits de manuscrits orientaux Par Hammer.
12. Lettre de Tutumdju-Oglou-Mustafa-Aga.
13. Abulgasi Bahadur Cnani historia Mongolorum et Tatarorum.
14. Über ein merkwürdiges Volk des Kaukasus die Kubetzeni.
15. Philologisch-Kritische Zugabe zu den zwei mongolischen original-Briefen.
16. Князи и боярство московских, Кавказских и Турецких.









связан с именами выдающегося революционера-демократа Н. Г. Чернышевского (1828 — 1889) и русского публициста, корреспондента журнала Герцена «Колокол» Г. Е. Благосветлова (1824 — 1880), учителем и наставником которых он был в семинарии.

Особая роль скромного труженика науки Г. С. Саблукова в приобщении молодого Николая Чернышевского к научно-исследовательским изысканиям, изучению восточных языков и в зарождении интереса к историко-культурному прошлому народов востока России отмечена дореволюционными и советскими исследователями. Н. М. Чернышевская (внучка Н. Г. Чернышевского) подчеркивала, что Николай Чернышевский, «встречаясь с ним (Г. С. Саблуковым. — *Авт.*) дома, занимаясь под его руководством восточными языками, ощущал на себе влияние даровитого педагога» [Чернышевская, 1978: 74].

Сближение ученика и наставника не было случайным явлением. Широкий круг востоковедных занятий и интересов Саблукова привлекал стремящегося к знаниям ученика. Разносторонние увлечения Г. С. Саблукова не могли не заинтересовать Н. Г. Чернышевского. Этим обстоятельством можно объяснить стремление 16-летнего Николая Чернышевского поступить на Восточный факультет. Именно в 1844 г., в период усиленного увлечения восточными древностями, Н. Г. Чернышевский написал проникновенные слова племяннику и студенту Санкт-Петербургского университета А. Ф. Раеву (1823 — 1901): «Если, однако, вы спросите меня только о моем желании, то я поехал бы с величайшей радостью и именно на восточный факультет. Напишите, какие языки преподают в восточном факультете и, чтобы поступить, требуется ли знание какого-либо из этих языков? Какие там профессора и адъюнкты?» [Чернышевский, 1949: 6]. Сохранившиеся ценные массивы рукописей (периода первой половины 40-х годов XIX в.) по татарскому языку, грамматические выписки из учебного пособия выдающегося тюрколога А. К. Казем-Бека (1802 — 1870), отдельные заметки Н. Г. Чернышевского, относящиеся к историческим и культурным сюжетам эпохи Золотой Орды, и многое другое, несомненно, составлялось не без влияния Г. С. Саблукова. Оригинальная рукопись Н. Г. Чернышевского «Татарско-русского словаря», законченная к 1844 г., сохранилась в его личном фонде.

Нельзя не отметить следующую научную работу Н. Г. Чернышевского, написанную под руководством наставника

Г. С. Саблукова, также сохранившуюся в личном архиве, — «Обзор топонимических названий татарского происхождения Саратовской губернии» (1845) [Чернышевская, 1953: 17]. Эта рукописная работа Н. Г. Чернышевского показывает своеобразную и интересную научно-краеведческую линию исследования Саратовского края.

Вернувшись в Саратов в гимназию учителем русской словесности, Н. Г. Чернышевский в марте 1851 г. встретился в Казани с Г. С. Саблуковым уже в последний раз [Чернышевский, 1939: 403]. В памяти Н. Г. Чернышевского востоковед Г. С. Саблуков остался одним из «добросовестнейших тружеников науки и чистейших людей...» [Чернышевский, 1939: 702].

Молодой учитель Г. С. Саблуков с увлечением занимался изучением татарского, арабского и персидского языков и золотордынских артефактов. В свое время, отправляясь в Саратов, Саблуков взял с собою подаренную ему «Краткую арабскую грамматику в таблицах» (1827 г.) профессора восточных языков Московского университета А. В. Болдырева (1780 — 1842), а по пути в Казани купил «Краткую татарскую грамматику...» (1814 г., 2-е изд. 1824 г.) А. А. Троянского (1779 — 1824).

Начало филологических занятий в области татарского и арабского языков относится к периоду 1830 — 1836 гг., а к 1840-м гг. относится академический и просветительский интерес к золотордынской нумизматике и археологии. Знание восточных языков и изучение истории и культуры Золотой Орды было достигнуто упорной и самостоятельной работой. Как замечает один из современников Г. С. Саблукова, к концу 1830 г. он стал незаурядным их знатоком [Знаменский, 1892: 162].

В саратовский период биографии Саблукова особый интерес представляют его связи с известным историком и писателем Н. И. Костомаровым. В 1848 г. Н. И. Костомаров оказался в ссылке в Саратове, где ему было поручено редактирование «Саратовских губернских ведомостей». В период редакторства Н. И. Костомарова Г. С. Саблуков опубликовал оригинальные статьи, которые представляли собой начало специального освещения истории кочевых тюркоязычных народов VIII — XIII вв. и Золотой Орды. Эти статьи вышли в свет под непосредственным влиянием историка Н. И. Костомарова. В связи с публикацией перевода отрывка из казанского текста «Родословной тюрков» Абул-Гази Н. И. Костомаров выражал благодарность Г. С. Саблукову и отмечал, что издание русского перевода «будет желанным явлением для отечественной истории». По замыслу

Н. И. Костомарова предполагалась дальнейшая публикация оригинального текста истории Абул-Гази в русском переводе Г. С. Саблукова<sup>2</sup>.

С влиянием Н. И. Костомарова связывается историко-филологическое исследование Г. С. Саблукова одного из интереснейших арабских источников — записки Ибн Фадлана о его путешествии к волжским булгарам в начале X в. И. Ю. Крачковский отмечал, что честь первого перевода Ибн Фадлана «на русский язык принадлежит не Гаркави, а другому арабисту — Г. Саблукову» [Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу, 1939: 15; Крачковский, 1958: 127]. В 1848 г. Г. С. Саблуков подготовил к публикации перевод рассказа Ибн Фадлана о русах. Перевод записки арабского путешественника был сделан на основе текста, изданного Х. Д. Френом, который были послан Г. С. Саблукову<sup>3</sup>. Однако эта ценная работа встречает противодействие со стороны губернатора М. Л. Кожевникова, который запрещает публикацию.

Знарок арабского и других «мусульманских» языков увлекся изучением истории и культуры тюркоязычных народов Восточной Европы, особенно полуседлого и полукочевое государства Золотой Орды. Древности восточного происхождения, часто находимые в Нижнем Поволжье, где в свое время были сосредоточены основные центры Золотой Орды, явились основной источниковедческой базой научных исследований Г. С. Саблукова. Привлечение данного исторического материала стало важной стороной творческой лаборатории исследователя-нумизмата-востоковеда.

Отзыв известного востоковеда В. В. Григорьева об «Очерке внутреннего состояния Кипчакского царства» Г. С. Саблукова подтверждает его научный вклад. В. В. Григорьев в работе «О местоположении Сарая, столицы Золотой Орды» в 1845 г. писал: «Мы... считаем статью эту весьма замечательным явлением. Удивляемся особенно, как, с такими ничтожными пособиями, какие были у него под руками, умел он приняться за дело

<sup>2</sup> В 1854 г., в казанский период жизни, в «Библиотеке восточных историков» востоковеда и профессора И. Н. Березина был впервые опубликован оригинальный текст под названием «История Абуль-Гази». См.: История Абуль-Гази // Библиотека восточных историков, издаваемая И. Березиным, проф. Казан. университета. Казань, 1854. Т. 3. Ч. 1.

<sup>3</sup> См.: Ibn-Fozlan's und anderer Araber Berichte über die Russen älterer Zeit: Text und Übers. mit kritisch-philologischen Anmerk... [Ибн-Фадлан и другие арабские источники о русах более раннего периода: текст...]. СПб., 1823.

так ловко и так много сказать нового и основательного о своем предмете, тогда как Гаммер (Хаммер-Пургшталь И.<sup>4</sup> — *Авт.*) с четырьмя источниками своей “Истории Золотой Орды”<sup>5</sup> не смог написать о том же ничего путного» [Григорьев, 1876: 312]. Эта оценка крупнейшего историка Востока объективно охарактеризовала значение работ местного исследователя в сравнении с аналогичными трудами востоковеда середины XIX в. по золотоордынской проблеме.

В 1840–1849 гг. были предприняты историко-археологические исследования городов Сарая (Селитренное городище) и Нового Сарая (Сарай ал-Джедид) — второй столицы Золотой Орды (Царевское городище) и Увека — крупнейшего золотоордынского города. Г. С. Саблуков проводил разбор памятников материальной культуры, находимых на городищах Нижнего Поволжья, в частности нумизматического материала.

Г. С. Саблуков в своем втором письме академику Х. Д. Френу (от 1 июня 1848 г.) писал: «Получив от Вас так много литературных пособий<sup>6</sup> в руководство в занятиях нумизматических, ободренный Вашим вниманием к моему немногому труду при вступлении в области нумизматики, я поставил себе обязанность отыскивать, узнавать и доводить до Вашего сведения все, что сделаю, узнаю при занятиях такого рода. Приступая к посильному выполне-

---

<sup>4</sup> Барон Йозеф фон Хаммер-Пургшталь (Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall) (1774–1856) — австрийский историк-востоковед и дипломат, исследователь и переводчик восточной литературы, поэт.

<sup>5</sup> См.: Hammer-Purgstall Joseph, Freiherr von. Geschichte der Goldenen horde in Kiptschak, das ist: der Mongolen in Russland. [История Золотой Орды...] СПб., 1840.

<sup>6</sup> Г. С. Саблукову по его просьбе были отправлены известные нумизматические труды акад. Х. Д. Френа, опубликованные в 1813–1826 гг., в том числе текст Ибн Фадлана о русах [Ibn-Foszlan's und anderer Araber Berichte über die Russen älterer Zeit: Text und Übers. mit kritisch-philologischen Anmerk...], опубликованный в 1823 г. Кроме того, отправлены работы академика-монголоведа Я. И. Шмидта (Isaak Jakob Schmidt) Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses... [История восточных монголов]. СПб., 1829 — перевод монгольской летописи Санан-Сэцэна (Саган-Сэцэна) (1662 г.); Forschungen im Gebiet der alteren religiösen, politischen und literarischen Bildungsgeschichte der Volker Mittel-Asiens, Vorzuglicher Mongolen und Tibeter [Исследования в области древней религиозной, политической и литературной истории народов Центральной Азии, преимущественно монголов и тибетцев]. СПб., 1824; Die Thaten Bogda Gesser Chan's, des Vertilgers der Wurzel der zehn Übel in den zehn Gegenden [Это Богда Гессер Хан, истребитель корня десяти зол в десяти областях]. СПб., 1839, и др.

нию моего желания или, вернее, моей обязанности, имею честь предложить вниманию Вашему мои действия в нумизматических занятиях и представить две вещи нумизматического достоинства» [СПбФ АРАН. Ф. 778. Оп. 2. Д. 277: Л. 5 — 8 об.].

Следует отметить, что знакомство академика Х. Д. Френа и Г. С. Саблукова — знатоков восточной нумизматики в России — произошло в связи с изучением и отправкой в Азиатский музей ряда описаний комплекса золотоордынских монет, раскопанных в золотоордынских городищах в 40-х гг. XIX в.

Биограф Х. Д. Френа, его ученик П. С. Савельев, не упустил возможности выделить провинциального ученого в работе «О жизни и ученых трудах Френа». Он писал: «Из Саратова доставлено было однажды несколько найденных там джучидских монет с обстоятельным объяснением их учителем местной гимназии Г. Саблуковым. Френ обрадовался неожиданному появлению знающего ориенталиста в губернии, где могут быть остатки памятников Золотой Орды; обратил на это внимание Академии...» [Савельев, 1855: 45]. Это знакомство имело для начинающего ориенталиста Саблукова определяющее значение в углублении исследовательских интересов и приемов к актуальной золотоордынской теме.

Академик Х. Д. Френ стоял у истоков академического изучения истории, топографии, археологии и нумизматики золотоордынских городов, в том числе Укека (Увека). Данная исследовательская линия особенно заметна в наследии Г. С. Саблукова в 40-х гг. XIX в. Исследовательское внимание саратовского ученого было обращено на арабо-мусульманские письменные источники, сохранившиеся в золотоордынских городищах различные археологические и нумизматические артефакты.

Знаток арабского и татарского языков Саблуков мог читать надписи на монетах, найденных в Царевском городище или Уеке. Систематический разбор местных коллекций золотоордынских монет, целенаправленное исследование археологических древностей эпохи Золотой Орды превращают Г. С. Саблукова в серьезного нумизмата и археолога. К нему начали обращаться многие любители древних монет, в частности владетель Усть-Набережного Увека К. Я. Маурин и чиновник Сената Цеймерн<sup>7</sup>. В отделе рукописей и редких книг Научной

<sup>7</sup> М. К. фон Цеймерн (1802 — 1882) — обер-прокурор Правительствующего Сената Российской империи, сенатор, тайный советник (с 1852 г.).

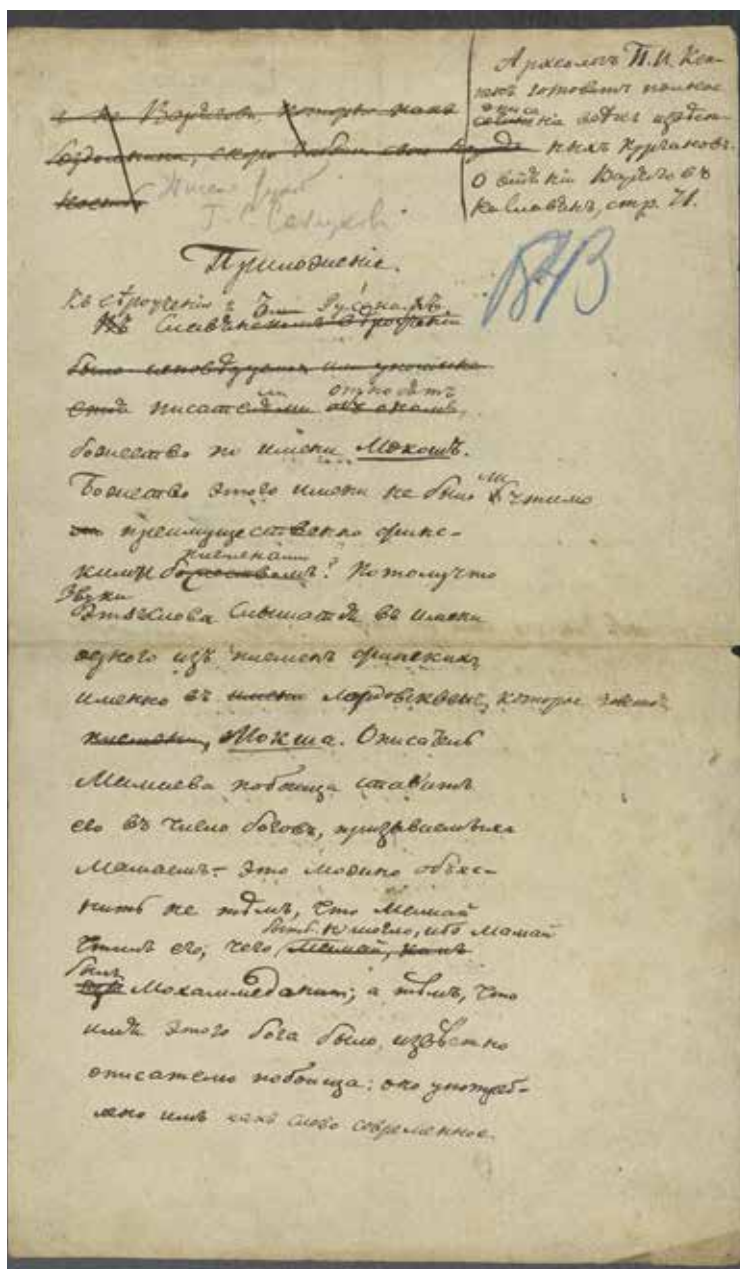
библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского федерального университета хранятся две неопубликованные нумизматические рукописи Г. С. Саблукова: «Собрание монет Кипчакской Орды» (1843 г.) [Отдел рукописей и редких книг НБ КФУ. Д. 1509: 23 л.] и «Описание восточных монет 50 — 70-х гг. XIX в.» (1847 г.) [Отдел рукописей и редких книг НБ КФУ. Д. 1460, 17 л.], составленные в саратовский период. Эти рукописи<sup>8</sup> позволяют отметить позитивный вклад Саблукова в изучение историко-археологического и культурного прошлого региона Нижнего Поволжья (см. ил. 4).

Материал, собранный Саблуковым, был обобщен в статьях, напечатанных в «Ученых записках Казанского университета» за 1842 г.: «Состояние православной российской церкви в царстве Кипчакской или Золотой Орды» [1842 г., II: 38 — 54], «Исследование о месте Сарая, столицы Кипчакской Орды» [1842, II: 55 — 76]. Архивные материалы позволяют отметить, что данная статья рассматривалась монголоведом О. М. Ковалевским по поручению попечителя Казанского учебного округа М. Н. Мусина-Пушкина. О. М. Ковалевский в своем отзыве на статью отмечал, что она «может быть напечатана в... ученых записках как опыте розысканий, относящихся до истории отечественной...» [ГАСО. Д. 1427. Л. 1]. Напечатанные работы были присланы в дар попечителем в Саратовскую семинарию, а 15 экземпляров отданы «учителю Саблукову за труды по приготовлению» [ГАСО. Д. 1614. Л. 1]. Эти статьи положили начало публикации исторических, нумизматических и этнографических работ Г. С. Саблукова.

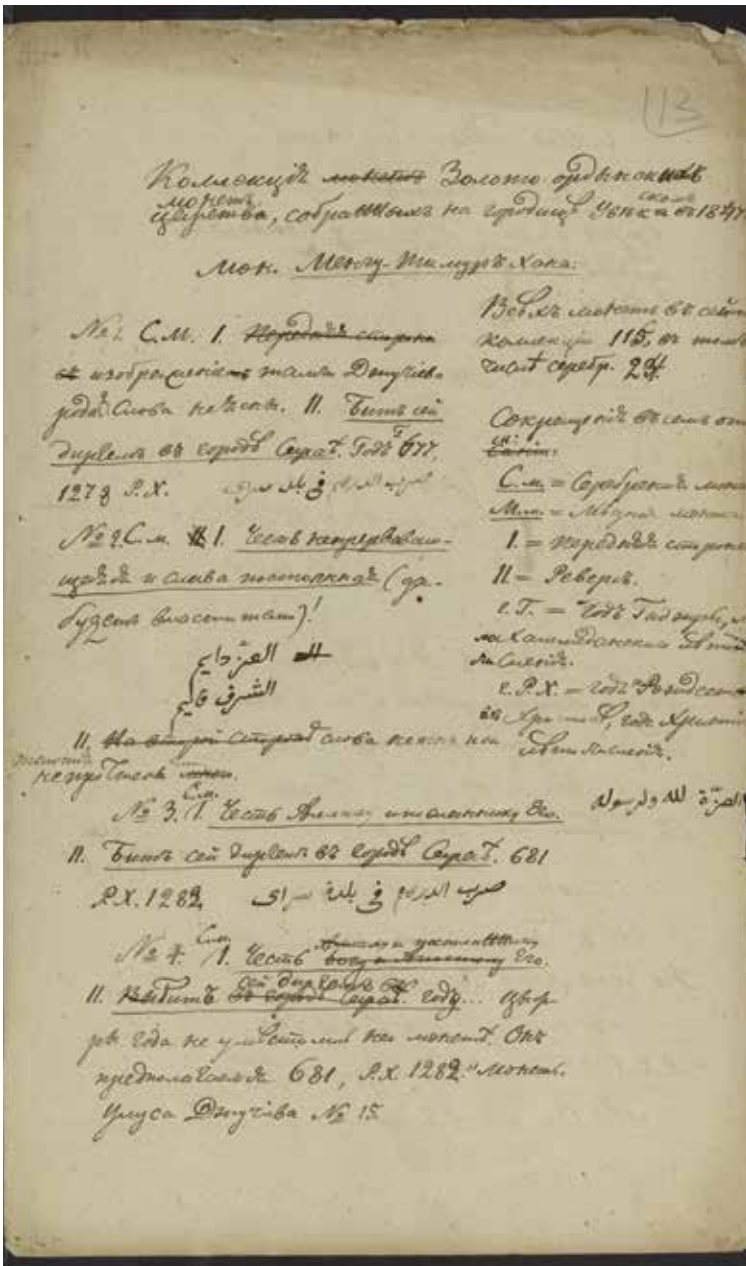
Работы Гордия Семеновича были посвящены вопросам истории и культуры Улуса Джучи — общеисторическим, нумизматическим и археологическим. Основная их часть была напечатана в Саратовских губернских ведомостях (1843 — 1849 гг.): «Исследование о месте Сарая, столицы Кипчакской Орды» (1843), «Монеты Золотой Орды» (1844), «Очерк внутреннего состояния Кипчакского царства» (1844), «История Золотой Орды до смерти Бирдибека» (1849) (извлечение из «Родословной тюрок» Абул-Гази. — *Авт.*), «О государственных учреждениях, законах, религии, образованности, устройстве войска, финансов, судопроизводства, о церемониях, придворном штате и чинах мон-

<sup>8</sup> Краткая характеристика содержания нумизматических рукописей Г. С. Саблукова была напечатана в 1959 г. См.: [Описание рукописей Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского: 41 — 42].





Ил. 4. Рукописные заметки Г. С. Саблукова, посвященные описанию золотоординских монет  
Фонд Отдела рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского федерального университета



голов Золотой Орды» (1849). Статьи Саблукова в «Саратовских губернских ведомостях» — «Очерк истории и внутреннего быта хазарской державы на Волге» (1849), «Очерк генеалогии, географии и образа жизни половецкого народа» (1849) — свидетельство особого научного интереса автора к истории кочевых тюркоязычных народов восточноевропейских степей.

Этот неполный перечень публикаций Саблукова стал результатом обобщения материалов, полученных во время археологических раскопок, проведенных А. В. Терещенко в 40-х гг. XIX в. в Царевском городище. Археологические раскопки с А. В. Терещенко, самостоятельные исследования и практический разбор древностей джучидской эпохи, несомненно, дали интересный материал Г. С. Саблукову для историко-археологических и нумизматических исследований<sup>9</sup>.

Г. С. Саблуков не только фиксировал разнообразные артефакты, выявленные в золотордынских городищах (остатки зданий, ремесленные и бытовые предметы, монетный комплекс и др.). Например, в статье «Остатки древностей в с. Усть-Набережном Увек», акцентируя внимание на погребения, отмечал, что Увек относился не только к золотордынской эпохе, но и связан с историей и культурой населения предшествующей Улусу Джучи. В оценках Г. С. Саблукова Увек представлялся важным административным, торговым и культурным центром Золотой Орды XIII – XIV вв. Он также связывал гибель Увека и других золотоордынских административных и политических центров Нижнего Поволжья с походом Тамерлана в 1395 г.

В Саратове в 40-х гг. XIX в. Г. С. Саблуков проводил исследования в области золотоордынской археологии и нумизматики и проблематики средневековой истории Золотой Орды. Становление и развитие исследовательской работы ученого по истории Золотой Орды можно оценить на фоне общих закономерностей развития золотоордынской научной линии в российском востоковедении первой половины XIX в.

---

<sup>9</sup> О научно-исследовательской актуальности и значимости работ Саблукова говорит следующий момент. Статьи «Очерк внутреннего состояния Кипчакского царства» и «Монеты Золотой Орды» были опубликованы во втором издании «Известий общества археологии, истории и этнографии» в 1896 г. (Т. 13. Вып. 3 и Т. 13. Вып. 6) при Казанском университете. Историко-археологический очерк Саблукова «Остатки древности в с. Усть-Набережном Увек, Саратовской губернии и уезда», составленный в сентябре 1846 г., занял достойное место в «Известиях...» в 1882 г. (Т. 3. С. 298 – 322).

В научной деятельности многих ориенталистов первой половины — середины XIX в. справедливо выделяется преобладающая тема исследований — золотоордынская проблематика.

Традиционное направление дореволюционного отечественного востоковедения — извлечение из восточных первоисточников сведений, необходимых для изучения истории России, сформулированное Х. Д. Френом, «как показал опыт, поддерживались всеми последующими поколениями» [Кононов, 1979: 148]; к их числу с полным правом следует отнести и Г. С. Саблукова.

Расширение исследования сюжетов истории и культуры Золотой Орды происходило под влиянием и с участием Саблукова в ходе начавшихся археологических раскопок в 40-х гг. XIX в. в Царевском городище. Руководитель раскопок А. В. Терещенко (1806 — 1865) активно пользовался услугами Г. С. Саблукова, знатока золотоордынской нумизматики и разностороннего специалиста-ориенталиста.

Совместная археологическая работа выражалась в том, что Саблукову приходилось разбирать и описывать монеты и материалы, присылаемые А. В. Терещенко. В одном из писем руководителя раскопок г. Нового Сарая (Царевского городища) упоминается, что «одна часть... из десяти серебряных и семидесяти шести медных татарских денег отправлены к профессору Саблукову для рассмотрения...» [ГАСО. Д. 1672]. В статье «Монеты Золотой Орды», относящейся к 1844 г., Саблуков упоминает о 5000 золотоордынских монет из Царевского городища, которые прошли через руки нумизмата.

В 1848 г. в своем письме на имя Френа Саблуков писал: «В продолжение 1845, 1846 и 1847 годов я имел случай пересмотреть в нумизматических коллекциях в Саратове более 800 монет Золотой Орды; не считаю в них значительного числа таких, которые по испорченности потеряли нумизматическое достоинство, и монет, случайно виданных в небольших числах» [СПб. Ф АРАН. Ф. 778. Оп. 2. Д. 277. Л. 5 — 5 об.].

Нумизматический материал Золотой Орды оценивался ученым как ценный исторический источник: «...монеты сии составляют предмет занимательный и важный в историческом, географическом и хронологическом отношениях» [Саблуков, 1844: № 2].

Ценное описание потерянных золотоордынских монет из состава некоторых саратовских коллекций оставил Г. С. Саблуков в рукописи «Собрание монет Кипчакской Орды», сохранившейся в Отделе рукописей и редких книг Научной библиотеки

им. Н. И. Лобачевского Казанского федерального университета [Отдел рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского федерального университета. Д. 1509. Л. 1 — 22). В то же время, ограничившись в описании краткими сведениями о золотоордынских монетах, исследователь продемонстрировал несовершенство методики изучения нумизматического материала. Методика изучения нумизматики Золотой Орды Г. С. Саблукова в целом несет черты традиционных исследовательских приемов дореволюционных ученых первой половины — середины XIX в., направленных на чтение надписей, выяснение типологии джучидских монет, хронологии ханов, центров монетной чеканки и др.

Положительной стороной исследовательской методики Саблукова представляется понимание необходимости собирания массового монетного материала в целях изучения истории и культуры Золотой Орды. Г. С. Саблуков писал: «Монетами кипчакских ханов, необходимыми для уяснения истории Кипчакской Орды... богаты многие минц-кабинеты в России... Но при настоящем богатстве его новые собрания таковых же монет не только не излишни, но еще требуются к полноте онаго» [Отдел рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского федерального университета. Д. 1509. Л. 3].

Статьи Саблукова и публикуемое письмо Х. Д. Френа показывают хорошее знание нумизматических трудов академика-нумизмата и его широкое привлечение в своей работе оригинальных источниковедческих материалов. Исследователь золотоордынских реликвий сохранил в своих работах искреннюю признательность и глубокое профессиональное уважение к своему учителю. Г. С. Саблуков, характеризуя исследовательский талант Френа в области восточной нумизматики, называл своего наставника «корифеем наших нумизматов» [Отдел рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского федерального университета. Д. 1509. Л. 3].

Изучение творчества Г. С. Саблукова по золотоордынской проблематике дает нам право выделить следующую особенность. Разносторонний комплекс сведений, основанный на знании восточных языков и широкого круга письменных, нумизматических и археологических первоисточников, с одной стороны, и влияние Х. Д. Френа сыграли определяющую роль в формировании Г. С. Саблукова как исследователя-востоко-

веда. Оказавшись в орбите профессионального воздействия Х. Д. Френа, ценой большой настойчивости в научно-исследовательской работе Саблуков сумел оставить самостоятельные публикации, которые имеют историко-научное и историко-ведческое значение.

Важной стороной научной лаборатории Г. С. Саблукова по изучению истории Золотой Орды стало то, что он не ограничивался собиранием фактического материала. Статьи общехисторического, нумизматического, археологического характера отражали качественно новый этап в дореволюционной отечественной историографии Золотой Орды. Работы ученого совместно с трудами русских востоковедов И. Н. Березина (1818 – 1896), В. В. Григорьева (1816 – 1881), П. С. Савельева (1814 – 1859) и др. означали переход к конкретному исследованию с привлечением письменных и археологических материалов по истории Улуса Джучи.

Историко-археологические публикации востоковеда характеризуются вдумчивым исследованием и содержат важные фактологические обобщения. Многие сложные проблемы истории Золотой Орды инстинктивно объективно решались в соответствии с данными комплекса вещественных и письменных источников. Наиболее ценным нам представляется понимание практической необходимости широких археологических раскопок золотоордынских городищ Нижнего Поволжья. В своем «Исследовании о месте Сарая, столицы Кипчакской Орды» (1842) он писал: «Период истории русской при монголах еще многих требует дополнений. Не знаем, в каком положении застали сию страницу сии завоеватели: что оставалось от их предшественников, хозаров, хвалисов, болгаров, половцев, закрытых от нас приливом монгольским? Жаль, что остатки сих городов много уменьшились, погибли истребленные или временем или... невежеством соседних жителей... тогда как археологических исследований надлежащим образом не сделано» [Саблуков, 1842: 75 – 76].

Несомненно, ученый относится к пионерам исследований важного компонента археологии Золотой Орды — золотоордынских городов.

Участие Г. С. Саблукова в непосредственных раскопках Царевского городища и рекогносцировочное историко-археологическое исследование Селитренного городища и Увека в 30 – 40-х гг. XIX в. позволили поставить в работах вопрос о золотоордынских городах. В одной из статей начала 40-х гг.

XIX в. исследователь писал: «...перед нашими глазами развалины татарских городов — следы грозного могущества. Но городская жизнь татар хранится только в неясном, безотчетливом народном предании» [Саблуков, 1842: 73]. Сравнительное археологическое описание Селитренного и Царевского городищ позволило ученому считать, что «развалины на месте, занятом Селитряным городком, не представляют того, что видно в Царевских» [Саблуков, 1842: 75]. Намечая важный исторический вопрос относительно времени основания золотоордынских городов Сарая и Нового Сарая, исследователь пока ограничивается в ранней статье ответом, что «начало обоих Сараев восходит ко времени первых ханов Кипчака» [Саблуков, 1842: 75]. В статье «Исследование о месте Сарая...» ученый наметил решение одной из основных проблем истории Золотой Орды, волновавшей историков XIX в. В своей первой статье Г. С. Саблуков, принимая положение Х. Д. Френа о существовании двух Сараев и уточняя его, высказал догадку, закрепляющую Сарай за Селитренным, а Новый Сарай за Царевским городищами.

Выделяя традиционное положение исследователей, что «в настоящее время оба названия “Сарай” и “Новый Сарай” принимаются за имя одного и того же города», Г. С. Саблуков в 1842 г. писал: «Окончательно это может решиться новыми, если найдутся, открытиями в развалинах Кипчакской столицы. Может быть, щебень, каменные заклепы скрывают много такого, что может догадки превратить в очевидную истину» [Саблуков, 1842: 75].

В дореволюционной отечественной историографии Золотой Орды скудные и разновременные исторические сведения, извлекаемые из письменных источников о золотоордынских столицах, породили ряд гипотез о существовании в разные периоды двух Сараев и их местоположении. Известный исследователь историко-культурного прошлого Золотой Орды В. В. Григорьев в работе «О местоположении Сарая, столицы Золотой Орды» (1845) [Григорьев, 1876: 259–321] даже попытался провести подробный разбор существующих выводов исследователей первой половины — середины XIX в. по данной проблеме. В. В. Григорьев не обошел вниманием мнение Саблукова, изложенное в «Очерке внутреннего состояния Кипчакского царства» (1844) о том, что золотоордынские ханы имели две столицы — г. Сарай на месте Селитренного городища (левый берег р. Ахтубы в Астраханской обл.) и г. Новый Сарай,

отождествляемый с Царевским городищем (по р. Ахтубе Волгоградской обл.). Полемизируя с положением исследователя, В. В. Григорьев писал: «Его мнение имеет с первого взгляда вид большой основательности, примиряя гораздо удовлетворительнее прочих все запутанности дела, но оно также не опирается на достаточные данные и не выдерживает строгой проверки» [Григорьев, 1876: 312].

Г. С. Саблуков останется в истории отечественного востоковедения середины XIX в. как исследователь, выдвинувший две гипотезы: во-первых, существовало два Сарая; во-вторых, следует отождествлять Сарай и Новый Сарай с Селитренным и Царевским городищами.

Выявляя причины возникновения золотоордынских городов, Г. С. Саблуков писал: «Потребность городской жизни монголы узнали тотчас, как выступили из песчаных степей своей родины. Завоевав государства, стоявшие на высшей степени гражданственности, нежели сами завоеватели, разрушив города многолюдные, богатые торговлею, красивые произведениями зодчества, монголы не могли не заимствовать удобств житейских от покоренных народов. Китай, Мавераннегр, Персия, Россия и соседние ей европейские державы подавали им образцы городской жизни» [Саблуков, 1842: 68]. Специфика появления золотоордынских городов, развитие оседлых центров Золотой Орды и причины их упадка не получили полного освещения. Тенденция дореволюционной отечественной историографии, связанная с принижением степени развитости оседлой жизни в Золотой Орде, прослеживается и в исследованиях востоковеда Г. С. Саблукова.

Распад и окончательное уничтожение золотоордынских городов «связывается не только с внешними обстоятельствами» (походом Тимура в 1395 г.). Исследователь учитывает внутренние причины — ослабление центральной политической власти, междоусобные смуты, «повторявшиеся в продолжение многих лет», которые «вели к ничтожеству города Кипчакские» [Саблуков, 1842: 62]. Привлекая археологический и письменный источниковый материал, Г. С. Саблуков в статьях расширил представления о материальной культуре золотоордынских городов. Исследователь в полной мере не оценил синкретизм культуры Золотой Орды. Г. С. Саблуков связывает некоторые компоненты материальной культуры Золотой Орды с традициями и достижениями покоренных народов. В статье «Очерк внутреннего состояния Кипчакского царства» он замечал, что



«сохранившиеся памятники искусства были произведениями не столько монголов, сколько художников из народов, покоренных ими...» [Саблуков, 1896: 119].

В работах Саблукова по золотоордынской тематике отразились неподдельный интерес к прошлому восточных народов, к их культуре и отсутствие колонизаторских и шовинистических тенденций. Исследовательская лаборатория востоковеда отличается от предшествующих исследований новизной постановки конкретной тематики и попыткой решения злободневных вопросов по истории Золотой Орды.

Проследивая историко-географическую и историко-археологическую линию Саблукова по изучению материальных памятников эпохи Золотой Орды, важно отметить его научный интерес к крупному золотоордынскому городу Увеку. Известный исследователям по письменным и нумизматическим первоисточникам г. Увек находился на южной окраине Саратова (правый берег Волги). В период XIII — XIV вв. этот город являлся важным торгово-ремесленным центром, чеканившим свою монету. Как известно, Х. Д. Френ в нумизматических работах обратил внимание на Увек «и дал описание нескольким монетам из данного городища» [Френ, 1840: 104 — 181].

Продолжая начинание Френа, возможно, под его влиянием Саблуков в 1846 г. составил историко-археологический очерк «Остатки древности в с. Усть-Набережном Увеке, Саратовской губернии и уезда» [Саблуков, 1882: 298 — 322]. Обосновывая актуальность продолжения изучения данного золотоордынского города, Г. С. Саблуков писал: «...Увек имеет... высший интерес, интерес археологический, научный: решить или уяснить, по возможности, некоторые географические и исторические задачи, представляющиеся в истории Золотой Орды» [Саблуков, 1882: 299]. В этом очерке раскрывается отличительная черта методики исследовательской работы востоковеда. Прежде всего понимание взаимодополняемости письменных и нумизматических источников при освещении научных проблем и в том, что в ряде случаев археологический материал надежно объясняет неточности и разногласия различных авторов. Обобщая широкий источниковедческий материал, Г. С. Саблуков писал об Увеке: «...этот город был одним из первостепенных городов Орды... как и многие лучшие города золотоордынские, он вмещал в себе одно из улусных управлений, был местопребыванием областных государственных чиновников, следовательно, должен был удерживать верх над многими другими аулами Орды и своим

политическим значением, и численностью населения, и количеством домов, и качеством их постройки» [Саблуков, 1882: 318].

Следует подчеркнуть, что Г. С. Саблуков, анализируя погребальные обряды Увекского городища, отметил существование домусульманских и мусульманских захоронений. Рассматривая могильники с. Увека, Саблуков выделил, как он писал: «...следы погребения до-татарского или, если и татарского, то относящегося к эпохе, когда татарин не был еще мохаммеданином» [Саблуков, 1882: 321]. Археологические исследования позволили Саблукову проследить интересное историческое явление. Он считал, что среди мусульманских захоронений «Увекского городища должны быть в значительном количестве выделяемы и могилы монголов-язычников, а быть может, даже и народов, предшествовавших монголам» [Саблуков, 1882: 322]. Археолог и этнограф Саблуков выявил существование языческого погребального обряда среди населения Увека.

Г. С. Саблуков, несомненно, заложил фундамент научного изучения археологического памятника. Провинциальному востоковеду принадлежит приоритет в обследовании городища Увека. Существенный вклад в процесс изучения старейшего золотоордынского города внесли исследователи из «Общества археологии, истории и этнографии» при Казанском университете и «Саратовской ученой архивной комиссии». «Увек умирает, но он видел на своих развалинах Френа, Саблукова, Кеслера, Гримма, Пономарева...» — с горечью заметил в 1913 г. один из членов Саратовской архивной комиссии [Зайковский, 1913: 197]. Появление статьи Г. С. Саблукова об Увекке на страницах «Известий общества археологии, истории и этнографии» тесным образом связано с деятельностью членов по продолжению историко-археологического обследования одного из центров Золотой Орды. Действительный член «Общества археологии, истории и этнографии» П. А. Пономарев в 1878 г. посетил Увекское городище. Итоги этой научной поездки были изложены на общем собрании членов общества и обобщены в статье, опубликованной в сборнике «Древняя и новая Россия» [Пономарев, 1879: 321 – 335]. П. А. Пономарев писал: «...Я позволю себе в заключение указать еще на одну случайную и вместе с тем важнейшую мою находку, относящуюся непосредственно к Увекке. Имея в виду ссылку г. Маурина на Г. С. Саблукова, я, по приезде в Казань, немедленно адресовался к достопочтенному ориенталисту. Оказалось, что Г. С. ... вообще занимался вопросом об Увекке и в 1846 г. составил о нем

капитальную статью... Представляя большой интерес вообще, исследование Г. С. является вполне незаменимым, так как заключает в себе описание уже несуществующих в настоящее время коллекций» [Пономарев, 1879: 335].

Публикации исследователя содержат ценные и верные историко-археологические, нумизматические и этнографические наблюдения. Имеющийся в распоряжении исследователя материал еще не давал оснований составить полное и объективное представление о прошлом Золотой Орды. Различные конкретно-исторические сюжеты развития Золотой Орды были поставлены ученым и просветителем XIX в. и получили некоторое освещение. Научную лабораторию отличали скрупулезность и аккуратность анализа письменного и археологического материала. В связи с использованием исследователем различного характера письменных источников достаточно отметить, что Саблуков в числе первых отечественных востоковедов середины XIX в. активно привлекал сведения ханских жалованных актов-ярлыков.

Статьи востоковеда, посвященные отдельным сюжетам из истории тюркоязычных народов, показывают понимание важности изучения и применения жалованных актовых источников. Как свидетельствует Г. С. Саблуков: «...ханские ярлыки... как акты царства, служат лучшими объявителями состояния сей державы» [Саблуков, 1896: 139]. Следует отметить постоянный исследовательский интерес и привлечение средневековых официальных актов тюркско-татарского происхождения. В известном «Очерке внутреннего состояния Кипчакского царства» Саблуков даже поместил в переводе ярлык Узбека, как «более замечательный пред другими слогом и содержанием и полный» [Саблуков, 1896: 139]. С полным правом можно отнести Г. С. Саблукова к числу первых русских исследователей, которые «сыграли определенную роль в зарождении и становлении ярлыковедения — самобытной и сложной области тюркологии» [Усманов, 1975: 118].

Заканчивая обзор исследовательской деятельности Г. С. Саблукова, касающейся истории средневековых тюркоязычных народов, следует особо отметить еще одну область интереса — внимание к историческому прошлому хазар и половцев. Такой интерес к народам восточноевропейских степей определился не случайно, поскольку Саблуков в целом верно представлял огромное влияние хазар и половцев на исторические судьбы Руси. Следует вспомнить публикацию двух статей

востоковеда в «Саратовских губернских ведомостях» в 1849 г.: «Очерк истории и внутреннего быта хазарской державы на Волге» и «Очерк генеалогии, географии и образа жизни половецкого народа». В основном материал статей основывался на обобщении свидетельств многочисленных, но кратких и противоречивых исторических письменных источников — русских летописей, византийских и восточных авторов.

Определяя актуальность изучения Хазарского каганата, Г. С. Саблуков писал: «История хазар, как вообще история северных и восточных народов, темна, и сведения наши об этом замечательном народе ограничиваются отрывочными известиями, переданными потомству историками мусульманскими и византийскими. Эти историки не считали хазар достойными того, чтобы представить их связное бытописание, а упоминали об них единственно при описании случаев, когда они входили в сношение с другими народами; только некоторые арабские писатели передали нам кое-что о внутреннем порядке государства» [Саблуков, 1849: 8]. Исследователь определил специфику разноязычной литературы о хазарах — скудость письменных источников и направленность сведений в сторону внешнеполитических связей. Анализируя сообщения византийских авторов Моисея Хоренского и Феофана Византийского, особенно арабских путешественников, географов, историков Ибн Фадлана (X в.), ал-Масуди (ум. ок. 956 г.), Ибн Хаукаля (X в.), ад-Димашки (конец X — начало XI в.) и Ибн ал-Асира (ум. в 1233 г.), Саблуков освещает основные вехи политической истории, касается государственного устройства, экономики и религиозных представлений хазар.

Среди кочевых народов Средневековья, обитавших на обширных просторах Юго-Восточной Европы, Саблуков интересовался половцами; свидетельство этого «Очерк генеалогии, географии и образа жизни половецкого народа» [Саблуков, 1849: № 12]. Вновь привлекая данные из русских летописей и сообщения из восточных и византийских источников, Г. С. Саблуков писал: «Народ, бывший с половины XI века и почти до половины XIII в. бичом южных русских княжеств и в наших летописях названный половцами, принадлежал вместе с печенегами, торками, берендеями к великой семье тюркского племени. У писателей византийских и европейских он известен под именем команов, сами же себя они называли Кипчак» [Саблуков, 1849]. Исследователя волнует не столько история взаимоотношения половцев с русскими княжествами, сколько вопросы внутренней поли-

тической истории половцев, кочевнического образа жизни, торговых связей и многое другое.

Научная разработка актуальных исторических тем оказала определяющее влияние на формирование востоковеда Г. С. Саблукова. Эта исследовательская практика стала важным фундаментом, который позволил продолжить исследование сложнейших проблем истории и культуры народов России и взаимодействия России и Востока.

В казанский период жизни наследие Гордия Семеновича Саблукова (1849 — 1880) будет связано в первую очередь с внушительным результатом научной работы казанской школы исламоведения XIX столетия — первым опубликованным переводом Корана с арабского оригинала на русский [Коран, 1877]<sup>10</sup>.

Скончался Г. С. Саблуков в 1880 г. и был похоронен на Арском кладбище — центральном некрополе Казани. На похоронной церемонии в прощальной речи профессор Казанского университета по кафедре богословия М. М. Зефирин (1826 — 1889) так охарактеризовал нравственный облик усопшего: «Строгий к себе, он был снисходителен к другим. Ему была совершенно чужда обычная слабость людей — судить и рядить других... Скромность его простиралась до застенчивости. В его обычном смирении чуялась редкая высота души» [Корсаков, 1904: 13].

Незадолго до ухода Г. С. Саблукова из жизни, в 1877 г. увидел свет выполненный им с оригинала перевод Корана. Казань того времени представляла собой официальный имперский центр, где конструировалась идеология православного миссионерства и где на открытом в 1854 г. миссионерском «противомусульманском» отделении Казанской духовной академии интенсивно изучались история и идейные основы ислама<sup>11</sup>. Перевод Корана Г. С. Саблуковым был призван соответствовать конкретной, сугобо утилитарной задаче — служить серьезным подспорьем в осуществлении действенной православной проповеднической деятельности в мусульманской среде. Здесь следует подчеркнуть, что, хотя миссионерский, критический и духовно-назидательный запал не миновал исламоведческих штудий Г. С. Саблукова, его посвященные исламу труды намного превзошли «изыскания» ряда других исламоведов-миссионеров

<sup>10</sup> О Коране в фокусе российского исламоведения см.: [Кириллина, Мейер, 2015].

<sup>11</sup> О казанском миссионерском исламоведении см.: [Валеев Р. М., 1998: 198 — 215].

с их основным принципом подбора сомнительных исторических «фактов» и грубо-тенденциозных толкований» [Валеев, 1993: 60].

В исламоведческом наследии Г. С. Саблукова присутствуют несколько связанных с Кораном трудов. Вслед за приложениями к переводу, вошедшими в издание Корана 1877 г., в 1879 г. была опубликована их вторая часть<sup>12</sup>, представляющая собой развернутый предметный указатель к священной книге ислама, который в плане полноты заявленных тем и удобства пользования не имел аналогов в Европе конца XIX в. Содержание указателя отражает предпосланный ему подзаголовок: «Указание содержащихся в Коране имен исторических, географических, этнографических; слов, выражающих понятия в учении религии; слов, указывающих предметы физического мира». В 1884 г., уже после кончины Г. С. Саблукова были напечатаны его «Сведения о Коране, законоположительной книге мохаммеданского вероучения»<sup>13</sup> — обзорный труд о Коране, названный выдающимся отечественным востоковедом А. Е. Крымским (1871 — 1942) «эрудитной книгой» [Крымский, 1911: 160].

Показательно, что Г. С. Саблуков целенаправленно ограничивался мусульманской литературой по исследуемой тематике. Тем обстоятельством, что ученый избегал обращаться к современным ему европейским трудам исламоведческого круга, И. Ю. Крачковский объясняет то, что, при всей полезности его корановедческих исследований, они вскоре безнадежно устарели [Крачковский, 1955 (2), 223 — 224]. Отечественный арабист Е. А. Резван, делая упор на «миссионерской заданности коранических штудий Г. С. Саблукова», предполагает, что именно духовный микроклимат казанской школы predetermined «трагедию всей жизни» ученого. По его суждению, «превращение талантливого востоковеда, археолога и историка в востоковеда-миссионера не могло не сказаться на направленности его научных работ и на их качестве» [Резван, 2001: 415].

Если исламоведческие работы Г. С. Саблукова быстро перекочевали на библиотечные полки с невостребованной литературой, то ситуация с переводом Корана, над которым ученый упорно работал несколько десятилетий, сложилась по-иному.

<sup>12</sup> Саблуков Г. С. Приложения к переводу Корана Гордия Саблукова. Вып. 1 (приложение первое). Казань: Университетская типография, 1879. (2-е издание — 1898 г.).

<sup>13</sup> Саблуков Г. С. Сведения о Коране, законоположительной книге мохаммеданского вероучения. Казань: Университетская типография, 1884.

Именно благодаря переводу священной книги мусульман Г. С. Саблуков получил широкую известность и по праву вошел в историю российского востоковедения, позволив отечественным учёным «расширить, а в дальнейшем качественно углубить разработку проблем исламоведения» [Валеев, 1993: 63].

Одновременно с Г. С. Саблуковым над переводом Корана с арабского на русский трудился генерал Д. Н. Богуславский (1826 – 1893), драгоман российского посольства в Стамбуле (1862 – 1870 гг.). Однако судьба распорядилась таким образом, что этот завершённый в 1871 г. перевод, рукопись которого в свое время получила позитивные оценки корифеев отечественной арабистики В. Р. Розена и И. Ю. Крачковского, надолго канул в безвестность и обрел своих издателей только на рубеже XX – XXI столетий<sup>14</sup>. Как отмечает азербайджанский исламовед, переводчик Корана на русский язык Э. Р. Кулиев, возможно, Д. Н. Богуславский отказался издавать свой труд по причине появления перевода Г. С. Саблукова [Кулиев, 2011: 342]. В то же время переводу Г. С. Саблукова была уготована долгая жизнь. При этом палитра его оценок была достаточно широкой, и они корректировались неумолимым временем.

Напечатанный перевод был с воодушевлением встречен коллегами Г. С. Саблукова — представителями миссионерского востоковедения, в том числе профессором Казанской духовной академии протоиреем Е. А. Маловым (1835 – 1918). Подытоживая свою пространную рецензию, он писал: «Думаю, что все интересующиеся мусульманской литературой и историей Востока будут благодарны Г. С. Саблукову за такой точный и вместе с тем чисто ясный русский перевод Корана» [Малов Е. А., 1878: 352]. В столь же хвалебном ключе в самом начале XX в. высказывался о переводе ученик Г. С. Саблукова, востоковед и этнограф Н. П. Остроумов (1846 – 1930). По его словам, Г. С. Саблуков «сумел удержать в своем переводе дух и буквальный смысл арабского подлинника» [Остроумов, 1901 – 1903: 23].

Положительно оценивали перевод Г. С. Саблукова выдающиеся представители научного востоковедного сообщества, мнение которых было исключительно весомо в академическом сообществе, — В. Р. Розен и В. В. Бартольд (1869 – 1930). Согласно суждению В. Р. Розена, «перевод Г. Саблукова весьма хорош, хотя,

<sup>14</sup> Детали см.: Густерин П. В. Об издании Корана в переводе Д. Н. Богуславского. Портал «Дзен», 2023. URL: <https://dzen.ru/a/ZFSNoXdP7-W01YAAJ> (дата обращения: 08.03.2024).

конечно, в отдельных случаях не совсем безупречен, [это] вполне понятно и извинительно, так как вполне безукоризненный перевод Корана едва ли вообще возможен без очень обширного комментария» [цит. по: Крачковский, 1945: 296]. В. В. Бартольд регулярно обращался к переводу Г. С. Саблукова, подчеркивая, что он «отличается большей точностью» по сравнению с переводом К. Николаева, сделанного с франкоязычной версии Альбина де Биберштейна-Казимирского, «хотя и не свободен от ошибок» [Бартольд, 2002: 138]. Напротив, А. Е. Крымский на заре XX в. достаточно резко высказался о переводе Г. С. Саблукова: «Саблуков старается быть мертвенно-буквальным, так что во многих местах и понять его нельзя, если не смотреть одновременно в арабский оригинал; кроме того, в переводе... есть изрядное количество несомненных ошибок» [Крымский, 1904: 144].

Подводя итог по прошествии более 60 лет с момента первого издания перевода Г. С. Саблукова, И. Ю. Крачковский заключил, что «испытание временем он уже выдержал» [Крачковский, 1955 (2): 223]. До публикации перевода Корана И. Ю. Крачковского в 1963 г. перевод Г. С. Саблукова удовлетворял «нужды науки и разнообразные запросы русского общества» [Грязневич, 1984: 80].

Однако со временем к переводу Г. С. Саблукова накопились претензии, которые суммировали в предисловии к изданию перевода И. Ю. Крачковского П. А. Грязневич и В. И. Беляев. «Для неспециалиста, — подчеркивали авторы “Предисловия”, — местами он был трудно читаем из-за особенностей русского языка и перевода, перегруженного архаизмами, и зачастую из-за темноты выражений, не позволявшей добраться до обычного смысла; последнее заставляло даже ставить вопрос, понимал ли сам переводчик то, что он хотел передать в переводе» [Грязневич, Беляев, 1963: 5]. Они акцентировали внимание не только на перенасыщенности перевода устаревшей лексикой, но и на его многочисленных смысловых неточностях, делавших его «весьма далеким от адекватности», злоупотреблении «специфическими выражениями, присущими христианской литературе», что у неподготовленного читателя могло «создать искаженное представление об идейном содержании этого памятника», и, наконец, на слепом следовании комментариям мусульманских экзегетов, распространенным среди мусульман-татар [Грязневич, Беляев, 1963: 5–6].

Последнюю мысль подхватил Е. А. Резван. «Если говорить о русских переводах, — читаем в его книге “Коран и его



мир», — то труд Г. С. Саблукова был основан на сочинениях, популярных в татарской среде. ...Такой подход диктовался во многом практическими потребностями и запросами эпохи. Перевод Г. С. Саблукова возник из необходимости иметь адекватное представление о “татарском исламе”, что было исключительно важно для успеха миссионерской деятельности» [Резван, 2001: 416; Резван, 2014: 280]. Детерминированность перевода Корана задействованными в его процессе *тафсирами*<sup>15</sup> не следует, однако, считать недостатком, поскольку переводчик неминуемо зависит от собственных исследовательских пристрастий и избранного им массива опорных источников. Этот тезис ярко иллюстрирует, к примеру, перевод Д. Н. Богуславского [Коран, 2001], ориентировавшегося на поздние турецкие комментарии в попытке воспроизвести понимание священной книги ислама в Османской Турции, или ставший важным шагом в российском корановедении конца XX в. перевод М.-Н. О. Османова [Коран, 1995], основанный на многочисленных, по большей части персидских трудах по коранической экзегетике. Следует признать, что переводу Корана Г. С. Саблукова присущи как погрешности, так и безусловные достоинства, к числу которых относится его художественная выразительность, благозвучность и экспрессивность.

По прошествии почти полутора столетий с момента публикации перевод Корана профессора Г. С. Саблукова широко распространен среди русскоязычных читателей и продолжает переиздаваться массовыми тиражами, успешно конкурируя с более свежими переводами.

В истории российской ориенталистики, исламоведения и корановедения он, будучи этапной работой, стал «значительным событием своего времени» [Грязневич, Беляев, 1963: 5]. Г. С. Саблуков, которого тесно общавшиеся с ним татарские шакирды ласково называли «Гордей-бабай»<sup>16</sup> и за основательные познания в исламе величали *муджтахидом*<sup>17</sup>, своим переводом Корана, безусловно, способствовал углублению научных основ отечественного корановедения. После того как к нему получило доступ академическое сообщество, ключевыми ракурсами при изучении российскими исламоведами Корана стали различные аспекты анализа кора-

<sup>15</sup> *Тафсир* — толкование Корана.

<sup>16</sup> *Бабай* — дедушка (дословно с башкирского и татарского).

<sup>17</sup> *Муджтахид* — мусульманский авторитетный богослов-правовед, достигший совершенства в знании религии и толковании вопросов шариата.

нического текста как основополагающего источника мусульманского вероучения, как религиозно-законодательного памятника, как памятника арабской словесности и культуры и как исторического источника непреходящей ценности.

Наша статья посвящена, с огромной благодарностью, выдающемуся академику-востоковеду М. Б. Пиотровскому в связи с двумя юбилеями, значимыми для прошлой и современной российской науки о Востоке, — Г. С. Саблукова и М. Б. Пиотровского.

Для нас, современников, имя и наследие академика М. Б. Пиотровского — выдающегося деятеля науки и культуры России, имеет исключительное значение и гуманистическую ценность. Особенно его востоковедческое наследие олицетворяет преемственность лучших научных и просветительских традиций отечественной науки о Востоке, истории, культуры восточных цивилизаций.

### Архивы

1. Государственный архив Саратовской области. Д. 176.
2. Государственный архив Саратовской области. Д. 1614.
3. Государственный архив Саратовской области. Д. 1672.
4. Отдел рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского федерального университета. Д. 1509.
5. Отдел рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского федерального университета. Д. 1460.
6. Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 778. Оп. 2. Д. 277.

### Литература

1. Бартольд В. В. Ислам. *Бартольд В. В. Работы по истории ислама и Арабского халифата*. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2002. С. 81 — 139.
2. Валеев Р. М. *Из истории казанского востоковедения середины — второй половины XIX в.: Гордий Семенович Саблуков — тюрколог и исламовед*. Казань: Изд-во «Kazan — Казань», 1993.
3. Валеев Р. М. *Казанское востоковедение: истоки и развитие (XIX в. — 20-е гг. XX в.)*. Казань: Изд-во Казанского государственного университета, 1998.
4. Григорьев В. В. О местоположении Сарая, столицы Золотой Орды. *Россия и Азия: Сборник исследований и статей по истории, этнографии и географии, написанных в разное время В. В. Григорьевым ориенталистом*. СПб., 1876. С. 259 — 321.

5. Грязневич П. А. Коран в России (изучение, переводы и издания). *Ислам: религия, общество, государство*. М.: Наука, 1984. С. 76 — 82.
6. Грязневич П. А., Беляев В. А. Предисловие. *Коран. Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского*. М.: Изд-во восточной литературы, 1963. С. 3 — 12.
7. Зайковский Б. К открытию в Саратовской губернии стоянок и городищ медного века. *Труды Саратовской ученой архивной комиссии*. Саратов, 1913. Вып. 30. С. 187 — 207.
8. Знаменский П. *История Казанской духовной академии*. Вып. 2. Казань, 1892. 592 с.
9. Кириллина С. А., Мейер М. С. Священная книга мусульман: Коран в трудах отечественных исламоведов. *Исторический вестник*. 2015. Т. 11. № 158. С. 256 — 291.
10. Кононов А. Н. Ленинградское отделение Института востоковедения в АН СССР. *Народы Азии и Африки*. 1979. № 1. С. 146 — 157.
11. Кононов А. Н. Некоторые вопросы изучения истории отечественного востоковедения. *Доклады делегации СССР на XXV Международном конгрессе востоковедов*. М.: Изд-во Восточной литературы, 1960. 31 с.
12. *Коран, законодательная книга мохаммеданского вероучения. Перевод и приложения к Переводу Гордия Саблукова*. Казань: Типография Императорского Университета, 1877.
13. *Коран. Пер. и коммент. М.-Н. О. Османова*. М.: Ладомир; Восточная литература, 1995. 582 с.
14. *Коран. Пер. с араб. яз., коммент. и примеч. выполнены Д. Н. Богуславским*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2001.
15. Корсаков В. Саблуков Гордий Семенович. *Русский биографический словарь: в 25 т.* Под ред. А. А. Половцова. Т. 18. СПб.: Типография В. Демакова, 1904. С. 11 — 13.
16. Крачковский И. Ю. Над арабскими рукописями: Листки воспоминаний о книгах и людях (1945). *Крачковский И. Ю. Избр. соч.: в 6 т.* М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. Т. 1. С. 11 — 148.
17. Крачковский И. Ю. Перевод Корана Д. Н. Богуславского. *Советское востоковедение*. 1945. № 3.
18. Крачковский И. Ю. Чернышевский и ориенталист Г. С. Саблуков. *Крачковский И. Ю. Избр. соч.: в 6 т.* М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. Т. 1. С. 213 — 224.
19. Крымский А. Е. *История арабов и арабской литературы, светской и духовной (Корана, фикха, сунны и пр.)*. Ч. 1. М.: Лазаревский институт восточных языков, 1911.
20. Крымский А. Е. *История мусульманства. Самостоятельные очерки, обработки и дополненные переводы из Дози и Гольдциэра*. Ч. I — II. Изд. 2-е, значительно измененное и дополненное. М.: Типография Варвары Гатцук, 1904. 343 с.
21. Кулиев Э. Р. *Корановедение*. М.: Изд-во Московского исламского университета, 2011. 522 с.
22. [Малов Е. А.]. Я. Б. (псевдоним). О переводе Корана Гордия Саблукова. *Православный собеседник*. 1878. Ч. 1.

23. *Описание рукописей Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского. Вып. 4. (Археология, этнография и нумизматика).* Казань, 1959.
24. Остроумов Н. П. *Коран и прогресс. По поводу умственного пробуждения современных российских мусульман.* Ташкент: Типография штаба Туркестанского военного округа, 1901 – 1903. 248 с.
25. Пономарев П. А. На развалинах города Увека, близ Саратова. *Древняя и новая Россия.* Т. 1. СПб., 1879. С. 321 – 335.
26. Резван Е. А. *Введение в коранистику.* Казань: Изд-во Казанского университета, 2014.
27. Резван Е. А. *Коран и его мир.* СПб.: Петербургское востоковедение, 2001.
28. Саблуков Г. С. Исследование о месте Сарая, столицы Кипчакской Орды. *Ученые записки Казанского университета.* 1842. Т. 2. С. 55 – 76.
29. Саблуков Г. С. *Коран, законодательная книга мохаммеданского вероучения.* Перевод и приложения к Переводу Гордия Саблукова. Казань: Типография Императорского университета, 1877.
30. Саблуков Г. С. Монеты Золотой Орды. *Саратовские губернские ведомости.* 1844. № 2.
31. Саблуков Г. С. Остатки древности в с. Усть-Набережном Увеке Саратовской губернии и уезда. Археологический очерк. *Известия общества археологии, истории и этнографии.* Казань. 1882. Т. 3. С. 298 – 322.
32. Саблуков Г. С. Очерк внутреннего состояния Кипчакского царства. *Известия общества археологии, истории и этнографии.* Казань. 1896. Т. 13. Вып. 3. С. 89 – 146.
33. Саблуков Г. С. Очерк генеалогии, географии и образа жизни половецкого народа. *Саратовские губернские ведомости.* 1849. № 12.
34. Саблуков Г. С. Очерк истории и внутреннего быта хазарской державы на Волге. *Саратовские губернские ведомости.* 1849. № 8 – 9.
35. Саблуков Г. С. Приложения к переводу Корана Гордия Саблукова. Вып. 1 (приложение первое). Казань: Университетская типография, 1879. (2-е изд. — 1898 г.)
36. Саблуков Г. С. Сведения о Коране, законоположительной книге мохаммеданского вероучения. Казань: Университетская типография, 1884.
37. Савельев П. С. *О жизни и ученых трудах Френа.* СПб., 1855.
38. Усманов М. А. Официальные акты ханств Восточной Европы XIV – XVI вв. *Археографический ежегодник за 1974 г.* М.: Наука, 1975. С. 118 – 134.
39. Френ Х. Д. О бывшем монгольском городе Уек в южной стороне от Саратова в переводе Д. Языкова. *Труды Российской Академии.* Ч. 3. СПб.: Тип. имп. АН, 1840. С. 103 – 125.
40. Чернышевская Н. М. *Летопись жизни и деятельности Н. Г. Чернышевского.* М.: Изд-во худож. литер., 1953. 677 с.
41. Чернышевская Н. М. *Н. Г. Чернышевский и Саратов.* Саратов: Приволж. кн. изд-во, 1978. 190 с.
42. Чернышевский Н. Г. Дневники. *Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч.: в 16 т.* М.: Изд-во худож. литер., 1939. Т. 1. С. 29 – 563.
43. Чернышевский Н. Г. Письма 1838 – 1876 годов. *Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч.: в 16 т.* М.: Изд-во худож. литер., 1949. Т. 14. С. 5 – 718.

## Archives

1. Department of manuscripts and rare books of the Scientific Library. N. I. Lobachevsky Kazan Federal University. D. 1509. (In Russian).
2. Department of manuscripts and rare books of the Scientific Library. N. I. Lobachevsky Kazan Federal University. D. 1460. (In Russian).
3. State Archive of the Saratov Region. D. 1614. (In Russian).
4. State Archive of the Saratov Region. D. 1672. (In Russian).
5. State Archive of the Saratov Region. D. 176. (In Russian).
6. St Petersburg branch of the Archive of the Russian Academy of Sciences. F. 778. Op. 2. D. 277. (In Russian).

## References

1. Bartold V. V. *Islam. Bartold V. V. Works on the History of Islam and the Arab Caliphate*. Moscow: Publ. House «Vostochnaya literatura», 2002. P. 81 – 139. (In Russian).
2. Chernyshevskaya N. M. *Chronicle of the life and work of N. G. Chernyshevsky*. Moscow: Izd-vo hudozh. liter., 1953. 677 p. (In Russian).
3. Chernyshevskaya N. M. *N. G. Chernyshevsky and Saratov*. Saratov: *Privoljskiy Publishing House*, 1978. 190 p. (In Russian).
4. Chernyshevsky N. G. *Diaries. Complete set of works*: In 16 vol. Moscow: Izd-vo xudozh. liter., 1939. Vol. 1. P. 29 – 563. (In Russian).
5. Chernyshevsky N. G. *Letters 1838 – 1876. Complete set of works*: In 16 vol. Moscow: Izd-vo xudozh. liter., 1949. Vol. 14. P. 5 – 718. (In Russian).
6. *Description of the manuscripts of the Scientific Library named after N. I. Lobachevsky. Issue 4. (Archaeology, ethnography and numismatics)*. Kazan, 1959. (In Russian).
7. Frähn H. D. About the former Mongolian city of Ukek in the south side of Saratov translated by D. Yazykov. *Proceedings of the Russian Academy*. Pt. 3. St Petersburg: Tip. imp. AN, 1840. P. 103 – 125. (In Russian).
8. Grigoriev V. V. On the location of Sarai, the capital of the Golden Horde. *Russia and Asia: A collection of studies and articles on history, ethnography and geography, written at different times by orientalist V. V. Grigoriev*. St Petersburg, 1876. P. 259 – 321. (In Russian).
9. Gryaznevich P. A. *Koran in Russia (study, translations and publications). Islam: religion, society, state*. Moscow: Nauka, 1984. P. 76 – 82. (In Russian).
10. Gryaznevich P. A., Belyaev V. A. Preface. *Koran. Translation and commentaries by I. Yu. Krachkovsky*. Moscow: Publ. House «Vostochnaya literatura», 1963. P. 3 – 12. (In Russian).
11. Kirillina S. A., Meyer M. S. The Holy Book of Muslims: The Koran in the works of Russian Islamic Scholars. *Historical bulletin*. 2015. Vol. 11. No. 158. P. 256 – 291. (In Russian).
12. Kononov A. N. Leningrad branch of the Institute of Oriental Studies in the USSR Academy of Sciences. *Narody Azii i Afriki*. 1979. № 1. P. 146 – 157. (In Russian).

13. Kononov A. N. Some issues of studying the history of Oriental Studies in Russia. *Papers of the USSR delegation at the XXV International Congress of Orientalists*. Moscow: Publishing House East. lit., 1960. 31 p. (In Russian).
14. Korsakov V. Sablukov Gordy Semenovich. *Russian Biographical Dictionary*. In 25 vols. Ed. A. A. Polovtsova. Vol. 18. St Petersburg: Tipografiya V. Demakova, 1904. P. 11 – 13. (In Russian).
15. Krachkovsky I. Y. Translation of the Koran by D. N. Boguslavsky. *Soviet Oriental Studies*. 1945. № 3. (In Russian).
16. Krachkovsky I. Yu. Chernyshevsky and orientalist G.S. Sablukov. *Selected works: in 6 vols*. Moscow; St Petersburg: Izd-vo AN SSSR, 1955. Vol. 1. P. 213 – 224. (In Russian).
17. Krachkovsky I. Yu. Over Arabic manuscripts: Memoirs about books and people (1945). *Selected works: in 6 vols*. Moscow; St Petersburg: Izd-vo AN SSSR, 1955. Vol. 1. P. 11 – 148. (In Russian).
18. Krymskiy A. *History of Muslims. Independent essays, treatments and supplemented translations from Dozy and Goldzier*. Pt. I – II. 2nd ed., significantly modified and supplemented. Moscow: Tipografiya Varvary Gatzuk, 1904. 343 p. (In Russian).
19. Krymskiy A. E. *The history of the Arabs and Arabic literature, secular and spiritual (Koran, Fakh, Sunnah, etc.)*. Part 1. Moscow: Lazarev Institute of Oriental Languages, 1911. (In Russian).
20. Kuliev E. R. *Qur'anic Studies*. Moscow: Izd-vo Moskovskogo islamskogo universiteta, 2011. 522 p. (In Russian).
21. [Malov E. A.]. Ya. B. (pseudonym). About the translation of the Koran by Gordiy Sablukov. *Orthodox interlocutor*. 1878. Part 1. (In Russian).
22. Ostroumov N. P. *Qur'an and progress. Regarding the mental awakening of modern Russian Muslims*. Tashkent: Tipografiya shtaba Turkestanakogo voennogo okruga, 1901 – 1903. 248 p. (In Russian).
23. Ponomarev P. A. About the ruins of the city of Uvek, near Saratov. *Ancient and new Russia*. Vol. 1. St Petersburg, 1879. P. 321 – 335. (In Russian).
24. *Quran. Translation and commentaries by M.-N. O. Osmanov*. Moscow: Ladomir; Vostochnaya literature, 1995. 582 p. (In Russian).
25. Rezvan E. A. *Introduction to the Qur'anic Studies*. Kazan: Izd-vo Kazanskogo universiteta, 2014. 408 pp. (In Russian).
26. Rezvan E. A. *Qur'an and its world*. St Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2001. 601 p. (In Russian).
27. Sablukov G. S. *Appendices to the translation of the Koran by Gordiy Sablukov*. Issue 1 (Appendix one). Kazan: Universitetskaya tipografiya, 1879. (2nd edition — 1898). (In Russian).
28. Sablukov G. S. Coins of the Golden Horde. *Saratov Provincial Gazette*. 1844. № 2. (In Russian).
29. Sablukov G. S. Essay on the genealogy, geography and lifestyle of the Polovtsy people. *Saratov Provincial Gazette*. 1849. № 12. (In Russian).
30. Sablukov G. S. Essay on the history and internal life of the Khazar state on the Volga. *Saratov Provincial Gazette*. 1849. № 8 – 9. (In Russian).

31. Sablukov G. S. Essay on the internal situation in the Kipchak kingdom. *News of the Society of Archeology, History and Ethnography*. Kazan, 1896. Vol. 13. No. 3. P. 89 — 146. (In Russian).
32. Sablukov G. S. *Information about the Koran, the legislative book of the Mohammedan creed*. Kazan: Universitetskaya tipografiya, 1884. (In Russian).
33. Sablukov G. S. Remains of antiquities in the village of Ust-Naberezhnoy Uvek of the Saratov province. An archaeological essay. *News of the Society of Archeology, History and Ethnography*. Kazan, 1882. Vol. 3. P. 298 — 322. (In Russian).
34. Sablukov G. S. Searching the place of Saray, the capital of the Kipchak Horde. *Scholarly notes of Kazan University*. 1842. Vol. 2. P. 55 — 76. (In Russian).
35. Sablukov G. S. *The Koran, a legislative book of the Mohammedan creed. Translation and appendices to the Translation by Gordiy Sablukov*. Kazan: Tipografiya Imperatorskogo Universiteta, 1877. (In Russian).
36. Savelyev P. S. *On the life and scholarly writings of Fren*. St Petersburg, 1855. 82 p. (In Russian).
37. *The Koran. Translated from Arabic, with commentaries and notes, by D. N. Boguslavsky*. Istanbul: Çağrı Yayinlari, 2001. (In Russian).
38. The Quran, the legislative book of the Mohammedan creed. Translation and appendices to the Translation by Gordiy Sablukov. Kazan: Tipografiya Imperatorskogo Universiteta, 1877. (In Russian).
39. Usmanov M. A. Official acts of the khanates of Eastern Europe of the XIV — XVI centuries. *Archaeographic yearbook for 1974*. Moscow: Nauka, 1975. P. 118 — 134. (In Russian).
40. Valeev R. M. *From the history of Kazan Oriental studies in the middle — second half of the XIX century: Gordiy Semyonovich Sablukov — Turkologist and Islamic scholar*. Kazan: Publishing house “Kazan — Казань”, 1993.
41. Valeev R. M. *Kazan Oriental Studies: origins and development (XIX — 20s of the XX century)*. Kazan: Izd-vo Kazanskogo gosudarstvennogo universiteta, 1998. (In Russian).
42. Zaikovskiy B. On the finding of sites and settlements of the Copper Age in the Saratov province. *Proceedings of the Saratov Scientific Archival Commission*. Saratov, 1913. No. 30. P. 187 — 207. (In Russian).
43. Znamensky P. *History of the Kazan Theological Academy*. Iss. 2. Kazan, 1892. 592 p. (In Russian).

## Информация об авторах

**Рамиль Миргасимович Валеев** — доктор исторических наук, профессор, кафедра китаеведения и азиатско-тихоокеанских исследований, Институт международных отношений, истории и востоковедения, Казанский (Приволжский) федеральный университет.

Российская Федерация, 420008, Казань, Кремлевская наб., 18.

E-mail: Ramil.Valeev@kpfu.ru

**Валеев Рафаэль Миргасимович** — доктор исторических наук, профессор, вице-президент ИКОМОС России, заместитель директора по научной деятельности, Институт международных отношений, истории и востоковедения, Казанский (Приволжский) федеральный университет.

Российская Федерация, 420008, Казань, Кремлевская наб., 18.

E-mail: valeev\_rm@inbox.ru

**Валеева Роза Закариевна** — кандидат педагогических наук, доцент, заведующая кафедрой иностранных языков в профессиональной коммуникации, декан факультета лингвистики и межкультурной коммуникации, Казанский инновационный университет им. В. Г. Тимирязова.

Российская Федерация, 420111, Казань, ул. Московская, 42

E-mail: valroz@inbox.ru

**Кириллина Светлана Алексеевна** — доктор исторических наук, профессор, заведующая кафедрой истории стран Ближнего и Среднего Востока, Институт стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова.

Российская Федерация, 119991, Москва, Ленинские горы, 1.

E-mail: kirillina@iaas.msu.ru

## Author's Information

**Ramil M. Valeev** — Dr Habil in History, Professor, Department of Chinese and Asia-Pacific Studies, Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia.

E-mail: Ramil.Valeev@kpfu.ru

**Rafael M. Valeev** — Dr Habil in History, Professor, Vice-President of the National Council of ICOMOS, Deputy Director for Scientific Activities, Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia.

E-mail: valeev\_rm@inbox.ru

**Roza Z. Valeeva** — PhD in Pedagogy, Associate Professor, Dean, Faculty of Linguistics and International Communication, Kazan Innovative University, Kazan, Russia.

E-mail: valroz@inbox.ru

**Svetlana A. Kirillina** — Dr Habil in History, Professor, Head of the Department of Middle and Near East History, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia.

E-mail: kirillina@iaas.msu.ru







*И. В. Зайцев*

*(Институт Востоковедения  
РАН, Музей Востока)*

## **Абу-ш-Шараф Хусайн б. Мухаммад б. ‘Умар б. ал-Кирмани ас-Са‘ати ал-Булгари (ум. в 1858 г.): татарский ученый, каллиграф и книголюб в Бухаре**

(Материал к будущему словарю исламской книжности  
и книжников России)<sup>1</sup>

**Аннотация.** Статья посвящена бухарскому автору и библиофилу первой пол. XIX в. по имени Абу-ш-Шараф Мухаммад Хусайн б. Абу Умар ал-Булгари. Уроженец Каргалы, предки которого происходили из Касимова, он прибыл в Бухару в 1815 г., проживал в гузаре Хуллабафан, собрал большую библиотеку, был вхож ко двору и занимался литературными и научными трудами в обществе Хусайна, сына эмира Хайдара, вращаясь среди столичных писателей и ученых. Скончался в пятницу, 3 шабана 1274 / 19 марта 1858 г. Предпринята попытка воссоздать его научное, литературное и рукописное наследие по манускриптам его библиотеки, сохранившимся в Узбекистане, Таджикистане и России (Москва, Санкт-Петербург, Казань). (Библиогр. 14 назв.)

**Ключевые слова:** исламская книжность, арабские и персидские рукописи, Бухара, ислам в России.

<sup>1</sup> Статья написана в рамках проекта РНФ № 22 – 18 – 00295 «Электронная библиотека арабографичных рукописей из архивных, библиотечных, музейных и частных собраний России».

*Ilya V. Zaytsev*

*(Institute of Oriental Studies of the Russian Academy  
of Sciences, Museum of Oriental Art, Moscow, Russia)*

**Abu-l-Sharaf Husayn b. Muhammad b. 'Umar b.  
al-Kirmanī as-Sa'atī al-Bulgari (d. 1858):  
Tatar scholar, calligrapher and bibliophile in Bukhara**

(An Assay for the future Dictionary of Islamic book culture  
in Russia)

**Summary.** The article is devoted to the prolific Bukharan author, calligrapher and bibliophile of the XIX century — Abu-l-Sharaf Muhammad Husayn b. Abu Umar al-Bulgari. A native of Kargala, whose ancestors came from Kasimov, he arrived in Bukhara in 1815, lived in Khullabafan quarter, collected a large library, was admitted to the court and engaged in literary and scholarly works in the circle of Husayn, the son of Emir Haidar. He died on Friday 3 Shaban 1274 / 19 March 1858. An attempt has been made to reconstruct his scholarly and literary heritage from manuscripts preserved in Uzbekistan, Tajikistan and Russia (Moscow, St Petersburg, Kazan). (Refs 14.)

**Keywords:** Islamic Book Culture, Manuscripts in Arabic and Persian Languages, Bukhara, Islam in Russia.

**Б**ухара на протяжении столетий была для российских мусульман точкой притяжения. Можно только перечислить имена таких титанов как Габденнасыр Курсави, Габдрахим Утыз-Имяни, Шихабутдин Марджани, чтобы понять, какое влияние оказывал этот древний центр исламской науки и образования на мусульман внутренней части империи. Сотни шакирдов учились в Бухаре и, возвращаясь на Родину, несли в родные места знания и книги<sup>2</sup>.

Однако совершенно очевидно, что имело место и обратное влияние: некоторые из талантливых уроженцев Волго-Уралья навсегда потом связывали свою жизнь с «Куполом Ислама», пополняя ряды бухарских ученых и улемов. Е. К. Мейендорф, побывавший в Бухаре в конце 1820 — начале 1821 г., отмечал, что среди 3000 русских подданных татар в Бухаре

---

<sup>2</sup> См. подробнее: [Frank, 2012].

около 300 человек занимаются изучением религии [Мейендорф, 1975: 97]. Эта статья посвящена одному из российских выходцев — бухарскому автору и библиофилу по имени Абу-ш-Шараф Мухаммад Хусайн б. Абу Умар ал-Булгари. В фонде Института востоковедения АН Республики Узбекистан имеется свыше десятка рукописей, переписанных им, а также содержащих его труды. В послесловиях и глоссах к этим манускриптам Абу-ш-Шараф Мухаммад Хусайн отмечал, что прибыл в Бухару в 1815 г. и безвыездно жил там в течение трех десятилетий, что в период правления бухарского эмира Насраллы (1826 — 1860) он был вхож ко двору эмира и занимался литературной и научной деятельностью в обществе Хусейна, сына эмира Хайдара (1800 — 1826). Круг интересов ал-Булгари был необычайно широк. Среди его рукописей в собрании АН Узбекистана сочинения по суфизму, поэзии, медицине, астрологии, биографии и справочники на арабском, персидском и тюркских языках [Вильданова, 1997: 98]. Попробуем рассказать об этом человеке и его трудах на поприще исламской науки и персидской литературы подробнее.

Много любопытного и важного об ал-Булгари сообщает Шигабутдин Марджани, хорошо знавший его лично.

Абу-ш-Шараф Хусайн б. Мухаммад б. ‘Умар б. ал-Кирмани Мунир ад-дин, известный как ас-Са‘ати, да помилует его Аллах... Происходил он из крепости Кирман<sup>3</sup>. Кто-то из его предков переехал в Са‘идийю Каргали... и там обосновался...

Он учился читать и писать, приобретал знания. У него был хороший почерк, он знал различные виды почерков и сам придумывал новые их разновидности. Он много читал, собрал множество книг по всем наукам и ценные рукописи, а на полях каждой из них записывал свои замечания. Он разбирался в искусстве письма и достиг в нем успехов, несмотря на то, что подобные ему и не ценили это искусство. Он получил иджазу на чтение от самого шейха Вали ад-дина ал-Багдади, который прислал ее ему из Каргали в Бухару. Ас-Са‘ати поселился в Бухаре, учился там, и там у него родились дети. Со своими детьми и с другими людьми он говорил только по-персидски и только крайне редко, по необходимости отказывался от этого. На этом языке он говорил как перс и даже лучше. Не было равных ему в знании обычаев и традиций жителей Бухары. Он имел иджазу от шейха хаджи Сайф ад-дина ал-Ламгани ал-Бша-

<sup>3</sup> То есть из Касимова.

вари<sup>4</sup>, который написал ее ему, проезжая через Бухару по пути в хаджж в 1231/1815 – 16 году по предложению 'Абд ал-'Азиза б. 'Абд ал-Гани.

Он занимался историей, преданиями о днях [битвах] арабов. Был в одно время имамом в мечети торговцев благовониями и других мечетях Бухары. Он не был ни мударрисом, ни хатибом, ни судьей или муфтием, несмотря на свою близость к эмиру Насраллаху. Доходило до того, что как-то он сам написал указ о назначении себя имамом одной мечети и вручил его эмиру, проезжавшему по улице. Эмир подписал его и поставил печать, не сходя с коня. Он, бывало, здоровался за руку с едущим верхом сыном эмира Шарафад-дином, еще юношей.

Он обладал большими способностями к преподаванию, сочинял стихи на арабском, тюркском и персидском языках. Мы, будучи в Бухаре, часто одалживали у него редкие книги и многое извлекли из них. Также поступали и наши друзья после нас. Он написал ряд книг, в том числе «Марсад ат-гасаниф ила улуп сунуф ат-тавалиф», которая подобна «Кашф аз-зунун...», «Китаб ма'акид ал-марджан мухтасар масанид ан-ну'ман».

Он учился чтению Корана у Вали ад-дина ал-Багдади, учился также у 'Абд ар-Рахмана ал-Каргали, а потом в Бухаре у 'Абд ал-'Азиза б. 'Абд ал-Гани ал-Бухари... [Марджани, 2022: 325 – 326].

Скончался ал-Булгари в пятницу 3 шабана 1274 /19 марта 1858 г. в Бухаре и был похоронен вблизи могилы, которую связывали с шейхом Хасаном ал-Булгари (ум. в 698/1298 – 99 гг. в Тебризе) [Марджани, 2022: 325]<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Подробнее об этом накшбандийском (?) шейхе афганского происхождения (судя по нисбе Лагмани и Пешавари) мне ничего выяснить не удалось.

<sup>5</sup> К сожалению, биография ал-Булгари у Марджани не завершена. Место погребения Абу-ш-Шарафа Мухаммада Хусайна было выбрано неслучайно. Шейх Хасан ал-Булгари (ум. до 1405 г.) был первым в списке «булгарцев», кто поселился в Бухаре, перебравшись туда примерно в середине XIV века. О нем упоминает автор своеобразного путеводителя по святыням Бухары Ахмад б. Махмуд, известный как Му'ин ал-фукара. См.: [Му'ин ал-фукара, 1904 – 5, 34 – 36]. Квартал Бухары, где он похоронен, также назван «Ходжа (Хасан) Булгари» (расположен в восточной части города) [Сухарева, 1976: 73 – 74]. Местные жители рассказывали, что Шейх Хасан умер в Тебризе на пути в хаджж, тело его привезли в Бухару и похоронили около его мечети (Рассказ Бобо Хасана Сатторова, записан в 1989 г.). Благодарю за это указание Б. М. Бабаджанова.

Теперь обратимся к библиотеке Абу-ш-Шарафа Мухаммада Хусайна. Нам удалось выявить более двух десятков рукописей из его богатого книжного собрания, которые можно разделить на три части: его собственные труды-автографы; сочинения других авторов, которые он переписал лично, и, наконец, рукописи, которые были созданы ранее и, скорее всего, куплены им на бухарском книжном рынке.

Основанием для выявления рукописей библиотеки ал-Булгари являются колофоны списков, а также печати. Их у нашего героя было по меньшей мере четыре.

Одна — овальная с легендой без даты: ابو الشرف محمد حسين البلغاري (см. ил. 1)

Вторая — овальная с резными краями с надписью: العبد محمد حسين البلغاري ١٢٣٦. Дата печати — 1236 г. х. (1820/21 гг.) (см. ил. 2).

Третья — ١٢٤٦ العبد محمد حسين البلغاري Дата печати — 1246 г. х. (1830/31 гг.). [Собрание, 1954: 108, № 987].

Четвертая — с датой 1255/1839 — 40 гг. и легендой عبد الفقير [Собрание, 1954: 107, № 984].

Кроме того, есть данные о его печати с датой 1227 г. х. [Собрание, 1954: 268, № 1414].

Вначале обратимся к собственным трудам нашего героя, автографам его произведений. Как мы уже знаем, Марджани считал ал-Булгари автором ряда книг, «в том числе “Марсад ат-тасаниф ила улүф сунуф ат-тавалиф”, которая подобна “Кашф аз-зунун...”, “Китаб ма‘акид ал-марджан мухтасар масанид ан-ну‘ман”».

Первый труд ал-Булгари, упомянутый Марджани под названием مرصد التصانيف, сохранился и дошел до нас в автографах автора 1266/1850 г. и 1270/1853 г. [Собрание, 1954: 381, № 1736 — 1737]. Это многотомное сочинение принадлежит к историко-литературному жанру и представляет собой сборник извлечений из диванов различных поэтов с их биографиями, иной раз довольно обширными. Судя по датам переписки его частей, он составлялся в 1850-х годах. В первой части представлены стихи — выдержки из диванов 19 поэтов (в том числе и современников ал-Булгари) Мирзы Джунайдуллаха махдума-и Хереви (Хазика), Асафи, Низама, Муина, Хусами, Катиби, Бисати, Камала Ходженди, Эмира Кермани, Ходжу-йи Кермани, Захира Фарьяби, Имадуддина Ходженди, Утарида, Салмана Саведжи, Аухади, Ираки, Хумама-и Тебризи, Имада Сефахани, Зия-йи Нахшеби [Собрание, 1954: 56, 65, 78, 106, 129, 132, 137, 145, 151, 152, 163, 195, 231 — 232, 234, 342, 350, № 853, 854, 882, 924, 980, 1033, 1042,



Ил. 1. Оттиск печати  
Абу-ш-Шарафа Мухам-  
мада Хусайна ал-Булгари  
на последнем листе  
Дивана Файзи  
Институт востоковедения  
и письменного наследия  
АН Республики Таджи-  
кистан, г. Душанбе



Ил. 2. Оттиск печати  
Абу-ш-Шарафа Мухам-  
мада Хусайна б. Абу  
Умара ал-Булгари  
1236 г. х. (1820/1821 гг.)  
ГПИБ

1052, 1078, 1098, 1100, 1125, 1212, 1309, 1319, 1320, 1647, 1673, 1051, 1052, 1042]. Во второй — выдержки из 18 диванов: Энвери [Собрание, 1954: 45, № 823], Сенаи [Собрание, 1954: 36, № 788], Бусхака [Собрание, 1954: 155, № 1104], Сейида Хасана Газневи [Собрание, 1954: 34, № 784], Азраки [Собрание, 1954: 34, № 782], Асира [Собрание, 1954: 65, № 881], Мухтари [Собрание, 1954: 39, № 800], Фаррухи [Собрание, 1954: 27, № 762], Масуда Сад-и Салмана [Собрание, 1954: 27, № 764], Абдулваси Джабали [Собрание, 1954: 39, № 802], Муиззи [Собрание, 1954: 35, № 785], Бадра Чачи [Собрание, 1954: 136 — 137, № 1049], Саади Ширази [Собрание, 1954: 82, № 933], Хасана Дехлеви [Собрание, 1954: 128, № 1029], Мир Замани-и Йезди [Собрание, 1954: 265, № 1404], Фигани [Собрание, 1954: 235, № 1323], Мауланы Шахиди [Собрание, 1954: 257, № 1377] и «Собрание кокандских поэтов» (مجمع شعراء خوقندی) [Собрание, 1954: 340, № 1642].

«Китаб ма‘акид ал-марджан мухтасар масанид ан-ну‘ман» мною в каталогах пока не найдено (судя по названию, это, возможно, сборник биографий ханафитских деятелей). Однако до нас также дошел автограф другого труда ал-Булгари под названием شرح الحكم العطائيه («Комментарий на “Атайевские мудрые изречения”»). Автор основного текста — Абдулкарим б. Атаулла ал-Искандари (ум. в 709/1309 гг.). Абу-ш-Шараф Хусейн ал-Булгари начал комментировать это суфийское сочинение в 1260/1844 гг. на основании комментариев на тот же трактат шейха Ахмеда ал-Бурнуси (ум. в 899/1493 г.) и шейха Али ал-Хинди. Однако труд ал-Булгари остался незаконченным [Собрание, 1955: 214, № 2265].

Теперь перечислим (по времени создания) рукописи из библиотеки ал-Булгари, которые принадлежали перу других каллиграфов.

1. **Извлечение из трактата ал-Кушайри**, составленное Ала ад-дином Али ал-Маридини (ум. в 750/1349 гг.). Вероятно, переписано в XIV в. Первые 12 утраченных листов дописаны ал-Булгари в Бухаре в 1260/1844 гг. [Собрание, 1955: 150, № 2120]<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> В описании этой рукописи в каталоге переписчик назван Мухаммед Хусайн б. Мухаммед Абдулла ал-Булгари, что либо свидетельствует об ошибке, либо указывает на другого человека. В пользу последнего может свидетельствовать и то, что дописанные 12 листов переписаны очень неряшливым *насхом*.

2. **«Анемоны Нумана относительно ученых в дни османского государства»** (الشقائق النعمانية في بيان علماء أيام الدولة العثمانية) Абу-л-Хайра Ахмада б. Муслихаддин Мустафа Ташкёпрюзаде (ум. в 968/1560 г.). Список не позднее 1003/1594 г. Фихрист и концовку сочинения переписал в 1268/1852 г. «Мунираддин Абу-ш-Шараф ал-Хусайн б. Абу Умар ал-Каргали ал-Булгари потом ал-Бухари» [Собрание, 1963: 47 – 48, № 4193].
3. **Сборник преимущественно суфийских трактатов**, переписанный в 1000 – 1005 / 1591 – 1597 гг. Сабзи Али б. Имам Кули Сарпули и переплетенный (скорее всего, в Бухаре) в 1259/1843 гг., который с недавнего времени хранится в Отделе рукописей РНБ. На л. 3 об. запись владельца — «Абу-ш-Шарафа ал-Хусайна ал-Булгари» с датой 1265/1848 – 49 гг. [Ястребова, Васильева, 2017: 180 – 181].
4. **«Эликсир счастья»** (كمياء السعادة) Абу Хамида ал-Газали (ГПИБ. Шифр: ОИК рук. ин. 88; Инв. № общ. 63427 – 99, ОИК — 600 р)<sup>7</sup>. На обороте переплета полустертая надпись на коже с датой 1229 г.х. (1813/14 гг.)<sup>8</sup>. Дата переписки по колофону (л. 445) — 7 сафара 1100 г.х. (30 ноября 1688 г.). Отгиски второй овальной печати с резными краями на л. 1, 50, 322, 217 об., 445. Ниже печати на л. 1 пометка ее владельца черным *насхом* на арабском с упоминанием «средоточия средоточий» — имама Абу Бакра Хваджи Исхака ал-Калабади<sup>9</sup>, подписью Мухаммада Хусайна ал-Булгари и датой 1249 г. х. (1833/1834 гг.).
5. **«Раскрытие скрытого за завесой для людей сердечного познания»** (كشف المحجوب لارباب القلوب) Абу-л-Хасана Али б. Осман б. Абу Али ал-Джуллаби ал-Худжвири ал-Газнави.

<sup>7</sup> Воспроизведение см.: [Зайцев, 2004: 54 (№ 16)].

<sup>8</sup> На л. (1) приклеена карточка с печатью ГПИБ, подписью директора и машинописной надписью «Восточному кабинету Государственной Исторической Библиотеки в дар от Библиотеки Института Востоковедения имени Нариманова в день открытия кабинета. 25.III.39 г.». Согласно постановлению СНК РСФСР от 28 октября 1938 г. Наркомпрос был обязан открыть библиотеку не позднее 15 декабря 1938 г. Кабинет Востока был создан в 1939 г. по инициативе акад. И. Ю. Крачковского [Бенева и др., 1999: 77 – 78, 86]. Таким образом, книга ал-Газали была, вероятно, одним из первых даров вновь открытому Кабинету.

<sup>9</sup> Имеется в виду Абу Бакр Мухаммад Исхак б. Ибрахим ал-Бухари ал-Калабади ал-Ханафи (ум. 380/990 или 385/995 – 96 гг.).



Список XVII в. Рукопись снабжена подробным оглавлением, составленным ал-Булгари в 1259/1843 г. [Собрание, 1955: 149 – 150, № 2117].

6. «Совет государям» (نصيحة الملوك) Абу Хамида ал-Газали. Малая Азия, XVIII в. На полях глоссы ал-Булгари с датой 1271/1854 – 1855 гг. [Собрание, 1955: 125, № 2077].

Наконец перечислим рукописи из собрания ал-Булгари, переписанные им самолично, которые хранятся ныне в Узбекистане, Таджикистане и Татарстане. Возможно, судя по некоторым особенностям переписанных им рукописей, ал-Булгари был левшой [Собрание, 1963: 529].

1. «Книга о драгоценных камнях» (جوهر نامه) Мухаммада б. Мансура. Переписана ал-Булгари в медресе Кукельташ<sup>10</sup> в Бухаре в 1236/1821 гг. [Собрание, 1963: 126 – 127; № 4312].
2. «Сорок хадисов» (چهل حديث) Абд ар-Рахмана Джамии. Дата переписки 1259/1843 г. [Собрание, 1963: 432 – 433, № 4804].
3. «Правый путь» (صراط مستقيم) Хусейна б. Алим б. Абул-Хасан ал-Хусейни. Переписан ал-Булгари в 1260/1844 г. [Собрание, 1955: 220, № 2285].
4. «Устранение сомнений в наименовании книг и наук» (كشف الظنون عن اسامي الكتب و الفنون) Хаджи Халифы [Собрание, 1963: 543 – 544, № 4989]. Видимо, вскоре после 1261/1845 г. Из послесловия к этому списку мы узнаем, что ал-Булгари прожил в Бухаре с 1231/1815 г. по 1261/1845 г.<sup>11</sup>, и только после 30-летнего там пребывания список этого сочинения попал ему в руки. Он с величайшим старанием переписал его, по возможности проверив по своей библиотеке и собраниям друзей и книготорговцев. Из глоссы на л. 152 видно, что переписчик был вхож ко двору и занимался литературными и научными трудами в обществе Хусайна, сына эмира Хайдара, вращаясь среди столичных писателей и ученых. Проживал в квартале سكة حله بافان (т. е.

<sup>10</sup> Медресе, построенное Кулбаба Кукелташем (убит в 1598 г.) в 1567 г. и расположенное в северной части архитектурного ансамбля Ляби-хауз (центр средневекового города).

<sup>11</sup> «Несчастный переселенец из города Каргал, относящегося к булгарским городам, в город Бухару прибыл в 1231 (1815) году и живую до сего времени — 1261 (1845)» (цит. по: [Вильданова, 1997: 98; Альмеев, 2009: 93]).

- гузаре Хуллабафан), где и находилась его обширная библиотека<sup>12</sup>.
5. «**Этапы шествующих к истине**» (منازل السائرين الى الحق) **Абу Исмаила Абдуллы ал-Ансари ал-Хереви**. Переписан «Абу-ш-Шарафом Хусейн-и Булгари» в 1266/1849 г. [Собрание, 1955: 152, № 2126].
  6. Стихотворный [маснави] суфийский трактат «**Десять глав Катиби**» (ده باب كاتبي) Мавланы Мухаммад б. Абдаллы Катиби-и Туршизи. Переписана ал-Булгари в 1267/1850 – 1851 гг. [Собрание, 1963: 231, № 4469].
  7. «**Сущность Мухаммадова**» (حقيقة المحمدية) Шах Ваджих ад-дина б. Насраллаха ал-Хинди. Переписана ал-Булгари в первый день месяца раджаб 1267 / 2 мая 1851 г. [Собрание, 1963: 528 – 529, № 4979].
  8. Поэтический сборник с выдержками из диванов Имада, Азери и Шахи [Собрание, 1954: 140, 167, 169, № 1061, 1137, 1145] в автографе ал-Булгари 1267/1850 г.
  9. «**Путь красноречия**» (نهج البلاغه) Абу Йа'куба Йусуфа б. Мухаммад Джан ал-Карабаги — Моулана Йусуфи (ум. 1054 или 1055/1644 – 1646). Мухаммад Хусайн б. Абу Умар ал-Булгари переписал этот труд в 1268/1851 г. Сейчас эта рукопись хранится в собрании Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского (Приволжского) Федерального университета [Арсланова, 2015: 423 – 425].
  10. Персидский **Диван Шайха Абу-л-Файза б. шайх Мубарак Файзи Файйази Дакани** (Хинди или Хиндустани; 1547 – 1595 гг.) в собрании Института востоковедения и письменного наследия АН Республики Таджикистан (г. Душанбе) [Фехристи, 1968: 103, № 925].
  11. Сборник середины XIX в., целиком составленный и переписанный ал-Булгари и включающий: анонимный трактат об астрологических расчетах под названием «**Намеки тайн**» (رموز الاسرار). Список [Собрание, 1967: 86 – 87, № 5670]; хуруфитский текст «**Атрибуты букв**» (اسماء الحروف) [Собрание, 1967: 90, № 5674]; «**Таблица станций звезд**» (جدول موقف ستارها) [Собрание, 1967: 87, № 5671]; анонимный текст об атрибутах сур Корана [Собрание, 1967: 258, № 5844]; извлечение из медицинского трактата [Собрание, 1967: 104, № 5687] и целый ряд медицинских текстов,

<sup>12</sup> Квартал находился в центре города. См.: [Сухарева, 1976: 309, 311].

включая перечисление названий лекарств на греческом, сирийском, арабском, персидском, индийском, турецком языках [Собрание, 1967: 111 — 113, № 5690 — 5693]

12. Сборник, переписанный ал-Булгари, в который вошли: суфийская поэма «Пьяница милости Предвечного» Насир Али-и Сирхинди [Собрание, 1954: 286, № 1478], «Путевой запас странствующих» Эмира Хусейна [Собрание, 1954: 107, № 984], его же «Книга каландара» [Собрание, 1954: 108, № 986], «Рубайат» Омар-е Хайама [Собрание, 1954: 30, № 770], «Десять писем» Имадуддина факиха [Собрание, 1954: 141, № 1067], «Тридцать писем Катиби» [Собрание, 1954: 164, № 1129], «Молоко и сахар» и «Хлеб и халва» Шейха Бахауддина Мухаммеда-и Амили [Собрание, 1954: 267 — 268, № 1413 — 1414]; «Десять писем, или Сад любящих» Ибн Имада [Собрание, 1954: 142 — 143, № 1068], «Тридцать писем Хусейни» [Собрание, 1954: 108, № 987], «Книга о чае» Шах Нияза Сахиба ал-Бухари ал-Кашмири [Собрание, 1954: 340 — 341, № 1643].
13. Наконец, вполне возможно, что именно ал-Булгари переписал глоссарий к сочинению ал-Кухистани «Сборник намеков»: переписчик этой рукописи не назвал себя по имени, а указал только нисбу по происхождению и по месту жительства [«переселенец, ал-Булгари по рождению, ал-Бухари по местожительству и пребыванию»] [Собрание, 1957: 248 — 249, № 3142].

Таким образом, больше двух десятков рукописей (17 — в собрании АН Узбекистана и по одной в коллекциях АН Таджикистана в Душанбе, ГПИБ России в Москве, РНБ в Санкт-Петербурге и КФУ в Казани) принадлежали Абу-ш-Шарафу Мухаммаду Хусайну ал-Булгари — книголюбу и знатоку литературы, выходцу из татарской Каргалы, который входил в круг бухарской интеллигенции, вращаясь среди ученых и писателей. Интересы его поражают: это широчайший спектр исламских наук от медицины, минералогии, астрологии, хуруфизма, суфизма до истории, хадисоведения, фикха, логики и изящной словесности. Можно быть уверенным, что это лишь небольшая часть его обширного книжного собрания, раскиданного по воле обстоятельств по просторам Евразии. Почему так получилось, остается только гадать.

Да, ал-Булгари, по всей видимости, не оставил после себя крупных научных трудов по исламской теологии или истории. Его стихией был суфизм и литература. Но можно совершенно точно сказать, что именно благодаря в том числе и таким выдающимся татарским деятелям-книголюбам смогли раскрыться таланты их младших современников, таких как Шихабутдин Марджани, а Бухара долго сохраняла положение средоточия исламской науки и культуры.

## Литература

1. Альмеев Р. Святые места Бухары: мазар ходжа Булгар. *Минарет. Ежеквартальный евразийский журнал мусульманской общественной мысли*. 2009. № 1 – 2 (19 – 20).
2. Арсланова А. А. *Описание рукописей на персидском языке Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского (Приволжского) Федерального университета. Вып. II*. Казань: Изд-во Казанского университета, 2015.
3. Бенева Р. Е., Брискман Т. Я., Ермолаева М. А. *Московские библиотеки*. М., 1999.
4. Вильданова А. Б. Рукописи из фонда ИВАН Республики Узбекистан созданные выходцами из Булгара. *Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность. Труды международной конференции в 3 т. Июнь, 9–13, 1992 г., г. Казань*. Т. 2. М.: Инсан, 1997.
5. *Исламская рукописная книга из московских собраний / Islamic Manuscripts in Moscow Collections. Государственный исторический музей, 17 августа — 20 сентября 2004 г.* Каталог выставки. Автор-составитель И. В. Зайцев. М.: ИВ РАН, 2004.
6. *Каталог восточных рукописей Академии наук Таджикской ССР. Т. III*. Под ред. и при участии акад. АН Таджикской ССР, проф. А. М. Мирзоева и М. И. Занда / Феҳристи дастхатҳои шарқии Академияи Фанҳои РСС Тоҷикистон. Чилди III. Душанбе, 1968.
7. Марджани Шигабутдин. *Верность предшественникам и приветствие потомкам (Вафиййат аль-асляф ва тахиййат аль-ахляф)*. Перевод с арабского избранных биографий, исследование, комментарии, факсимиле разделов о Волго-Уральском регионе. Казань: «Магариф-Вақыт», 2022.
8. Мейендорф Е. К. *Путешествие из Оренбурга в Бухару*. М.: Наука, 1975.
9. Му'ин ал-фукара, Ахмад б. Махмуд. *Тарих-и Мулла-заге (Тарих-и шуйх-и Бухара)*. Новая Бухара (Каган): Типо-литография И. Гайсинского и М. Бендецкого, 1322/1904 – 5. (Литография).
10. *Новые поступления в отдел рукописей Российской национальной библиотеки (2001–2005): каталог*. Сост. Васильева О. В., Ястребова О. М. Вып. 4. Рукописные книги арабской графики и другие материалы восточного происхождения. СПб.: РНБ, 2017.
11. *Собрание восточных рукописей АН Узбекской ССР. Т. III*. Ташкент: Изд-во АН Уз ССР, 1955.

12. *Собрание восточных рукописей АН Узбекской ССР*. Т. IV. Ташкент: Изд-во АН Уз ССР, 1957.
13. *Собрание восточных рукописей АН Узбекской ССР*. Т. VI. Ташкент: Изд-во АН Уз ССР, 1963.
14. *Собрание восточных рукописей АН Узбекской ССР*. Т. VIII. Ташкент: Изд-во АН Уз ССР, 1967.
15. Сухарева О. А. *Квартальная община позднефеодалной Бухары (в связи с историей кварталов)*. Москва: Наука, ГРВЛ, 1976.
16. Frank A. J. *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, education, and the paradox of islamic prestige*. Leiden; Boston: Brill, 2012.

## References

1. Al'meev R. Sviatye mesta Bukhary: mazar khodzha Bulgar. *Minaret. Ezhekvarial'nyi evraziiskii zhurnal musul'manskoï obshchestvennoi mysli*. 2009. № 1 – 2(19 – 20). (In Russian).
2. Arslanova A. A. *Opisanie rukopisei na persidskom iazyke Nauchnoi biblioteki im. N. I. Lobachevskogo Kazanskogo (Privolzhskogo) Federal'nogo universiteta*. Vyp. II. Kazan: Izd-vo Kazanskogo universiteta, 2015. (In Russian).
3. Beneva R. E., Briskman T. Ya., Ermolaeva M. A. *Moskovskie biblioteki*. Moscow, 1999. (In Russian).
4. Frank Allen J. *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, education, and the paradox of islamic prestige*. Leiden; Boston: Brill, 2012.
5. *Islamic Manuscripts in Moscow Collections [Islamskaia rukopisnaia kniga iz moskovskikh sobraniï. Gosudarstvennyi istoricheskii muzei, 17 avgusta — 20 sentiabria 2004 g. Katalog vystavki.]* Compiled by I. V. Zaitsev. Moscow: IV RAN, 2004. (In Russian).
6. *Katalog vostochnykh rukopisei Akademii nauk Tadzhikskoi SSR*. Vol. III. Pod. red. i pri uchastii akad. AN Tadzhikskoi SSR, prof. A. M. Mirzoeva i M. I. Zanda / Feʻristi dastkhatʻoi sharʻii Akademii-i Fanʻoi RSS Tojikiston. Childi III. Dushanbe, 1968. (In Russian).
7. Meiendorf E. K. *Puteshestvie iz Orenburga v Bukharu*. Moscow: Nauka, 1975. (In Russian).
8. *Novye postupleniia v Otdel rukopisei RNB. 2001–2005*. Compiled by Vasil’ O. V., Yastrebova O. M. Vyp. 4. Rukopisnye knigi arabskoi grafiki i drugie materialy vostochnogo proiskhozhdeniia. St Petersburg: RNB, 2017. (In Russian).
9. Mardzhani Shigabudin. *Vernost’ predshestvennikom i privetstvie potomkam (Wafiyat al-aslaf wa tahiyyat al-ahlaf). Perevod s arabskogo izbrannykh biografii, issledovanie, kommentarii, faksimile razdelov o Volgo-Ural’ regione*. Kazan: Magarif-Vakyt, 2022. (In Russian).
10. Mu’in al-fukara, Akhmad b. Makhmud. *Tarikh-i Mulla-zade (Tarikh-i shuyukh-i Buhara)*. Novaia Buhara (Kagan): Tipo-litografiia I. Guysinskogo i M. Bendetckogo, 1322/1904 – 5. (Lithographic edition). (In Persian).
11. *Sobranie vostochnykh rukopisei AN Uzbekskoi SSR. T. III*. Tashkent: Izd-vo AN UzSSR, 1955. (In Russian).
12. *Sobranie vostochnykh rukopisei AN Uzbekskoi SSR. T. IV*. Tashkent: Izd-vo AN UzSSR, 1957. (In Russian).

13. *Sobranie vostochnykh rukopisei AN Uzbekskoi SSR. T. VI.* Tashkent: Izd-vo AN UzSSR, 1963. (In Russian).
14. *Sobranie vostochnykh rukopisei AN Uzbekskoi SSR. T. VIII.* Tashkent: Izd-vo AN UzSSR, 1967. (In Russian).
15. Suhareva O. A. *Quarter community of Late Medieval Bukhara (in connection to the quarters' history).* Moscow: Nauka, GRVL, 1976. (In Russian).
16. Vil'danova A. B. *Rukopisi iz fonda IVAN Respubliki Uzbekistan sozdannye vykhodtsami iz Bulgara. Yazyki, dukhovnaia kul'tura i istoriia tiurkov: traditsii i sovremennost'.* Trudy mezhdunarodnoi konferentsii v 3—kh tomakh. Iiun', 9—13, 1992 g., g. Kazan'. T. 2. Moscow: Insan, 1997. (In Russian).

### Информация об авторе

**Илья Владимирович Зайцев** — доктор ист. наук, проф. РАН, Институт востоковедения РАН.

Российская Федерация, 107031, Москва, Рождественка, 12.

E-mail: [ilyaAugust@yandex.ru](mailto:ilyaAugust@yandex.ru)

### Author's Information

**Ilya V. Zaytsev** — Dr Habil in History, Professor of the RAS, Institute of Oriental Studies.

Rozhdestvenka, 12, Moscow, Russia.

E-mail: [ilyaAugust@yandex.ru](mailto:ilyaAugust@yandex.ru)





*Р. О. Мелконян*  
(Факультет Востоковедения,  
ЕГУ, Ереван, Армения)

## **Быть востоковедом на Востоке: контуры развития армянской школы востоковедения**

(заметки и мысли вслух)

**Аннотация.** В данной работе мы попытались показать пути развития армянской школы востоковедения от истоков до современности. Армянское востоковедение имеет богатую историю, уходящую своими корнями в Средневековье, когда армянские ученые начали систематически изучать и анализировать историю и культуру соседних стран и народов. Этот период «предвостоковедения» ознаменовался созданием множества трудов, и сегодня сохраняющих свою значимость. В советской Армении был заложен фундамент институционального востоковедения через создание специализированных научных учреждений: факультета Востоковедения Ереванского государственного университета (ЕГУ) и Института востоковедения Академии наук. Это позволило не только систематизировать полученные ранее знания, но и обеспечить преемственность традиций. После обретения государственной независимости в 1991 году армянская школа востоковедения столкнулась с новыми вызовами, такими как необходимость адаптации к изменившимся политическим и социальным условиям, а также актуализации исследований в свете новых глобальных тенденций. Традиционно являясь приверженцем и носителем общероссийских/советских научных традиций, в формировании которых принимали действенное участие и востоковеды-армяне, армянская школа

востоковедения успешно адаптировала и ряд западных научных традиций, умело сочетая их между собой. Современные направления исследований армянских востоковедов охватывают широкий географический ареал (от традиционных стран Ближнего Востока до новых для армянских ученых регионов Южной и Юго-Восточной Азии) и не менее широкий спектр тем — от литературы и языкознания до историографии и культурологии. Будучи имперской наукой, армянское востоковедение служит делу сохранения государства и преодоления сложнейших геополитических и дипломатических вызовов, стоящих перед Арменией.

**Ключевые слова:** армянская школа востоковедения, традиция, направления, исследования, междисциплинарность, «научные границы».

УДК 327

*R. H. Melkonyan*

*(Faculty of Oriental Studies, Yerevan State University,  
Yerevan, Armenia)*

### **Being an Orientalist in the Orient: The Trajectory of the Armenian School of Oriental Studies (Tying some loose ends)**

**Summary.** In this paper I have tried to show the development of the Armenian School of Oriental Studies from its origins to the present day. Armenian Oriental Studies has a rich history going back to the Middle Ages, when Armenian scholars began a systematic study and analysis of the history and culture of neighbouring countries and peoples. This period of the “pre-Oriental studies” was marked by many works created by Armenian scholars, which retain their significance till today. In Soviet Armenia, the establishment of specialised academic institutions, namely the Faculty of Oriental Studies of Yerevan State University, and the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences, laid the foundations of institutional Oriental Studies. This not only allowed the systematisation of knowledge, but also secured the continuity of traditions. After independence in 1991, the Armenian School of Oriental Studies faced new challenges, such as the need to adapt to changing political and social conditions and to update research fields and methodology in the light of new global trends. Traditionally, being an adherent of all-Russian/ Soviet scholarship traditions, in the formation of which Armenian orientalists also took an active part, the Armenian school of Oriental Studies has also successfully adapted a number of Western academic traditions, skilfully combining both. The current research area of Armenian orientalists covers a wide geographical area (from the traditional countries of the Middle East to the regions of South



and South-East Asia, which are new to Armenian scholars) and an equally wide range of fields of study.

**Keywords:** Armenian School of Oriental Studies, Tradition, Research Areas, Interdisciplinarity, «Scientific Boundaries».

**В** Армении в разные столетия в целом ряде областей науки были достигнуты серьезные успехи, часть которых получила признание на более широком региональном, иногда даже мировом уровне, а отдельные ученые достигли международного признания. С древнейших времен и до наших дней армянские специалисты в сфере гуманитарных наук, а именно в области истории, историографии, языкознания, философии, этнографии, археологии, литературоведения играли пусть небольшую, но вместе с тем значимую и уникальную роль.

В данной статье предпринята попытка рассмотреть в общих чертах вопросы присутствия и участия армян в востоковеденной сфере, а также особенности становления и развития армянской школы востоковедения. Однако сначала хотелось бы подчеркнуть два обстоятельства. Во-первых, востоковедение, являясь междисциплинарной наукой, включает в себя полностью или частично вышеупомянутые гуманитарные дисциплины: историю, филологию, политологию, этнографию, религиоведение и т. д. Следовательно, принимая во внимание тот факт, что эти дисциплины сложились в армянской среде много веков назад, можем смело утверждать, что в период становления востоковедения в Армении уже существовала благоприятная почва для развития этой науки. Во-вторых, Армению и армян очень часто воспринимают как «Восток» или часть Востока, однако, армяне более склонны отделять себя от общей восточной платформы, чему во многом способствует христианство: Армения стала первым государством, принявшим его в качестве государственной религии в 301 году, когда был издан соответствующий манифест царя Трдата III. Кроме того, тесные многовековые контакты армян с западной цивилизацией, усвоение и локализация отдельных ее элементов также способствовали некоторому дифференцированию армян от соседних народов и государств. Как следствие, возникает другая особенность армянского востоковедения: мы изучаем Восток, живя на Востоке, так что, естественно, армянское востоковедение должно отличаться от голландского, немецкого, французского и пр. Таким образом,

указанные обстоятельства уже создали прочную основу для выделения армянского востоковедения среди мировых востоковедческих школ, поскольку в армянской школе востоковедения восточный человек изучает, по существу, самого себя, свой ареал, а также окружающий его и порой отличающийся от него Восток не снаружи, в свете теории Э. Саида, «как европеец или американец» [Саид, 2006: 22], а изнутри.

Возвращаясь к «естественному» интересу армян к востоковедению, следует отметить, что занятие востоковедением в Армении и вообще в армянской среде, по-видимому, было предопределено еще и тем, что здесь, кроме всего прочего, существует соответствующая востоковедческая среда — множество рукописей и трудов великих средневековых армянских историков, летописцев и путешественников. Зачастую, являясь первоисточником, эти сочинения содержат исключительные сведения об исторических, политических, военных, религиозных, социальных, культурных процессах и событиях на Ближнем Востоке, касающихся арабов, иранцев, тюрок-сельджуков, османов, а также созданных и управляемых ими государств. Часть рукописей на армянском и других восточных языках с использованием армянской графики, описывающих историю и культуру различных народов Востока, хранится в научно-исследовательском институте-музее древних рукописей Матенадаране имени Месропа Маштоца в Ереване, который также может считаться одной из сокровищниц мирового востоковедения.

Будучи тюркологом, я хотел бы упомянуть здесь работы некоторых армянских историков, которые касаются, в частности, истории тюрок-сельджуков и османов и военных, политических и других процессов, связанных с ними. Нелишним будет подчеркнуть, что многие труды и исследования армянских средневековых историографов также важны с точки зрения иранистики и арабистики.

Армянские историографы подробно рассказывают о тюрках-сельджуках сразу после их проникновения в Малую Азию (XI век) и обстоятельно описывают их нашествие и создавшуюся после него ситуацию, возникновение сельджукских государственных образований, их историю, правителей и т. д., одним словом, по меткому выражению известного армянского востоковеда Аветиса Папазяна, это работы «о самых разных аспектах истории турков-сельджуков» [Папазян, 1979: 218]. Именно А. Папазян подробно изучал труды армянских историков, посвященных различным вопросам истории тюрок-сельд-

жуков и османов, то есть тот пласт, который я называю «пред-тюркологией», или фундаментом тюркологии.

О первых нашествиях сельджуков в XI веке имеются важные свидетельства армянских историков-современников событий: Ованеса Козерна, Ованеса Саркавага, а также позже, у историков XII — XIII вв. Мхитара Анеци и ученого, законодателя и баснописца Мхитара Гоша [Папазян, 1979: 218]. Среди армянских историков этого периода выделяется Аристакеc Ластиверци, который описал не только сельджукско-тюркские нашествия, но и политическую ситуацию того времени в регионе в целом — основные события, происходившие между 1000 и 1072 годами. Перевод труда Аристакеcа Ластиверци на русский язык был издан в СССР еще во второй половине прошлого века [Юзбашян, 1968].

Труд известного армянского историка Матеоса Урхаеци (XII век) является важным источником по истории сельджукских султанов, особенно Сулейман-шаха и Кылыч-Арслана [Папазян, 1979: 220]. Трудно переоценить сочинение выдающегося армянского историка Киракоса Гандзакеци (XII век), содержащее важные сведения о государстве сельджуков и их правлении в Армении, в том числе об актах насилия и жестокостях с их стороны [Папазян, 1979: 223]. Отметим, что «История армян» Гандзакеци впервые была напечатана в Москве в 1858 году на армянском языке, а позднее, в советский период, книга была издана и в переводе на русский язык [Ханларян, 1976].

Как известно, большое место в формировании востоковедческих знаний занимают мемуары, записки, реже научные труды, написанные путешественниками и дипломатами, которые являются, по сути, первоисточником для исследователей. Среди подобных дипломатов можно упомянуть армянина Акопа Хисатяна [Папазян, 1979: 241], более известного под именем Игнатий Мураджа д'Оссон, автора семитомного труда «Общая картина Османской империи», написанного в XVIII веке на французском языке [D'Ohsson, 1787 — 90; 1820]<sup>1</sup> и рассказывающего как о внеш-

<sup>1</sup> Третья часть труда д'Оссона была опубликована уже после смерти автора его сыном — Абрахамом Константином (автором знаменитой «Истории монголов от Чингиз-хана до Тамерлана» (1824) — первой научной истории Монгольской империи, с привлечением материалов персидских, арабских, армянских, грузинских и латинских хроник, а также русских летописей; как отметил автор классической «Истории монголов» Дэвид Морган: «To this day it is generally said to be the best full treatment [of the Mongol history. — R. M.] in any European language» [Morgan, 2007: 26]).

ней политике Османской империи, так и о ее законодательной системе, административном делении и религиозных вопросах. Учитывая важность данного сочинения, оно было сразу переведено на немецкий язык (1788 – 93), а потом и на русский (1795; перевод напечатан в типографии Императорской Академии наук в Санкт-Петербурге). Основой для сочинения Акопа Хисатяна, или Мураджи д’Оссона, стали годы его службы в Константинополе и события, свидетелем которых он там был. Жанр востоковедческих мемуаров, продолживший развитие в последующие периоды, актуален и в наши дни. По моему скромному мнению, он и сегодня остается исключительно важным с источниковедческой, фактологической точки зрения, кроме того, он позволяет автору свободно излагать свои мысли и взгляды.

В списке трудов армянских специалистов по истории Османской империи особое место занимает двухтомная книга родного брата известного художника Ованеса/Ивана Айвазовского, архиепископа, историка-филолога Гавриила Айвазовского «История Османского государства», изданная в Венеции и освещающая историю империи с момента ее основания до 1839 года [Айвазовский, 1841].

В упомянутых выше работах наряду с перечислением и изложением фактов авторы анализируют события, делают обобщенные выводы, то есть осуществляют первые попытки востоковедческих исследований, первые шаги в формировании научной традиции, что можно обозначить термином «предвостоковедение». Я понимаю, что данное утверждение уязвимо по крайней мере с двух позиций. Во-первых, получается, что востоковедческие исследования в армянской среде проводились еще до возникновения и «де-юре» признания востоковедения как науки. Однако факт остается фактом: эти исследования и труды существуют, поэтому невозможно не говорить об этом. Во-вторых, принято справедливо считать, что востоковедение является имперской наукой и должно служить интересам империи, но Армянской империи в тот период не существовало, поэтому не совсем правильно говорить об армянском «предвостоковедении». «Имперская наука без империи» — к этому парадоксу армянского востоковедения мы обратимся чуть позже.

---

Первое издание д’Оссона вышло в 3 томах *ин-фолио* (1787, 1790, 1820), второе — в 7 томах *ин-октаво* (1878 (1 – 2-й том), 1891 (3 – 4-й том; 4-й том — в двух частях (книгах); 1824 (5 – 7-й тома)).

Однако мы обязаны также констатировать и тот факт, что труды армянских историков, историографов, летописцев разных веков о Востоке переведены также на русский и западноевропейские языки и являются важными источниками для так называемого глобального востоковедения. Это обстоятельство вновь заставляет нас как минимум задуматься о роли и месте трудов армянских специалистов, их научного наследия в истории мирового востоковедения — в контексте вышеизложенных тезисов и дискуссионных вопросов.

Переходя в XX век и не останавливаясь на таких общеизвестных фактах, как создание и деятельность в Москве Лазаревского института восточных языков («Московский армянский Лазаревых институт восточных языков»), одного из важнейших российских центров востоковедения, а также об отдельных востоковедах-армянах, работавших в Российской империи и сыгравших прямую или косвенную роль в развитии армянского востоковедения, поговорим о некоторых аспектах де-юре становления и развития армянской школы востоковедения во времена СССР. Сразу после образования Советской Республики Армения продолжили свою научную деятельность уже известные армянские ученые: востоковеды, историки, лингвисты, многие из которых переехали из разных стран во вновь созданное государство. Среди них были Грачья Ачарян, Лео (Аракел Бабаханян) и многие другие [Саркисян, 1985: 248]. Институциональные центры востоковедения в Армении начали формироваться уже в середине XX века: в 1954 году в Институте истории Академии наук была создана группа востоковедения, на базе которой был открыт отдельный сектор востоковедения, ставший в 1971 году Институтом востоковедения Академии наук [Саркисян, 1985: 248].

Ереванский государственный университет, основанный в 1919 году, в достаточно сложный период становления первой Республики Армения, просуществовавшей всего два года (1918 — 1920 гг.), считается армянской альма-матер, а также продолжателем и носителем многовековых армянских образовательных традиций. С момента основания университета здесь преподавались востоковедческие дисциплины, причем в период 1921 — 1922 гг. существовал отдельный факультет востоковедения, который позже был включен в состав историко-филологического факультета. Процесс естественного развития привел к тому, что в 1968 г. был создан отдельный факультет востоковедения, имеющий три кафедры и три основных направления: арабистика, иранистика, тюркология. Сначала факультет имел

в основном филологическую направленность, однако позже, особенно в начале XXI века, он стал историко-филологическим, более соответствующим классическому междисциплинарному характеру востоковедения.

**Границы армянского востоковедения.** Известно, что в силу геополитических интересов, представлений и приоритетов разных государств и народов каждая сверхдержава, империя или просто государство имеет свое представление о том, что относится к Востоку, то есть у каждого есть свой Восток, а значит, и свое востоковедение. Армянское востоковедение имеет свои особенности, которые касаются как тематики, так и географии, то есть стран и ареалов исследований. Армянское востоковедение в основном ориентировано на регион Ближнего Востока и четко выделяет страны изучения в широком временном измерении: Сельджукский султанат – Османская империя – Турецкая Республика, Иран, некоторые арабские страны (Сирия, Ливан, Египет, Ирак). Важную роль в этом, безусловно, сыграло то, что в упомянутых странах традиционно существовали сильные армянские общины и заметное армянское присутствие в целом. Кроме того, упомянутые страны имели и имеют особый интерес для армян и армянской государственности, поэтому после распада СССР эти направления, исследовательские ареалы востоковедения, продолжили быть приоритетными, однако к ним стали добавляться новые страны и тематические направления. В частности, вот уже на протяжении почти двух десятилетий, с начала XXI века, армянское востоковедение делает определенные шаги также в направлении Китая, Индии, Туркменистана, Казахстана, Азербайджана, стран Залива и Израиля. История, литература, языки, диалекты, религиозные особенности и обычаи, культура, экономика, историография, внешняя и внутренняя политика традиционно изучаемых и новых стран находятся в центре внимания армянских востоковедов. Исламоведение традиционно считается одним из устоявшихся направлений армянской школы востоковедения, которая и сегодня находится на достаточно высоком уровне развития.

Естественно, армянское востоковедение не могло обойти стороной различные вопросы, связанные с армянами: проблемы Геноцида армян, статуса армянских общин и их представленности, армяно-мусульманских контактов и т. д. Можно сказать, что установление более четких границ армянского востоковедения, или «научная демаркация», вовсе не предполагает ограничен-

ности в плане научного содержания. Армянский Восток и, следовательно, востоковедение представлены в вышеупомянутых границах, имеющих тенденцию и потенциал к расширению.

**Армяне и востоковедение.** Если взять за отправную точку не строгую саидовскую формулировку о том, что востоковедение — изучение чужого Востока, или «образа Другого» [Саид, 2006: 105], кем-то извне, часто европейцем, иностранцем, а более мягкое общеизвестное утверждение, что «изучение Востока, или востоковедение, — явление западное, европейское» [Лукин, 2023: 236], вновь возникает вопрос о взаимосвязи армян и армянского востоковедения с объектом изучения — Востоком. Применима ли в случае армян саидовская дихотомия «мы» — «они» [Саид, 2006: 366] или концепция, что востоковед — это представитель Запада на Востоке? Можно ли считать востоковеда-армянина чужим на Востоке? Разумеется, нет! Именно это — одна из особенностей армянского востоковедения. Например, важной чертой российского востоковедения, отличающей его от мирового востоковедения, является то, что Россия, будучи империей и имея де-юре право на ориентализм или востоковедение, завоевывая в разные века отдельные территории «Востока», включала их в состав своего государства и, таким образом, сама в некотором смысле стала восточной страной. Это обстоятельство и повлияло на науку, или на так называемый научный образ мышления, и определило одну из важных особенностей российского востоковедения. Возможно, ответ на этот вопрос можно дать, перефразируя саидовскую формулу, как «менее чужой». Однако значительно объективнее, интереснее и точнее звучит определение этой особенности российского востоковедения, данное востоковедом Михаилом Борисовичем Пиотровским: «Восток — он и наш Восток» [Пиотровский, 2023].

В случае с армянским востоковедением это обстоятельство еще более значимо, причем в двух аспектах. Во-первых, следуя определению М. Б. Пиотровского, Восток — это не только «наш Восток», но мы сами, полностью или отчасти, — и есть «Восток». Поэтому востоковедение для армян и армянской науки — в некотором роде изучение самих себя, своего ареала, своих соседей, и в данном случае определенное религиозное и цивилизационное отличие армян также играет положительную роль. Во-вторых, армянское востоковедение — это школа, рожденная на основе масштабной традиции российского/советского востоковедения, которая, переняв впоследствии

и другие элементы, сформировала свои принципы; и в этом смысле занятие армян востоковедением не могло не иметь своих особенностей. Однако можно смело утверждать, что армяне в востоковедении — не гости, а хозяева.

Как уже говорилось, армянская школа востоковедения во многом ориентируется на российскую/советскую, в становлении которой специалисты-армяне приняли весьма важное участие, сформировав те общие принципы и подходы, которые впоследствии почти без изменений легли в основу армянской школы. Однако и западные востоковедные школы со своими традициями сыграли и продолжают в наше время играть активную роль в развитии армянской школы востоковедения. Следовательно, современное армянское востоковедение можно считать своего рода сплавом армянских, российских и западных традиций. Вместе с тем в основах и устоявшихся принципах армянской школы востоковедения преобладают черты, свойственные российской имперской школе востоковедения, ставшей впоследствии общей советской школой, поэтому более тесные связи армянского востоковедения с российским востоковедением для нас не только предсказуемы, но и закономерны. Такое восприятие, безусловно, преобладает среди старшего и среднего поколений нынешних армянских востоковедов, в то время как для молодого поколения более модными, привлекательными, выражаясь современным языком — «трендовыми», являются тесные контакты с западными школами. Здесь уже ощущается влияние западных подходов, что зачастую приводит к столкновению старой и новой школ, к проблеме взаимопонимания.

***Имперская наука без империи.*** Когда мы говорим, что востоковедение — это имперская наука, возникает вопрос: можно ли отнести армянское востоковедение к этой категории? Ответ на вопрос имеет два временных измерения: во-первых, армянское востоковедение или армянские востоковеды принимали активное участие в формировании российского/советского имперского востоковедения как в царский, так и в советский периоды. Известный востоковед и исламовед В. Бартольд отмечал: «...ученым армянского и грузинского происхождения русская наука была обязана как распространением в России научных взглядов, выработанных в армянских и грузинских кругах, так и впоследствии исправлением этих взглядов на основании методов европейской науки» [Бартольд, 1925: 293]. Иными словами, фундамент зарождающегося армянского востоковедения был



имперским, здесь четко видно имперское мышление, которое впоследствии через институциональную и также инерционную память перешло в следующий этап.

Общеизвестно, что востоковедение было и остается тесно связанным с внешней политикой, интересами и целями великих держав. Иными словами, эта наука создавалась для обслуживания интересов конкретных стран, и независимо от того, является ли страна большой империей или малым государством, одна из основных функций востоковедения остается неизменной. Это относится и к армянскому востоковедению. Вместе с тем период после распада СССР показывает, что армянская школа востоковедения стояла рядом с вновь образовавшимся армянским государством, но не для того, чтобы способствовать великодержавным или даже экспансионистским задачам, как в случае со сверхдержавами или империями, а с целью помочь устоять, преодолеть труднейшие времена, предлагая дипломатические решения в сложнейших ситуациях. Таким образом, в случае армянского востоковедения формулировка Э. Саида о том, что знание, собранное востоковедом, — «полезное знание, но не для них (имеются в виду жители Востока. — Р. М.), а для Европы» [Саид, 2006: 252], не до конца верно, так как накопленное армянским востоковедением знание, «полезное знание», полезно именно для армян и Армении, а не для Запада или какой-либо третьей стороны.

Однако, на мой взгляд, армянское востоковедение, выражаясь политологической терминологией, прошло путь к самоопределению и приобретению независимости через научную борьбу против определений и оценок, навязываемых в советский период из центра — Москвы. Ее основой было, с одной стороны, несогласие с неприемлемыми для армянского народа формулировками (например, в некоторых вопросах, связанных с интерпретацией истории Османской империи или Турецкой Республики), с другой стороны, успешные попытки рассмотрения этих проблем под иным, более объективным, взглядом. В основе этой борьбы за самоопределение лежит и другая очень важная истина: политическая конъюнктура, временный характер межгосударственных отношений не могут повлиять на реальную науку, научную объективность и заставить настоящих учёных писать или делать заявления, противоречащие их убеждениям и объективной реальности.

Имперская сущность востоковедения как науки обусловлена также широким охватом изучаемых тем и направлений, что требует больших ресурсов и особого внимания. Это, конечно,

не модные сегодня и обеспечивающие быстрое признание и известность области, а, например, урартология, византистика, османистика и подобные уникальные специализации. В Армении и армянской школе востоковедения вышеупомянутые направления не только существуют, но в этих областях зафиксированы серьезные достижения. И это еще один важный аспект, говорящий в пользу имперского характера армянского востоковедения. Однако, к сожалению, в настоящее время в Армении эти направления постепенно угасают, и лишь «последние из могикан», преданные своему делу, пытаются предпринять шаги для их сохранения.

Среди более современных, но не очень модных направлений, полагаю, следует выделить «литературоведческое востоковедение» и констатировать, что в Армении проводились и проводятся конкурентоспособные исследования по восточным литературам (особенно иранской, турецкой, арабской). Известные тюркологи-литературоведы Э. И. Маштакова и С. Н. Утургаури дали достаточно интересное определение данного направления. По справедливой оценке этих двух специалистов, уже сложилось самостоятельное «востоковедческое литературоведение», ядром которого является изучение восточных литератур разных веков [Маштакова, Утургаури, 1986: 34]. Армянскую школу востоковедения, безусловно, можно считать одним из важных центров «востоковедческого литературоведения» на постсоветском пространстве.

Учитывая все вышесказанное, я предлагаю свою несколько амбициозную и, может быть, нескромную формулировку: Армения — небольшая, но региональная востоковедческая сверхдержава.

**Востоковедение в современной Армении — самая могучая и узнаваемая из гуманитарных наук.** Армянская школа востоковедения, сохраняя традиции предыдущих эпох, передала их востоковедению уже независимой Армении, где они в настоящее время продолжают совершенствоваться. Используя определенные инструменты XXI века, мы не сторонимся *пиара* специальности и в публичной сфере, и в прессе, и в социальных сетях. Например, самым популярным «научным хэштегом» в армянском сегменте социальных сетей является **#становисьвостоковедом**, который активно используют как преподаватели, так и студенты. Сегодня в армянском обществе явно существует особый интерес к востоковедению, одним из ярких доказательств которого явля-

ются результаты приема в вузы: среди гуманитарных профессий факультет востоковедения ЕГУ каждый год имеет лидирующие показатели по активности абитуриентов.

В армянском востоковедении, как и в российском, мы часто видим сочетание теории и практики, когда, например, опытные дипломаты-востоковеды занимаются наукой, преподают в университетах. Быть востоковедом в Армении модно и почетно, эта профессия окутана шлейфом определенной таинственности, что также помогает подчеркнуть ее исключительность. Востоковедов в Армении можно увидеть в самых разных областях: наука, образование, политика, дипломатия, военное дело, бизнес. И это неудивительно, а в каком-то смысле закономерно, что очень четко объяснил М. Б. Пиотровский: «Востоковед должен уметь все. Он может быть государственным деятелем, послом, разведчиком, заниматься политикой и экономикой, работать в сфере образования, культуры, бизнеса, туризма...» [Пиотровский, 2018]. Что касается связи между востоковедением и политикой, или востоковедов, занимающихся политикой, то очень интересна и одновременно дипломатична формулировка Эдварда Саида: «Близость между политикой и ориентализмом... является важной, хотя и чрезвычайно деликатной темой» [Саид, 2006: 150].

Я искренне считаю и верю, что востоковедение — одна из самых интересных, важных и гибких профессий среди гуманитарных наук, которая в реалиях современного мира очень легко вбирает в себя новые подходы, идет в ногу с требованиями современности и имеет большую и широкую перспективу развития. В связи с этим в заключение хотелось бы процитировать М. Б. Пиотровского, идею которого я поддерживаю, а профессиональную гордость полностью разделяю: «Во всех этих процессах роль ученого-востоковеда в наше время лишь возрастает. Да, во мне говорит профессиональная гордость, но она вполне обоснована прошлыми и нынешними заслугами нашей науки» [Пиотровский, 2018].

## Литература

1. Айвазовский Г. К. *История Османского государства*. 2 т. Венеция: изд-во Св. Лазаря, 1841. (На арм. яз.)
2. Бартольд В. В. *История изучения Востока в Европе и России: лекции, читанные в Университете и Ленинградском институте живых восточных языков*. Л.: Ленингр. ин-т изучения живых вост. яз., 1925.

3. Д'Оссон. *Полная картина Оттоманская империи: в двух частях. Первая замыкает в себе законоположение магометанства; другая историю Оттоманская империи*. Пер. М. И. Верёвкин. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1795.
4. Лукин А. В. Востоковедение: предмет и перспективы развития в России. *Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика*. 2023. 15 (2). С. 234–252. <https://doi.org/10.21638/spbu13.2023.202>.
5. Маштакова Е. И., Утургаури С. Н. Современные исследования литературного процесса советских тюркологов в Турции. *Советская тюркология*. 6. 1986. С. 34–39.
6. Папазян А. А. Армянские историки о турках-сельджуках и Османской империи (XI–XVIII вв.). *Страны и народы Ближнего и Среднего Востока. Т. 10: Турция*. 1979. С. 217–241. (На арм.яз.)
7. Пиотровский М. Б. Восток — это всегда интересно. *Российское историческое общество*. 2018 <https://historyrussia.org/polemika/intervyu-s-istorikami/mikhail-piotrovskij-vostok-eto-vsegda-interesno.html> (дата обращения: 23.06.2024).
8. Пиотровский М. Б. Восток — это наука о другом. Другой — не значит чужой. *Российская газета*. 2023 <https://rg.ru/2023/05/13/mihail-piotrovskij-vostok-eto-nauka-o-drugom-drugoj-ne-znachit-chuzhoj.html> (дата обращения: 23.06.2024).
9. Саид Э. В. *Ориентализм: западные концепции Востока*. СПб.: Русский Миръ, 2006.
10. Саркисян Е. К. Из истории тюркологии в Советской Армении. *Страны и народы Ближнего и Среднего Востока. Т. 12: Турция*. 1985. С. 248–274.
11. Ханларян Л. А. (Пер. с древнеармянского). *Киракос Гангзакеци. История Армении*. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1976.
12. Юзбашян К. Н. (Пер. с древнеармянского). *Повествование варганета Аристакаеса Ластиверци*. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1968.
13. D'Ohson M. *Tableau Général de l'Empire Othoman*. 3 vols. in folio. Paris: Firmin Didot, 1787–1820. (2nd ed.: 7 vols. in octavo. Paris: Firmin Didot, 1788–1824).
14. Morgan D. *The Mongols*. (2nd ed.). Oxford: Blackwell, 2007. (1st ed. — 1986).

## References

1. Aivazovsky G. K. *A History of the Ottoman State: vol. A, B*. Venice: ed. St Lazar, 1841. (In Armenian).
2. Barthold V. V. *History of Studying the Orient in Europe and Russia: Lectures Delivered at the University and the Leningrad Institute of Living Oriental Languages*. Leningrad: Leningrad Institute for the Study of Living Oriental Languages, 1925. (In Russian).
3. D'Ohson M. *Tableau Général de l'Empire Othoman*. 3 vols. in folio. Paris: Firmin Didot, 1787–1820. (2nd ed.: 7 vols. in octavo. Paris: Firmin Didot, 1788–1824).

4. Khanlaryan L. A. *Kirakos Gandzaketsi. History of Armenia*. (Tr. from Old Armenian). Moscow: Nauka, 1976. (In Russian).
5. Lukin A. B. Oriental Studies: Subject and Prospects of Development in Russia. *Herald of St Petersburg University. Oriental Studies and African Studies*. 2023. 15 (2). P. 234 – 252. <https://doi.org/10.21638/spbu13.2023.202> (In Russian).
6. Mashtakova E. I. Uturgauri S. N. Modern Studies of the Literary Process of Soviet Turkologists in Turkey. *Soviet Turkology*. 1986. Vol. 6. P. 34 – 39. (In Russian).
7. Morgan D. *The Mongols*. (2nd ed.). Oxford: Blackwell, 2007. (1st ed. — 1986).
8. Papazyan A. A. Armenian Historians about the Seljuk Turks and the Ottoman Empire (XI-XVIII Centuries). *Countries and Peoples of the Near and Middle East. Vol. 10: Turkey*. 1979. P. 217 – 241. (In Armenian).
9. Piotrovsky M. B. Orientalism is a Science of the Other. Other does not mean Alien. *Rossiyskaya Gazeta*. 2023. <https://rg.ru/2023/05/13/mihail-piotrovskij-vostok-eto-nauka-o-drugom-drugoj-ne-znachit-chuzhoj.html> (accessed: 23.06.2024). (In Russian).
10. Piotrovsky M. B. The East is always interesting. *Russian Historical Society*. 2018. <https://historyrussia.org/polemika/intervyu-s-istorikami/mikhail-piotrovskij-vostok-eto-vsegda-interesno.html> (accessed: 23.06.2024). (In Russian).
11. Said E. W. *Orientalism: the Western Conceptions of the Orient*. St Petersburg: Russki Mir. 2006.
12. Sarkisyan E. K. From the History of Turkology in Soviet Armenia. *Countries and Peoples of Near and Middle East. vol. 12: Turkey*. 1985. P. 248 – 274. (In Russian).
13. Yuzbashyan K. N. *Narrative of Vardapet Aristakes Lastivertsi*. (Tr. from Old Armenian). Moscow: Nauka, 1968. (In Russian).

## Информация об авторе

**Мелконян Рубен Оганнесович** — доктор ист. наук, проф., декан факультета востоковедения, Ереванский государственный университет.

Армения, 0025, Ереван, ул. Алека Манукяна, 1.

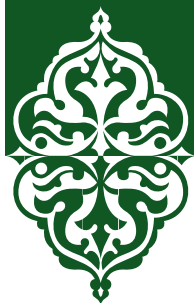
E-mail: rubenmelkonyan@ysu.am

## Author's Information

**Ruben H. Melkonyan** — Dr Habil in History, Professor, Dean of the Faculty of Oriental Studies, Yerevan State University.

E-mail: rubenmelkonyan@ysu.am





*Д. В. Мухетдинов*

*(Восточный факультет СПбГУ,  
Санкт-Петербург, Россия)*

## **Хусаин Фаизханов – лектор Санкт-Петербургского университета**

**Аннотация.** Статья посвящена освещению некоторых аспектов деятельности Хусаина Фаизханова (1823 – 1866) в качестве лектора Факультета восточных языков Санкт-Петербургского Императорского университета. В статье на основе архивных документов приводится хронология сотрудничества и работы Х. Фаизханова в разных должностях на Факультете восточных языков. Особое внимание уделено личным взаимоотношениям Х. Фаизханова с двумя персоналиями, занимавшими должность декана факультета в период его работы — Александром Касимовичем (Мирзой) Казембеком (1802 – 1870) и Антоном Осиповичем Мухлинским (1808 – 1877), с каждым из которых он имел опыт научного сотрудничества. В статье на конкретном материале, касающемся непосредственно деятельности Х. Фаизханова, показаны некоторые аспекты внутренней атмосферы факультета, характер взаимоотношений между сотрудниками факультета и университетским руководством. (Библиогр. 19 назв.)

**Ключевые слова:** Хусаин Фаизханов, Факультет восточных языков, Санкт-Петербургский государственный университет, Александр Казембек, Антон Мухлинский.

УДК 930

*Damir V. Mukhetdinov*

*(Faculty of African and Asian Studies, St Petersburg University, St Petersburg, Russia)*

### **Husain Faizhanov — lecturer of St Petersburg University**

**Summary.** The article is devoted to the activities of Husain Faizhanov (1823 — 1866) as a lecturer at the Faculty of Oriental Languages of the St Petersburg Imperial University. Based on archival documents, the article provides a chronology of cooperation and work of Husain Faizhanov in various positions at the Faculty of Oriental Languages. Particular attention is paid to the personal relations of Husain Faizhanov with two personalities who held the position of Dean of the Faculty during his work — Alexander Kasimovich (Mirza) Kazembek (1802 — 1870) and Anton Osipovich Muchlinski (1808 — 1877), with each of whom he had experience of scientific cooperation. The article, based on specific material directly related to the activities of Husain Faizhanov, shows some aspects of the internal atmosphere of the Faculty, the nature of the relationship between the staff of the Faculty and the university administration. (Refs 19.)

**Keywords:** Husain Faizhanov, Faculty of Oriental Languages, St Petersburg State University, Alexander Kazembek, Anton Muchlinski.

Деятельность Хусаина Фаизханова (1823 — 1866), чей 200-летний юбилей был широко отмечен в прошлом, 2023 году, была многогранной. Мы знаем его как теолога, востоковеда, просветителя, каждую из этих сфер его деятельности можно дробить дальше и выделить множество различных направлений<sup>1</sup>. Наиболее плодотворный период недолгой, но очень насыщенной жизни Х. Фаизханова пришелся на время его пребывания в Санкт-Петербурге, а в особенности — на время его работы в штате Санкт-Петербургского Императорского университета.

Еще в Казани, где Х. Фаизханов был шакирдом одного из крупных местных медресе, произошло его знакомство с одним человеком, сыгравшее в дальнейшем решающую роль в его жизни. Этим человеком был Александр Касимович (Мирза) Казембек (1802 — 1870), на тот момент член-корреспондент Российской Императорской академии наук (с 1835 г.), совмещавший должности декана 1-го отделения Философского факультета и заведующего кафедрой арабской и персидской словесности Восточного разряда (Разряда восточной словесности) Казанского Императорского университета. Из имеющихся

<sup>1</sup> О теологическом измерении творчества Хусаина Фаизханова см.: [Мухетдинов, 2023в].

источников, скупых касательно казанского периода жизни Х. Фаизханова, нельзя выяснить, когда именно и при каких обстоятельствах произошло это знакомство уже известного тогда востоковеда и молодого мусульманского энтузиаста. Если основываться на ретроспективном упоминании, исходящем от самого А. К. Казембека, это случилось примерно в 1848 г. Попечитель Петербургского учебного округа М. Н. Мусин-Пушкин (1795 — 1862) в ходатайстве от 2 ноября 1855 г. перед министром просвещения касательно принятия Х. Фаизханова на работу в университет, писал: «Декан восточного факультета действительный статский советник Казем-Бек свидетельствует, что он знает Фейз-Ханова в течение семи лет с отличной стороны, а также как ученого-ориенталиста, который для факультета восточных языков может быть весьма полезен» [РГАДА. Ф. 733. Оп. 26. Д. 130. Л. 499; ср.: Усманов, 1980: 27].

Сами контакты Х. Фаизханова и А. К. Казембека, если судить по формальной хронологии, были относительно недолгими, поскольку А. К. Казембек покинул Казань после того, как 26 августа 1849 г. откликнулся на вакансию ординарного профессора по кафедре персидской словесности Санкт-Петербургского Императорского университета. Однако насколько позволяют думать косвенные сведения, эти контакты были весьма тесными и результативными. Так, Р. Фахретдин сообщает, что Х. Фаизханов привлекался казанскими востоковедами (конкретных имен он не называет) для работы секретаря или переписчика (в источнике — слово *كاتيبك*) и некоторые его работы (*الترلى*) выходили под их именами [Фэхреддин, 1908: 435]. Возможно, речь идет о том же факте, который в больших деталях упоминает Ш. Шараф, писавший что А. К. Казембек в Казани привлек Х. Фаизханова к работе по составлению указателя к Корану (*Мифтāх кунуз ал-Қур’āн*, букв. «Ключ к сокровищам Корана»), который позднее был издан А. К. Казембеком в Санкт-Петербурге в 1859 г. [Шэрэф, 1915: 113]. Как бы то ни было, вероятнее всего, именно А. К. Казембек в значительной степени повлиял на решение Х. Фаизханова в последующем перебраться в Санкт-Петербург и связать свою жизнь с наукой и образованием.

Точные причины и обстоятельства такого решения, как и самого переезда Х. Фаизханова в столицу Российской империи, не выяснены. Неясной остается даже дата переезда. Однако, по-видимому, прав оказывается Р. Фахретдин, согласно которому переезд Х. Фаизханова в Санкт-Петербург состоялся в 1853 г. [Фэхреддин, 1908: 435]. В столице Х. Фаизханов сразу же начал



сотрудничество с Императорской академией наук в лице директора Азиатского музея акад. Б. А. Дорна (1805 — 1881), который поручал ему работу по переписыванию рукописей на восточных языках. Ряд рукописей, переписанных рукою Х. Фаизханова, датируются уже 1854 г., из которых самая ранняя — февралем [Мухетдинов, 2023б: 32 — 33 (примеч. 4); Мухетдинов, 2023г: 32, 34 — 35]<sup>2</sup>. Это обстоятельство не только дает зацепку для хронологии, но позволяет сделать предположение, что решение Х. Фаизханова ехать в Санкт-Петербург не было спонтанной авантюрой: тот факт, что ему сразу же нашлось ответственное занятие, позволяет утверждать, что ехал он туда не в пустоту и неизвестность. Можно полагать, что именно А. К. Казембек, известный своим радением за подготовку востоковедческих кадров, ранее высоко оценив способности Х. Фаизханова, в итоге не просто подвинул (если не пригласил) его сюда, но даже рекомендовал Б. А. Дорну для привлечения к серьезной работе.

Сам А. К. Казембек после переезда из Казани в столицу принимал активное участие в подготовке создания востоковедческого центра на базе Санкт-Петербургского университета, где в августе 1855 г. был официально открыт Факультет восточных языков, и именно А. К. Казембек стал его первым деканом [Бартольд, 1977: 85]. Он очень хотел видеть среди своих сотрудников Х. Фаизханова, но по причине различных бюрократических сложностей устроить его в преподавательский штат долгое время не удавалось — трудоустройство растянулось почти на десять лет и состоялось уже при другом декане факультета, о чем будет сказано ниже.

М. А. Усманов подробно разбирает эпизод, связанный с подачей списка кандидатур на должность преподавателей факультета в 1855 г., на усмотрение министра народного просвещения А. С. Норова (1795 — 1869). Х. Фаизханов значился среди кандидатов на преподавание арабского языка, но в итоге его кандидатура была отклонена, а на должность преподавателя арабского языка, хотя и без жалования, по предпочтению самого А. С. Норова, был принят сирийский армянин Ф. И. Кельзи (1819 — 1912) [Усманов, 1980: 39].

Насколько можно видеть по послужному списку Х. Фаизханова, с ноября 1857 г. он вел практические занятия по татарскому

<sup>2</sup> В то же время необходимо отметить, что наиболее ранней среди всех выявленных к настоящему времени рукописей, переписанных рукой Х. Фаизханова, является список *Дивана Навā'и*. Он датируется 1853 г. и сегодня хранится в архиве Института восточных рукописей РАН.

языку в стенах университета, но без жалованья, и только осенью 1862 г. был официально зачислен в штат на должность «учителя мусульманской каллиграфии», не оставляя при этом занятий по языку. Лишь осенью 1863 г. он был официально утвержден в звании лектора факультета, вступив в полномочия в феврале 1864 г. [ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 2. Д. 514. Л. 104 — 106]<sup>3</sup>. Как детализирует А. К. Казембек, «[с]верх того, Фейз-Ханов с 1861 года и до смерти своей безвозмездно нес на себе различные обязанности, единственно из желания быть полезным Факультету. Занимая должность учителя каллиграфии, он безмездно преподавал татарский и османский языки, а впоследствии, будучи лектором татарского яз<ыка>, преподавал безмездно каллиграфию и османский яз<ык>» [ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 2. Д. 514. Л. 100]. Из всей этой информации вытекает то, что Х. Фаизханов с самого начала своего появления среди кандидатов на занятия должностей в университете уже имел репутацию человека, способного преподавать как арабский язык, так и тюркские языки.

Вначале Х. Фаизханов был взят в университет на должность преподавателя татарского языка — за штатом и без жалованья, то есть фактически оказывая добровольную услугу университету. При этом вначале ему приходилось вести занятия даже вне стен университета. Любопытный факт, что уже в начале учебного 1857 — 1858 года, он приобрел популярность среди учащихся. По замечанию В. В. Бартольда, «лекции преподавателей-туземцев и в то время, как впоследствии, мало посещались студентами» [Бартольд, 1977: 116]. Тем не менее в этом случае студенты обратились к ректору университета П. А. Плетневу (1792 — 1865) с просьбой предоставить им возможность заниматься с «муллой Хусейном» (так называли коллеги и, видимо, учащиеся Х. Фаизханова) в стенах университета, поскольку проводить занятия в условиях частных квартир было неудобно. Это прошение обсуждалось на заседании Факультета восточных языков 5 октября, после чего руководство университета пошло навстречу студентам [Бартольд, 1977: 115; Усманов, 1980: 34 — 36]. В. В. Бартольд отмечал этот случай в качестве «остающегося до настоящего времени едва ли не единственным примером

<sup>3</sup> В настоящее время комплекс документов из личного дела Х. Фаизханова из собрания Центрального государственного исторического архива Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб), всего 136 единиц, в виде репринтного издания 1864 г. вышел в свет в Издательском доме «Медина» [Фаизханов, Мухетдинов (общ. ред.), 2024]. См. также другое издание [Мухетдинов (сост. и общ. ред.), 2024]

инициативы студентов в деле организации преподавания на факультете» [Бартольд, 1977: 115].

Иногда Х. Фаизханову приходилось вести лекции по арабскому языку. Так, осенью 1858 г. болезнь шейха М. А. Тантави (1810 — 1861), который был на тот момент основным преподавателем арабского языка в университете, вынудила руководство факультета приняться за поиск кандидатуры для его замены. На заседании совета факультета 12 сентября, где обсуждались различные варианты, декан А. К. Казембек предложил преподавание лекционных занятий разделить между ним самим и секретарем факультета Т. М. Навроцким (1823 — 1871), который был его учеником еще в Казани, тогда как ведение практических занятий распределить между Х. Фаизхановым и Ф. И. Кельзи (который тогда, как указывалось выше, преподавал студентам арабский язык на безвозмездной основе, то есть так же, как Х. Фаизханов преподавал татарский). Когда же на заседании совета факультета 27 октября было решено отдать преподавание лекционных занятий только Т. М. Навроцкому, а практических занятий — только Ф. И. Кельзи, то А. К. Казембек выразил несогласие с этим решением; уже на следующем заседании 24 ноября, где было озвучено это же решение в отношении студентов первых двух курсов (поскольку М. А. Тантави для старших курсов выразил желание преподавать у себя на дому), А. К. Казембек сразу же сложил с себя полномочия декана — под официальным предлогом: «по расстроенному здоровью» [Бартольд, 1977: 118 — 119]. По мнению В. В. Бартольда, А. К. Казембек «был обижен» из-за Т. М. Навроцкого [Бартольд, 1977: 119 (примеч. 81)].

Согласно воспоминаниям А. В. Никитенко (1805 — 1877), на тот момент ординарного академика по Отделению русского языка и словесности, ординарного профессора Санкт-Петербургского университета, на заседании совета университета 3 ноября (то есть между упомянутыми выше двумя заседаниями совета факультета 27 октября и 24 ноября), произошло следующее: «Восточный факультет поступил очень неприлично со своим деканом <А. К.> Казембеком. Он в сентябре присудил ему читать арабскую словесность вместо заболевшего Тантави, а в октябре отдал этот предмет другому, в совете [университета. — Д. М.] же отрекся, что так поступил. Между тем по справке оказалось, что все было, как сказано выше, и протокол подписан членами как следует. Совет высказался в пользу Казембека, который уличил больше всех восставшего против него <А. О.> Мухлинского» [Никитенко, 1955: 42].

Можно предположить, что ситуация сложилась таким образом, что кандидатура Ф. И. Кельзи (хотя он теперь уже не мог рассматриваться как креатура министра, поскольку с 23 марта 1858 г. С. А. Норов уже не занимал эту должность) оказалась более предпочтительной, чем кандидатура безамбициозного «муллы Хусейна», только по той причине, что последний пользовался поддержкой А. К. Казембека, который теперь оказался потеснен в результате внутренних интриг. Надо сказать, что сам Х. Фаизханов мало что терял от этой ситуации, поскольку, собственно, ни на что и не претендовал, будучи в это время достаточно загружен работой другого плана в сотрудничестве с Б. А. Дорном [Мухетдинов, 2023: 34 – 39].

Упомянутый Антон Осипович Мухлинский (1808 – 1877), тюрколог-османист, занявший затем место декана Факультета восточных языков (с 29 января 1859 г.), был известен среди коллег как «великий молчальник», поскольку, в противоположность инициативному и импульсивному А. К. Казембеку, «никогда не любил появляться на первом плане» [Крачковский, 1958: 89]. Именно на годы пребывания А. О. Мухлинского на посту декана факультета (1859 – 1866) приходится не только, наконец, официальное устройство Х. Фаизханова в штат университета, но и наиболее плодотворный период его деятельности.

Любопытно, что недавнее открытие позволило косвенно выяснить факт раннего сотрудничества Х. Фаизханова с А. О. Мухлинским (который, кстати, сам происходил из литовских татар). Сочинение *Pisale-yi Tatar-u Lex* («Записка о польских татарах»), переводы отрывков из которого были опубликованы А. О. Мухлинским в начале 1857 г., сохранилось в единственной рукописи, выполненной, как оказалось, почерком, в котором распознается рука Х. Фаизханова [Мухетдинов, 2024]. Не затрагивая вопрос о подлинности этого источника или природе происхождения рукописи, мы должны отметить это обстоятельство как дополнительное свидетельство широты научных контактов Х. Фаизханова, в своей природе, очевидно, не имеющих привязки к личным взаимоотношениям и ситуации на факультете.

Такое трагическое событие, как смерть в начале 1861 г. молодого преподавателя арабской каллиграфии Ибнйамина Аминова (1832 – 1861) [Бартольд, 1977: 116], казанского татарина, ученика Х. Фаизханова по казанскому периоду жизни, в свое время взятого на работу на факультет тоже по рекомендации А. К. Казембека [Бартольд, 1977: 101], освободило штатную ставку на факультете, на которую в последующем был принят

Х. Фаизханов, продолжая вести практические занятия по татарскому языку (см.: [ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 2. Д. 514. Л. 1 — 7]).

Между тем уже с конца 1861 г. Х. Фаизханов начинает испытывать ощутимые проблемы со здоровьем, вызванные как сырým климатом российской столицы, так и огромными нагрузками, которые в своем усердии он на себя взваливал. Здесь открывается очень интересный момент. Врачебное свидетельство от 17 декабря 1861 г., констатирующее у Х. Фаизханова «кровохаркание», заключает: «Для предупреждения несчастного исхода болезни, что обыкновенно случается в сыром климате, г. Фейз-Ханову необходима поездка раннею весной в Киргизские степи для питья кумыса» [ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 2. Д. 514. Л. 15]. Из дальнейших документов мы видим, что руководство факультета, между прочим при непосредственных стараниях самого А. О. Мухлинского, идет на то, чтобы облегчить положение своего сотрудника, позволяя ему регулярно в конце учебного года уезжать на более южные территории, оформляя эти отъезды как официальные командировки с научным заданием и соответствующим финансированием. И из них Х. Фаизханов действительно возвращался со значительными достигнутыми результатами, в том числе на основе изысканий, инициированных им самолично [см.: Мухетдинов, 2014: 62 — 63, 65, 70, 71, 134 — 140]. Так, например, самый ранний из таких документов — это подписанное рукою А. О. Мухлинского донесение в совет университета составленное уже 18 декабря (на следующий день после получения медицинского свидетельства!), о необходимости предоставления Х. Фаизханову оплачиваемого отпуска. При этом к строке о состоянии здоровья была добавлена приписка: «Пользуясь этим случаем, Факультет желал бы сделать г. Фейз-Ханову ученое поручение касательно исследования киргизско[го] наречия, так мало нам известного, а также собрания пословиц и поверий киргизов, чем значительно обогатилась бы восточная филология». Именно таким образом было сформулировано обращение к попечителю университета: «поручить Фейз-Ханову исследовать киргизские наречия и собирать по мере возможности пословицы и поговорки киргизов» [ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 2. Д. 514. Л. 14 — 14 об.]. Этот документ показывает необычную солидарность факультетского руководства и преподавательского коллектива, оперативно отреагировавшего на сообщение о болезни Х. Фаизханова и быстро нашедшего официальный повод для обоснования необходимости финансируемого отпуска, фактически обращенного в научную командировку, имеющую практическую полезность [ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 2. Д. 514. Л. 14 — 14 об.].

В последующем, как было упомянуто выше, такие поездки Х. Фаизханова стали ежегодными, вплоть до последней из них в 1866 г., из которой он уже не вернулся (ходатайство об этой последней командировке Х. Фаизханова в совет университета подавал уже снова А. К. Казембек, с февраля выступавший «исполняющим должности декана» после отставки А. О. Мухлинского [ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 2. Д. 514. Л. 14 — 14 об.]). В ходе таких полевых изысканий Х. Фаизхановым — как во взаимодействии с казахским востоковедом и просветителем Чоканом Валихановым (1835 — 1865), так и самостоятельно — были записаны образцы казахского фольклора, среди которых многие произведения, по признанию академика А. Х. Маргулана, оказались обнаружены впервые [Маргулан, 1965: 14]. Также собирался материал для казахско-русского словаря, рукопись которого, к сожалению, не обнаруженная до нашего времени, получила высокую оценку руководства университета [Мухетдинов, 2023д: 48 — 49]. Кроме того, в ходе исследований, носивших попутный характер, было сделано открытие, касающееся идентификации языка группы волжско-булгарских эпитафий [Мухетдинов, 2023д: 45 — 46].

Таким образом, коллектив и руководство факультета не только создавали необходимую научную атмосферу для работы Х. Фаизханова, но и активно поддерживали его даже в сложные периоды жизни, позволяя ему реализовывать свой потенциал и обогащая тем самым науку.

Даже после смерти Х. Фаизханова во время одной из таких поездок летом 1866 г. [Мухетдинов, 2023а], руководство факультета восточных языков в лице вновь занявшего должность декана А. К. Казембека и выше — руководство университета в лице ректоров А. А. Воскресенского (1809 — 1880; ректор в 1865 — 1867 гг.) и К. Ф. Кесслера (1815 — 1881; ректор в 1867 — 1873 гг.) — продолжало оказывать поддержку его семье, оставшейся без кормильца — супруге с тремя дочерьми, — не без трудностей выбивая у Министерства народного просвещения разрешения периодически выделять из бюджета университета средства для выплаты им пособий [Усманов, 1980: 4 — 5, 172 — 176; Мухетдинов, 2014: 146 — 151].

После смерти А. К. Казембека в 1870 г., на имя которого Фатима Фаизханова писала прошения в 1866, 1867, 1868 и 1869 гг. (в последний раз — безрезультатно), процессы получения сумм, вероятно, еще более усложнились. По имеющимся сведениям, только в начале 1873 г. она вновь обращается за прошением выделить ей пособие, но уже направляет его на

имя ректора университета [ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 2. Д. 514. Л. 137 — 138]. В конце 1873 г. Фатима Фаизханова написала еще одно обращение на имя ректора с просьбой, учтя ее бедственное материальное положение, изыскать средства из бюджета университета на покрытие образования ее дочерей [ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 2. Д. 514. Л. 138 — 138 об.]. Неизвестно, каков был результат этой попытки, но, по-видимому, после нее (вследствие неудачи?) или параллельно, подобное же обращение вдова послала уже на имя министра народного просвещения (тогда эту должность занимал Д. А. Толстой (1823 — 1889)), что прямо следует из запроса попечителя университета П. И. Ливена (1821 — 1881) к ректору П. Г. Редкину (1808 — 1891) в январе 1874 г. о получении характеристики на Х. Фаизханова и других документов [ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 2. Д. 514. Л. 139]. П. Г. Редкин оперативно связался с А. А. Воскресенским и откликнулся на запрос попечителя пространным отчетом, представляющим собой, впрочем, компиляцию из ранних текстов, составленных еще на Факультете восточных языков в 1866 г., непосредственно после смерти Х. Фаизханова [ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 2. Д. 514. Л. 141 — 142 об.]. В итоге в августе 1874 г. Фатимой Фаизхановой была получена сумма, однако значительно меньшая в сравнении с предыдущими [ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 2. Д. 514. Л. 147 — 147 об.].

Не вдаваясь в детали, можно сказать, что даже беглый просмотр документов из личного дела Х. Фаизханова позволяет предложить реконструкцию его взаимоотношений с университетскими коллегами, а в некоторых случаях детализировать событийную логику различных обстоятельств его жизни. Взаимоотношения не только с А. К. Казембеком, но и с А. О. Мухлинским, занимавшими в период 1855 — 1870 гг. должность декана Факультета восточных языков, выходили за рамки деловых и даже формальных партнерских отношений. На частном примере Х. Фаизханова можно увидеть механизмы функционирования факультета как образовательной и административной структуры и получить представление о внутренней атмосфере коллектива.

Пример Хусаина Фаизханова является единственным и показательным. Он был первым в России человеком, вышедшим из мусульманской среды, который, даже не имея светского образования, добился таких высот в науке и признания со стороны светских коллег и руководства. Достаточно сказать, что он стал первым татаринoм-мусульманином, удостоившимся членства в Императорском Русском Археологическом обществе. Неординарность личности Х. Фаизханова отражена в следующей

посмертной характеристике, данной ему А. К. Казембеком: «Несмотря на трудности жизни, которые он должен был преодолеть, на свое происхождение, первоначальную обстановку и воспитание на медные гроши в каком-то мусульманском училище, Фейз-Ханов сделался человеком замечательным в своем роде. Из общения с профессорами Факультета и ориенталистами-академиками он усвоил себе научные приемы **и сделался, вследствие того, можно сказать, единственным между двумя миллионами наших татар ученым исследователем** (выделено Д. М.)» [ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 2. Д. 514. Л. 99б].

Х. Фаизханов ушел из жизни в самом расцвете творческих сил. Вероятно, если бы его жизнь не оборвалась так рано, мы могли бы иметь в истории первый пример университетского профессора, а может быть, и члена Академии наук. По крайней мере, такому развитию событий ничто не препятствовало. В любом случае печальное стечение обстоятельств, оборвавшее жизнь этого самородка-энтузиаста, не отменяет того факта, что Хусаин Фаизханов был совершенно уникальной личностью, притом не только для своей эпохи. Его пример остается актуальным и на сегодняшний день и служит ориентиром для современной молодежи.

Естественно, талант Х. Фаизханова не мог бы быть воплощен в жизнь в полной мере и в том числе привнести реальные результаты в науку, если бы, как уже было отмечено, не располагающая атмосфера в российской интеллектуальной среде, позволившая его потенциалу раскрыться. Факультет восточных языков Санкт-Петербургского Императорского университета, а ныне — Восточный факультет Санкт-Петербургского государственного университета, является старейшей кузницей кадров для российского востоковедения. В настоящее время он продолжает сохранять традиции и приумножать достижения, заложенные его основателями и людьми, стоявшими у его истоков, какими были первые деканы факультета — А. К. Казембек и А. О. Мухлинский, личности совершенно противоположные друг другу, отличавшиеся и по характеру, и по методам организации образовательного процесса, однако внесшие величайший вклад в развитие российского востоковедения.

Сегодня факультет продолжает подготовку востоковедов и исламоведов. Так, в период пребывания на посту декана факультета доктора исторических наук, профессора, академика РАН Михаила Борисовича Пиотровского, чей юбилей мы отмечаем ныне, в диссертационном совете университета в 2020 г. была защищена первая в России докторская диссертация по



теологии<sup>4</sup> [В СПбГУ..., 2020]. С 2007 года и по настоящее время факультет принимает активное участие в реализации мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама в России [Концепция... 2015]. В этих целях осуществляется набор на образовательные программы высшего образования (бакалавриат, магистратура и аспирантура) по исламоведению и по профилю история и культура ислама. Выпускники указанных программ востребованы в мусульманских религиозных структурах по всей России и сегодня несут свою миссию и духовное служение, руководствуясь примером Хусаина Фаизханова, будучи теологами-исламоведами и востоковедами.

### Архивы

1. Российский государственный исторический архив (РГАДА). Оп. 26. Д. 130. Ф. 733 (Департамент народного просвещения). Оп. 26. Д. 130 (Об учреждении факультета Восточных языков).
2. Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб.) Ф. 14. (Императорский Петроградский Университет. Петроград. 1819—1918). Оп. 2. Д. 514 (Исходатайствование утверждения г. Фейсханова учителем каллиграфии по восточному факультету).

### Литература

3. Бартольд В. В. Обзор деятельности факультета восточных языков. *Сочинения: в 9 т.* Т. IX. *Работы по истории востоковедения.* М.: Наука, 1977. С. 23—196.
4. Концепция подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама. *Ислам в современном мире.* 2015. 11(4). С. 63—78.
5. Крачковский И. Ю. Очерки из истории русской арабистики. *Избранные сочинения.* М.; Л.: Наука, 1958. Т. V. С. 9—192.
6. Марғулан Ә.Х. Шоқанның жаңадан ашылған досы — Хұсаин Фаизханов және оның Петербордан жазған хаттары. *Известия АН Казахской ССР. Сер. общественных наук.* 1965. 3. С. 12—24. (На казах. яз.)
7. Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизхан — классик татарского просвещения, истории и педагогики. М.; Н. Новгород: ИД «Медина», 2014.
8. Мухетдинов Д. В. Три сабачайских надмогильных памятника. *Археология Евразийских степей.* 2023. 6. С. 377—389.

---

<sup>4</sup> В СПбГУ состоялась первая защита докторской диссертации по теологии. URL: <https://orient.spbu.ru/index.php/ru/novosti/vse-novosti/spisok-novostej/1467-v-spbgu-sostoyalas-pervaya-zashchita-doktorskoj-dissertatsii-po-teologii> (дата обращения: 24.04.2024).

9. Мухетдинов Д. В. Х. Фаизханов и его взаимоотношения с А. К. Казембеком и Ш. Марджани: опыт переосмысления. *Ислам в современном мире*. 2023. 19 (1). С. 27 – 46.
10. Мухетдинов Д. В. Теологическая легитимация педагогического проекта Хусаина Фаизханова. *Ислам в современном мире*. 2023. 19 (3). С. 27 – 52.
11. Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизханов в истории российского востоковедения. *Ислам в современном мире*. 2023. 19 (4). С. 27 – 50.
12. Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизханов и развитие исторической лингвистики. *Филология и культура*. 2023. 3. С. 44 – 53.
13. Мухетдинов Д. Исследование рукописи «Рисале-йи Татар-и Лех» («Записка о польских татарах») показало ее принадлежность перу Фаизханова. URL: <https://dumrf.ru/islam/rites/23176> (дата обращения: 24.04.2024).
14. Мухетдинов Д. В. (сост. и общ. ред.) *Мулла Хусаин Фаизханов. Лектор Санкт-Петербургского Университета: сборник документов*. М.: ИД «Медина», 2024.
15. Никитенко А. В. *Дневник: в 3 т.* М.: Гослитиздат, 1955. Т. 2 (1858 – 1865).
16. Усманов М. А. *Заветная мечта Хусаина Фаизханова. Повесть о жизни и деятельности*. Казань: Татар. кн. изд-во, 1980.
17. Фаизханов Х., Мухетдинов Д. В. (общ. ред.). *Материалы для истории Крымского ханства, извлеченные, по распоряжению Императорской Академии наук, из Московского Главного Архива Министерства иностранных дел, изд. В. В. Вельяминовым-Зерновым*. Репринтное издание 1864 г. М.: ИД Медина», 2024.
18. Фәхрәддин Р. *Асар*. 2 т. Оренбург: Товарищество «Каримов, Хусаинов и Ко», 1908. (На ст.-татар. яз.)-
19. Шәрәф Ш. Мәржанинең тәржемәи хәле. «Мәржани» *жыентыгы*. Казан: Мәгариф, 1915. Б. 2 – 193. (На ст.-татар. яз.)

## References

1. Russian State Historical Archive. F. 733 (Department of Public Education). Inv. 26. С. 130 (On the Formation of the Faculty of Oriental Languages).
2. Central State Historical Archive of St Petersburg. F. 14. (Imperial Petrograd University. Petrograd. 1819 – 1918). Inv. 2. С. 514 (Appeal for approval of Mr. Feiskhanov as a teacher of calligraphy in the Oriental Faculty).
3. Barthold V. V. Review of the activities of the Faculty of Oriental Languages. *Works: in 9 volumes*. Vol. IX. *Works on the history of Oriental studies*. Moscow Nauka, 1977. P. 23 – 196. (In Russian).
4. Faizhanov Kh., Mukhetdinov D. V. (ed.) Materials for the history of the Crimean Khanate, extracted, by order of the Imperial Academy of Sciences, from Moscow main archive of the Ministry of Foreign Affairs. Ed. V. V. Velyaminov-Zernov. Reprint of the 1864 edition. Moscow: “Medina” Publ., 2024. (In Russian).
5. Fakhreddin R. *Asar*. Orenburg: Karimov, Khusainov and Co, 1908. Vol. 2. (In Tatar).
6. Krachkovsky I. Yu. Essays on the history of Russian Arabic studies. *Selected works*. Vol. 5. Moscow; Leningrad: Nauka, 1958. P. 9 – 192. (In Russian).

7. Margulan Ä. Kh. Shokannyn zhanadan ashylgan dosy — Khusain Faizkhanov zhane onyn Peterbordan zhazghan hattary. *News of the Academy of Sciences of the Kazakh SSR*. Ser. social sciences. 1965. 3. P. 12 – 24. (In Kazakh).
8. Mukhetdinov D. A study of the manuscript “Risale-yi Tatar-i Lekh” (“Note on the Polish Tatars”) showed that it belongs to the pen of Faizkhanov [2024]. URL: <https://dumrf.ru/islam/rites/23176> (accessed: 24.04.2024).
9. Mukhetdinov D. V. (comp. and ed.) *Mulla Khusain Faizkhanov. A Lecturer at St Petersburg University: collection of documents*. Moscow: “Medina” Publ., 2024.
10. Mukhetdinov D. V. *Khusain Faizkhan is a classic of Tatar education, history and pedagogy*. Moscow; N. Novgorod: “Medina” Publ., 2014. (In Russian).
11. Mukhetdinov D. V. Rethinking Kh. Faizhanov’s Relations to A. K. Kazembek and Sh. Marjani. *Islam in the modern world*. 2023. 19 (1). P. 27 – 46. (In Russian).
12. Mukhetdinov D. V. Three Sabachai gravestones. *Archeology of the Eurasian steppes*. 2023. 6. P. 377 – 389. (In Russian).
13. Mukhetdinov D. V. A Theological Legitimation of Khusain Faizkhanov’s Pedagogical Project. *Islam in the modern world*. 2023. 19(3). P. 27 – 52. (In Russian)
14. Mukhetdinov D. V. Husain Faizhanov in the History of the Russian Oriental Studies. *Islam in the modern world*. 2023. 19(4). P. 27 – 50. (In Russian).
15. Mukhetdinov D. V. Khusain Faizkhanov and the historical linguistics development. *Philology and culture*. 2023. 3. P. 44 – 53. (In Russian).
16. Nikitenko A. V. *Diary: in 3 vol*. Vol. 2 (1858 – 1865). Moscow: Goslitizdat, 1955. (In Russian).
17. Sharaf Sh. Biography of Marjani. “*Marjani*” collection of papers. Kazan: Magharif, 1915. P. 2 – 193. (In Tatar).
18. The concept of the training of advanced specialists in the history and culture of Islam. *Islam in the modern world*. 2015. 11(4). P. 63 – 78. (In Russian).
19. Usmanov M. A. *A Cherished Dream of Khusain Faizkhanov. A Story about His Life and Activities*. Kazan: Tatar book publishing house, 1980. (In Russian).

## Информация об авторе

**Мухетдинов Дамир Ваисович** — доктор теологии, профессор, кафедра арабской филологии, Восточный факультет; директор, Центр исламских исследований, Санкт-Петербургский государственный университет.

Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9.

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

## Author’s Information

**Damir V. Mukhetdinov** — Dr Habil in Theology, Professor, Department of Arabic Philology, Faculty of Asian and African Studies; Head of the Centre of Islamic Studies, St Petersburg University.

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com



*А. О. Победоносцева*  
(Восточный факультет СПбГУ,  
Санкт-Петербург, Россия)

## **Курдоведение и революция на Востоке: научная деятельность Ф. Б. Ростопчина (1904–1937)**

**Аннотация.** Противоречивая политика коммунистической партии и Советского государства в первые десятилетия советской власти, стремление сочетать защиту интересов страны с продвижением мировой революции вели к серьезным политическим конфликтам внутри СССР и сказывались на развитии отечественной науки. Данная статья рассматривает эту проблему на примере жизненного и творческого пути советского курдоведа и ираниста Федора Ростопчина (1904 – 1938). В ней на основе архивных материалов сделана попытка реконструировать его биографию в контексте развития Советского государства и революционного движения того времени. Он был ярким представителем советского востоковедения довоенной эпохи, для которого был характерен поиск новых путей развития науки в борьбе против колониализма и за национальную и социальную эмансипацию неевропейских народов. Как следствие, Ростопчин не только занимался классическими исследованиями в области иранистики и курдоведения, но и разрабатывал проекты продвижения революции «на Восток» и сотрудничал со структурами Коминтерна. По мере нарастания политического противостояния внутри Советского государства и коммунистической партии и связанных с этим репрессий пострадавшими оказались и блестящие ученые-востоковеды,

особенно связанные с Коминтерном. Одним из них был Ростопчин, который, несмотря на его общую лояльность Советскому государству, был расстрелян, а ряд его поздних работ вышли в свет под чужими именами. (Библиогр. 20 назв.)

**Ключевые слова:** Коминтерн, советская японистика, советское курдоведение, СССР, экспорт революции.

УДК 94, 929

*Angelika O. Pobedonostseva*

*(Faculty of African and Asian Studies, St Petersburg University, St Petersburg, Russia)*

### **Kurdish Studies and Revolution in the East: the Case of Fyodor Rostopchin (1904–1937)**

**Summary.** In the 1920s and 1930s, the Communist Party and the Soviet Government strived to combine the pursuit of the country's interests with the promotion of world revolution which resulted in serious political conflicts within the USSR and affected the development of Soviet scholarship. The article examines the problem focusing on life and scholarship of Soviet Kurdish and Iranian studies specialist Fedor Rostopchin (1904–1938). Based on archival materials, it attempts to reconstruct his biography studying it in the context of the development of the Soviet state and the revolutionary movement of that time. He was a prominent representative of Soviet Oriental Studies in the pre-WWII period, characterized by searching for new ways of scholarship development, rejecting colonialism and promoting national and social emancipation of non-European peoples. Rostopchin not only engaged in fundamental academic research in the field of Iranian and Kurdish studies but also designed plans for promoting the revolution “in the East” and collaborated with the Comintern bodies. In the period of growing political confrontation within the Soviet state and related repressions, many brilliant Orientalists, especially those associated with the Comintern, also became victims; and one of them became Rostopchin. Despite his general loyalty to the Soviet state, he was arrested and executed; while a number of his later works were published without mentioning his authorship or under someone else's name. Thus, restoring and perpetuating the memory of this prominent scholar and his achievements in the field of Kurdish and Iranian studies, is of particular importance for the history of Oriental Studies in Russia. (Refs 20.)

**Keywords:** Comintern, Export of Revolution, Soviet Japanese Studies, Soviet Kurdish Studies, USSR.

Вопрос: Способны ли вы на совершение террористического акта?

Ответ: Да, способен, при том условии, если бы было решение Коминтерна.

[А УФСБ СПб ЛО. Арх П-78729. Л. 12 (об.)]

Человек, произнесший слова, вынесенные в эпитафию, не был безропотным исполнителем партийной линии ВКП(б). Напротив, Федор Ростопчин всячески отстаивал свой неконформизм и сохранял дистанцию от компартии и комсомола. Будучи представителем известного графского рода и правнуком московского градоначальника, якобы сжегшего Москву, чтобы не отдавать ее Наполеону, он мечтал о всемирном освобождении. С этими устремлениями он пришел в науку на заре советской власти и сочетал в ней разработку проектов продвижения мировой революции «на Восток» с основательными классическими исследованиями по курдоведению, истории Ближнего Востока и Средней Азии. Ростопчин остается неизвестным, поскольку даже некоторые крупные его работы вышли под чужими именами.

Опираясь на архивные материалы, в том числе следственные дела, данная статья рассматривает его судьбу, не только чтобы восстановить справедливость в отношении этого забытого исследователя, но и чтобы на его примере показать глубочайший трагизм истории советской науки довоенного времени: оставшиеся зачастую незавершенными передовые антиколониальные и эмансипационные проекты, утраченные возможности в развитии отечественной науки, разрушенные судьбы...

Во многом это было связано с трансформацией самого Советского Союза. В первые десятилетия существования Советского государства большевистская политика пролетарского интернационализма, ориентированная на поддержку всемирной коммунистической революции, сопровождалась созданием внутри и за пределами СССР разветвленной сети политических структур и революционных организаций. Они преследовали транснациональные цели, касавшиеся радикальной национальной и социальной эмансипации, но при этом были встроены во все более жесткую иерархическую структуру Третьего Интернационала (Коминтерна), основанного в 1919 г. И Коминтерн, и связанные с ним организации вели зачастую параллельную и даже противоречившую политическому курсу советского правительства деятельность.

К началу 1930-х гг. советское руководство, прежде всего Сталин, начинает отходить от поддержки мировой революции в пользу более скромных целей «построения социализма в отдельно взятой стране». Новый подход делал главную ставку на советский патриотизм, а не пролетарский интернационализм и солидарность с угнетенными. Кремль начал все больше ограничивать автономию Коминтерна, превращая его в простое орудие реализации внешнеполитических целей Советского государства и проводя репрессии в отношении сотрудников Коминтерна. Процесс этот в основном завершился к началу Второй мировой войны, а в 1943 г. и сам Коминтерн был упразднен.

Советская политика поддержки революционных движений за рубежом и деятельность Коминтерна в 1920-х и 1930-х гг. способствовала спросу на разработку не только новых и порой научно сомнительных подходов в общественных и гуманитарных дисциплинах, но и на научную экспертизу более прикладного характера, включая научно обоснованные проекты, связанные с политическими задачами социального и национального освобождения Востока. Примером тому могут служить меры по развитию курдских исследований, а также биографии советских ученых, занимавшихся курдоведением.

### От Курдистана до Японии: Революционно-научные искания Федора Ростопчина

Федор Ростопчин родился 9 июля (23 июля) 1904 г. [РГАСПИ. Ф. 532. Оп. 12. Д. 4165. Л. 3] в Москве в семье графа Бориса Викторовича Ростопчина, после революции — начальника организационного отдела в Главном управлении Всеобуча<sup>1</sup> и лектора на курсах по милиционной системе [Должанская, Осипова (сост.), 2004: 102 — 103]. До революции 1917 г., в 1909 — 1911 гг.<sup>2</sup>, семья Ростопчина жила в «*Петербурге на Шпалерной улице около тюрьмы в казенном доме*» [Орден российских тамплиеров, 2003: 287]. Федор Ростопчин воспитывался

<sup>1</sup> Всеобуч (всеобщее военное обучение) — система обязательной военной подготовки граждан, которая существовала в РСФСР и Советском Союзе.

<sup>2</sup> Фотосвидетельства того периода отражены в семейном альбоме графов Ростопчиных [ЦГАКФФД СПб. П 690].

в 1-м Петербургском кадетском корпусе [Угримов, 2024: 470], так как *«всю жизнь хотел быть военным»*. После революции *«мальчишкой 13 лет»* Ростопчин пошел в Красную Армию, скрывая от родителей *«свое участие в боевых отрядах»* [Орден российских тамплиеров, 2003: 287]. *«Демобилизовавшись, поступил в 75-ю советскую школу и закончил ее в 1922 г.»* [Орден российских тамплиеров, 2003: 288]. Во время учебы в школе Ростопчин ходил, как многие, в военной одежде, увлекся скаутским движением и вступил в скаутский отряд весной 1921 г., и как *«самокатчик»*, т. е. член отряда солдат или милиции на велосипедах, он имел право носить оружие [Угримов, 2024: 465 – 466]. Ростопчин, по словам своего однокашника А. Угримова, *«был аристократом по природе и держал себя удивительно просто. В нем чувствовались порога, тонкий ум и особая врожденная высокая культура, которая передается из поколения в поколение. Скаутизмом<sup>3</sup> он ничуть не увлекался, но уделял охотно время воспитанию в этом духе молодых ребят, которые весьма его уважали и тянулись к нему. Его любимым занятием было изучение восточных языков и восточной премудрости, отчего его еще называли “старфак”, то есть старый факир»* [Угримов, 2024: 470]. В качестве самокатчика Ростопчин прикомандировывался к Коминтерну, к Всероссийской чрезвычайной комиссии по борьбе с контрреволюцией и саботажем (ВЧК) и к начальнику Всероглавштаба<sup>4</sup> Н. И. Раттелю<sup>5</sup>. С 1919 г. по 1921 г. он состоял в комсомоле [Орден российских тамплиеров, 2003: 287], из которого вышел, *«увлекшись анархистскими взглядами бакунинского толка»* [Орден российских тамплиеров, 2003: 284].

Интерес к Востоку возник у Ростопчина под влиянием общения с рядом делегатов восточных стран, с которыми он познакомился во время 2-го Конгресса III Коминтерна. Ростопчин был прикомандирован Московским военкоматом к общежитию делегатов конгресса, где выполнял функции переводчика. Этот интерес привел Ростопчина в Московский

<sup>3</sup> Скаутское движение в России возникло в начале XX в., до революции. В 1922 г. после образования Всероссийского пионерского движения часть скаутских организаций была преобразована в пионерские.

<sup>4</sup> Всероссийский главный штаб Революционного военного совета Республики — один из двух главных штабов Рабоче-Крестьянской Красной Армии (РККА) во время Гражданской войны и интервенции в России.

<sup>5</sup> Николай Иосифович Ратель (1875 – 1939) — российский и советский военный деятель, генерал-майор. В 1918 г. добровольно вступил в РККА.





Ил. 1. Заявление Федора Ростопчина о зачислении на работу в КУТВ [РГАСПИ. Ф. 532. Оп. 12. Д. 4165. Л. 1]



Ил. 2. Федор Ростопчин (1926 г.) [РГАСПИ. Ф. 532. Оп. 12. Д. 4165. Л. 1]

институт востоковедения им. Н. Нариманова (МИВ), в котором он учился в 1923 – 1926 гг. и окончил по персидскому разряду, а также по экономическому и дипломатическому отделениям, написав под руководством Е. А. Адамова<sup>6</sup> дипломную работу «Афганистан и англо-русское соперничество в Средней Азии» [РГАСПИ. Ф. 532. Оп. 12. Д. 4165. Л. 5]. Еще во время учебы в МИВ, летом 1924 г., Ростопчин участвовал в научной экспедиции в Тальшский край (Ленкорань – Астара – персидская граница) [РГАСПИ. Ф. 532. Оп. 12. Д. 4165. Л. 2; АВ ИВР РАН. Ф. 152. Оп. 3. Д. 514. Л. 2 – 3]. Вероятно, в ходе этой экспедиции Ростопчин занялся и вопросами, связанными с британским присутствием в прикаспийских районах СССР и в Иране: проблема советско-английского противоборства за влияние на Иран стояла тогда особенно остро после недавнего провала попыток советизации Ирана и в связи с имевшей тогда место сменой династии в этой стране. На мысль о том, что поездка Ростопчина на советско-иранскую границу могла быть связана с данной тематикой, наводит и тема его дипломной работы, а также то, что вскоре после поездки он поступает и заканчивает 8-месячные курсы иностранной торговой корреспонденции на английском языке МОНО<sup>7</sup> [РГАСПИ. Ф. 532. Оп. 12. Д. 4165. Л. 2, 3 об.].

С января 1926 г. по 28 ноября 1931 г. Ростопчин работал ассистентом в Кабинете востоковедения и колониальной политики Коммунистического университета трудящихся Востока им. И. В. Сталина (КУТВ) [РГАСПИ. Ф. 532. Оп. 12. Д. 4165. Л. 2; АВ ИВР РАН. Ф. 152. Оп. 3. Д. 514. Л. 2, 2 об.; А УФСБ СПб ЛО. Арх П-78729. Л. 9 об.], который с 1923 г. был передан Восточному отделу Исполкома Коминтерна (ИККИ). Еще в МИВ Ростопчин освоил персидский язык и затем, уже как сотрудник КУТВ, публиковался в изданиях Научно-исследовательской ассоциации по национальным и колониальным проблемам (НИАНКП), таких как «Революционный Восток», где в № 3 – 5 выходит его «Библиография по курдской проблеме» – первая попытка систематизировать накопившуюся обширную литературу о курдах. Эта работа Ростопчина даже легла в основу изданного в 1996 г. двухтомника «Библиография

<sup>6</sup> Евгений Александрович Адамов (1881 – 1956) — профессор, доктор исторических наук, возглавлял Общий архив Народного комиссариата иностранных дел (НКВД), автор работ по международному праву и истории международных отношений.

<sup>7</sup> Московский отдел народного образования (МОНО). Создан в 1920 г.

по курдоведению» [Мусаэлян, 1996а; Мусаэлян, 1996б]. В это время отношение Советского государства к курдскому вопросу было настороженным в связи с реальными и предполагаемыми связями курдского национально-освободительного движения в Турции в 1920 — 1930-е гг. с западными державами, которые оценивались негативно.

В 1931 г. Ростопчин приступил к работе секретаря Персидского кабинета Института востоковедения Академии наук СССР в Ленинграде [АВ ИВР РАН. Ф. 152. Оп. 3. Д. 514. Л. 2 об.] и по совместительству занимал должность старшего научного сотрудника восточного сектора Государственного Эрмитажа [ОРДФ ГЭ. Ф. 1. Оп. 13. Д. 32. Л. 1 — 2]. Ростопчин участвовал в коллективных работах с коллегами-иранистами, среди которых были Евгений Бертельс, Александр Болдырев и узбекский писатель, поэт, историк и драматург Абдурауф Фитрат [Джумаев, 2022: 62], в частности, принимал участие в описании персидских рукописей Института востоковедения и составлении таджикско-русского словаря. Особое значение имел выполнявшийся им под руководством Бертельса перевод документов из архива джуйбарских шейхов — важного источника по социально-экономической истории Центральной Азии.

В тот же период Ростопчиным был начат перевод труда курдского хрониста Шараф-хана Бидлиси *Шараф-наме* на русский язык. Это произведение, которое признано важнейшим источником по курдской истории, излагает традиционную версию происхождения и родства курдских племен. Таким образом, Ростопчин разрабатывая планы революционизации преимущественно племенного курдского общества, пытался найти исторические истоки племенных структур, что выгодно отличало его от представителей вульгарного марксизма. В то же время перевод *Шараф-наме* не был лишь его личной инициативой: он был предпринят по решению Всесоюзной курдоведческой конференции 1934 г. в Ереване [Курдоев, 1972: 389], на которую Ростопчин был направлен вместе с другими курдоведами из Ленинграда — Олегом Вильчевским, Канатом Курдоевым, Арабом Шамиловым.

Только курдоведением интересы Ростопчина не ограничивались, чему способствовал круг его общения в Ленинграде, в который входили японисты Елена Фолькман<sup>8</sup>, Евгения

<sup>8</sup> Елена Александровна (Августовна) Фолькман (1894 — после 1957) — японист, научный сотрудник Академии наук.

Колпакчи<sup>9</sup> и Николай Невский<sup>10</sup>, монголовед Владимир Казакевич<sup>11</sup>, иранист Юрий Верховский<sup>12</sup>, курдовед Олег Вильчевский<sup>13</sup> [А УФСБ СПб ЛО. Арх П-78729. Л. 9 об., 15]. При всем многообразии личных обстоятельств их жизненные и профессиональные пути отразили в себе трагедию советской политики того времени и траекторию революционного движения, символом которого стала Октябрьская революция. Вильчевский и Ростопчин были не только коллегами и соавторами, а еще и соседями по комнате в коммунальной квартире по адресу пр. Пролетарской Победы (сейчас Большой пр. В.О.), д. 74, кв. 3 [СПбФ АРАН. Ф. 77. Оп. 5. Д. 199. Л. 2; ОРДФ ГЭ. Ф. 1. Оп. 13. Д. 279. Л. 1; ОРДФ ГЭ. Ф. 1. Оп. 13. Д. 732. Л. 2], когда Ростопчин выполнял свои служебные обязанности в Институте востоковедения и Эрмитаже. Это соседство было далеко от идиллии: ряд документов свидетельствуют о желании Ростопчина покинуть Институт востоковедения и вернуться в Москву, если ему не будет предоставлена отдельная комната [АВ ИВР РАН. Ф. 152. Оп. 3. Д. 514. Л. 12 – 13], так как у Вильчевских в 1926 г. родилась дочь и в комнате с молодой семьей проживала еще и няня [ЦГА СПб. Ф. 1963. Оп. 180 – 1. Д. 55. Л. 118].

За это время Вильчевский и Ростопчин опубликовали ряд работ по иранистике и курдоведению как в соавторстве, например, рецензия на работу В. Березкина «В Гюргенской долине», так и по отдельности, но в схожей стилистике и с перекликающейся тематикой (см. Приложение). Обнаружить этот удивительный дуэт помог случай: в списке трудов Вильчевского, которые ожидали публикации, значилась статья под псевдонимом М. Келеш [СПбФ АРАН. Ф. 222. Оп. 2. Д. 79. Л. 5], вышедшая впоследствии под именем Ростопчина<sup>14</sup>. Проблема с ложной атрибуцией работ Ростопчина носит очень серьезный характер.

<sup>9</sup> Евгения Максимовна Колпакчи (1902 – 1952) — японист, преподавательница Восточного института им. А. С. Енукидзе.

<sup>10</sup> Николай Александрович Невский (1892 – 1937) — японист, айновед, китаист, научный сотрудник Академии наук.

<sup>11</sup> Владимир Александрович Казакевич (1896 – 1937) — монголовед, научный сотрудник Академии наук и профессор Государственного Эрмитажа.

<sup>12</sup> Юрий Павлович Верховский (1891 – 1962) — литературовед, иранист, научный сотрудник Академии наук.

<sup>13</sup> Олег Людвигович Вильчевский (1902 – 1964) — иранист и курдовед, сотрудник Института языка и мышления Академии наук СССР.

<sup>14</sup> См.: Рост-н Ф. Заметки о курдах [Рост-н, 1932].

Его физическая ликвидация дополнялась научной маргинализацией: даже столь крупная работа Ростопчина как «Из архива шейхов Джуйбари: материалы по земельным и торговым отношениям Средней Азии XVI века. Тексты. М.; Л.: АН СССР, 1938» вышла под чужим именем. После расстрела ученого ее выпустили с предисловием Бертельса, но без указания, кто был составителем, переводчиком и комментатором. А после войны перевод — якобы проверенный Верховским — был опубликован под одной обложкой с монографическим исследованием по тому же вопросу погибшего в блокадном Ленинграде Павла Иванова<sup>15</sup>. Это повлекло за собой окончательное закрепление работы Ростопчина за Ивановым, поскольку выходные данные книги звучали следующим образом: «П. П. Иванов. Хозяйство Джуйбарских шейхов. К истории феодального землевладения в Средней Азии в XVI — XVII вв. (М.; Л.: АН СССР, 1954)»<sup>16</sup>.

Стремление Ростопчина внести свой вклад в мировую революцию способствовало расширению круга его востоковедческих интересов. На протяжении большей части 1930-х гг. СССР сталкивается с серьезными военными угрозами со стороны Японии на Дальнем Востоке, где Коминтерн и советские государственные структуры поддерживали борьбу китайского народа против японских захватчиков, в процессе которой постепенно формировалось китайское революционное движение — от Гоминьдана до Коммунистической партии Китая (КПК) и других левых организаций. Ростопчин неоднократно выражал желание «в случае войны с Японией пойти на фронт добровольцем», но сожалел, что не знает японского. Тогда Фолькман предложила давать ему уроки, и с 1934 г. Ростопчин с ее помощью приступил к изучению японского языка. Фолькман, видя его успехи, предложила составлять вместе с ней японский словарь (она работала в Институте востоковедения АН СССР, где в то время составлялся фундаментальный японско-русский словарь, имевший согласно официальному определению «оборонное значение») [Демич, Костыркин, 2021: 213]. Кроме того, она предлагала ему переменить специальность и поехать для работы на Дальний Восток — в Монголию, на Китайскую Восточную железную дорогу или в Японию по линии Наркоминдела, Внешторга, для

<sup>15</sup> Павел Петрович Иванов (1893 — 1942) — иранист, исследователь Центральной Азии.

<sup>16</sup> Хисматулин А. А. Иранистика в ИВР РАН. (Сайт Института восточных рукописей, Санкт-Петербург). URL: [http://www.orientalstudies.ru/rus/templates/iranica/iranian\\_studies.htm](http://www.orientalstudies.ru/rus/templates/iranica/iranian_studies.htm) (дата обращения: 15.06.2024).



Ил. 3. Елена Фолькман (1918 г.)

[ЦГА СПб. Ф. 7240. Оп. 2. Д. 3686.  
Л. 21 об.]

работы в котором пригодился бы опыт Ростопчина, полученный в Шифровальном отделении всероссийского Главного штаба, или в какую-то другую полувоенную организацию, служба в которой была бы *«сопряжена с опасностью для жизни и с мучениями»*. Ростопчин выразил на это свое принципиальное согласие [А УФСБ СПб ЛО. Арх П-78729. Л. 10 – 10 об.]. В скором времени НКВД, опираясь на имевшие место связи Ростопчина и Фолькман с иностранными подданными и стремление конспиративно уехать на Дальний Восток, заподозрило обоих в шпионаже в пользу Японии [А УФСБ СПб ЛО. Арх П-78729. Л. 15 – 16].

### **Репрессии как продолжение политики другими способами**

Подобные подозрения были характерны для той эпохи, и их суть не стоит сводить к буквальному смыслу этих канцелярских фраз. Они связаны скорее с политической борьбой того времени, чем с истинными или приписанными им действиями и намерениями конкретных лиц. По мере того как власть в стране берет в свои руки Сталин, он закрепляет в 1930-х гг. догмат «строительства социализма в одной стране». Смена курса

отразилась и на развитии курдоведения, и на условиях работы Ростопчина, которая становится все менее востребованной. Это не было единовременным событием: в той или иной форме противостояние лидеров Коминтерна и сторонников Сталина шло и в 1920-е и в 1930-е гг.; Коминтерн объективно слабел, не справившись с задачами «революционизации» в 1920-х гг. В результате на определенном этапе сталинская группировка перешла от маргинализации зачастую склонного к авантюризму руководства Коминтерна к масштабным репрессиям в отношении структур Коминтерна и связанных с ним людей. Жертвой этого стал Ростопчин, известный своей активной поддержкой проекта «революционизации Востока» и тесно контактировавший со структурами Коминтерна, более того, как следует из его работ, идеологически близкий к радикальным революционным течениям.

В частности, до 1924 г. Ростопчин разделял политические убеждения анархистов-интериндивидуалистов — братьев Аба и Вольфа Гординых, которые разработали новое социально-политическое учение — пананархизм<sup>17</sup>. В 1924 г. он перешел на платформу анархистов-коммунистов, но с 1928 г., убедившись в несостоятельности анархизма, стал коммунистом [А УФСБ СПб ЛО. Арх П-78729. Л. 18 об. — 19]: *«В 1928 г. я вследствие личных причин совершенно порвал организационно с анархистами и через анархосиндикализм стал отходить от него, т. е. от дела “Всероссийского альянса” анархизма вообще. Я убедился, что анархизм в корне несостоятелен, что основой всего является диктатура пролетариата и без государства и переходного периода социализм восторжествовать не может»* [Орден российских тамплиеров, 2003: 289 — 290].

Однако, когда после убийства Сергея Кирова Ростопчин был арестован, то на допросе в 1935 г. он подчеркивал, что разделяет политику партии, но в коммунистическую партию не пойдет, поскольку *«[имею] свое собственное суждение в каждом отдельном случае и не могу подчиняться чистосердечно тем решениям, которые на меня налагала бы партийная дисциплина»* [А УФСБ СПб ЛО. Арх П-78729. Л. 12], которая обязала бы его подчиниться *«большинству, причем в отдельных случаях*

<sup>17</sup> Пананархизм, в отличие от других анархистских течений, предлагал особый взгляд на субъекта революционного творчества: рабочий, женщина, представитель национальных меньшинств, представитель молодежи и личность. См.: [Братья Гордины, 1918].

такому, которых я бы не уважал и не считал подлинными коммунистами» [А УФСБ СПб ЛО. Арх П-78729. Л. 12 об.]. Это был последовательный нонконформизм: ранее, из-за «нежелания подчиниться и невозможности чистосердечно выполнять решения ячейки Комсомола», Ростопчин вышел из ВЛКСМ [А УФСБ СПб ЛО. Арх П-78729. Л. 13 об.]. Кроме того, согласно материалам следствия после ареста в 1937 г., Ростопчин с 1927 г. состоял в анархо-мистической организации «Орден тамплиеров» и даже убедил в 1935 г. вступить в нее известного востоковеда Юлиана Щуцкого<sup>18</sup> [Орден российских тамплиеров, 2003: 284, 295, 305].

По косвенным признакам можно полагать, что Ростопчин не остановился в своей политической эволюции и к середине 1930-х гг. мог склоняться к некоему радикальному троцкизму либо иному течению, противостоявшему Сталину и его сторонникам, но не ставившему под сомнение коммунистические принципы. На допросе следователь НКВД обвинил его в том, что Ростопчин в 1934 г. после убийства Кирова заявлял о необходимости терактов. Он признал, что оправдывал этот теракт и вообще такую форму борьбы: *«разумеется, что мои колебания не дают основания говорить о том, что я окончательно изжил свои террористические настроения. Эти настроения, возможно, я и высказывал в Ленинграде лицам, с которыми мне приходилось общаться»*. Среди последних был и другой известный курдовед и сосед Ростопчина Олег Вильчевский, хотя о его отношении к этим идеям ничего не известно [Орден российских тамплиеров, 2003: 294]. Достаточно подробные и обстоятельные объяснения Ростопчина в материалах следственных дел выглядят довольно убедительно, тем более что сам подследственный никогда не скрывал своих особых политических взглядов.

Любопытно, что, несмотря на поддержку террора, Ростопчин подчеркивал свое расхождение с компартией по вопросу о смертной казни как политических так и уголовных преступников: он считал возможным заменить ее пожизненным заключением [А УФСБ СПб ЛО. Арх П-78729. Л. 12 об., 18 об. – 19]. Так, Ростопчин был против расстрела Николаева и других, убивших Кирова, считая, что их можно было заключить под стражу пожизненно, а *«расстрел — это варварство»* [А УФСБ СПб ЛО. Арх П-78729. Л. 12 об.]. В то же время Ростопчин при-

<sup>18</sup> Юлиан Константинович Щуцкий (1897–1938) — китаист, автор перевода одного из известнейших памятников китайской литературы и философии — «Книги перемен».



знавал свою готовность совершить террористический акт при том условии, чтобы это было бы решением Коминтерна, хотя и подчеркивал, что Коминтерн не делал ставки на террор в своей политике [А УФСБ СПб ЛО. Арх П-78729. Л. 12 об.].

После ареста Ростопчин был выслан на 5 лет в Казахстан (г. Иргиз, Челкар), а в январе 1936 г. добился перевода в Старую Бухару, где через два месяца приступил к работе в Бухарском государственном музее научным сотрудником. Тогда он закончил написанную в Челкаре работу «Указы Кубинских ханов»<sup>19</sup>, разобрал архив бывшего визиря бухарского эмира, обнаружил и подготовил к печати уникальные документы о рабстве в Бухаре. Одновременно, как позже рассказывал НКВД сам Ростопчин: *«Сам же я, со своей стороны и не говоря никому об этом, готовил в своей голове план контрреволюционного восстания пограничных племен, например, курдов, шахсенов, белуджей и прочее. Впоследствии эти занятия вылились даже в несколько научную работу, при этом я изучал тактику конного и пешего боя кочевников, чтобы в любой момент быть готовым выступить. Совершенствовался и в языке (иранский), чтобы мочь сразу же и в этом отношении занять определенное место в восстании»* [Орден российских тамплиеров, 2003: 289].

В том же 1936 г. местное УНКВД в Бухаре, признав Ростопчина «социально опасным», лишило его всех прав. 11 февраля 1937 г. Ростопчин был арестован во второй раз и отправлен в Москву. За участие «в контрреволюционной террористической организации» 29 июля 1937 г. он был приговорен к высшей мере наказания и в тот же день расстрелян. Через полвека, 6 мая 1991 г., Фёдор Ростопчин был реабилитирован [Орден российских тамплиеров, 2003: 279].

Репрессии в отношении Ростопчина в некоторой степени могли быть связаны с его нонконформистской позицией, но главную роль в фактическом уничтожении блестящего ученого сыграла эволюция советской государственной системы в это время. Так или иначе пострадали практически все, кто профессионально занимался прикладными исследованиями Ближневосточного региона и в силу этого зачастую взаимодействовал с международными коммунистическими структурами. Решение советского руководства положить конец усилиям Коминтерна, направленным на революционизацию иностранных государств,

<sup>19</sup> См.: [Указы и официальные документы Кубинских ханов XVIII — XIX вв., 1937].

неизбежно вело к политическому столкновению между сторонниками линии Коминтерна и сторонниками укрепления социализма в отдельно взятой стране. В советской политической реальности того времени это привело не к дебатам по существу и поиску компромиссного решения, но к жестким мерам по сворачиванию инфраструктуры поддержки мировой революции, в том числе через отстранение и репрессии в отношении сотрудников и экспертов Коминтерна, вплоть до физического уничтожения. В области востоковедения репрессии затронули даже ключевые направления, имевшие очевидное оборонное значение — например, японистику, ведущих представителей которой арестовывали, а некоторых расстреливали даже на пике военного столкновения с Японией [Демич, Костыркин, 2021: 211 – 212].

В то же время курдоведение пострадало относительно больше других направлений востоковедения в силу незначительного числа подготовленных специалистов и ограниченного объема исследований в данной области. В итоге уже через считанные годы Кремль столкнулся с катастрофической нехваткой квалифицированных кадров. Когда в 1940-х гг. советское руководство снова было вынуждено активно заняться Ближневосточным регионом в свете советской оккупации Ирана, оно возвращает к профессиональной деятельности ранее репрессированных курдоведов и даже доверяет им такие политически деликатные проекты, как создание Мехабадской республики и организация работы с иракскими курдами. Многих — подобно Ростопчину или Василевскому — вернуть было уже невозможно, выживших оказалось недостаточно, и советская сторона была вынуждена заменять их минимально подготовленными экспертами из сопредельных советских республик. Разработки, касающиеся возможного сотрудничества с курдами в революционизации региона, о которых сообщал Ростопчин, но которыми занимался не только он, оказались утраченными или же остались незавершенными.

Трагические события предвоенного времени и траектория мирового революционного движения нашли свое отражение в биографии и научном наследии выдающегося советского курдоведа и ираниста Федора Ростопчина. Его судьба и научная деятельность наглядно иллюстрируют сложное переплетение советского востоковедения с международными революционными проектами и его вовлечение в политические конфликты внутри советской государственно-партийной системы тех лет.

## Приложение. Список основных работ Ф. Б. Ростопчина

1. Ростопчин Ф. Библиографический указатель по Персии. М.: КУТВ, 1928.
2. Ростопчин Ф. Турция по справочным изданиям и ежегодникам. Революционный Восток. 1929. 7. С. 335 — 341.
3. Ростопчин Ф. Рец. на кн.: Страны Востока: Экономический справочник. Под ред. С. К. Пастухова, А. Е. Ходорова и Д. И. Шморгонера. М., 1929. Революционный Восток. 1930. № 8. С. 318 — 320.
4. Ростопчин Ф. Рец. на кн.: Sir Arnold Wilson. A Bibliography of Persia. Oxford. Революционный Восток. 1930. № 9 — 10. С. 351 — 352.
5. Рост-н Ф. Заметки о курдах. Бюллетень Прессы Среднего Востока. 1932. № 13 — 14. С. 72 — 93.
6. Ростопчин Ф. Рец. на кн.: Холададэ, Ахмед. Крестьянская доля. Повесть о персидской деревне. Пер. с перс. В. Гардова. М.; Л., ГИХЛ, 1931. (Серия: «Новинки иностранной литературы». Предисловие А. Шехри). Библиография Востока. Вып. 1. Л.: Издательство АН СССР, 1932. С. 80 — 84.
7. Ф. Р. Журнальная библиография (Kasravî Tasvîzî — Shahriyârân i Gumnâm. Тегеран, 1307 — 1308, вып. I — III; Журнал торговой палаты. Тегеран, 1932, год 3-й). Библиография Востока. Вып. 1. Л.: Издательство АН СССР, 1932. С. 115.
8. Ростопчин Ф. Библиография по курдской проблеме (Введение К. Василевского) // Революционный Восток. 1933. № 3 — 4(19 — 20). С. 292 — 326.
9. Ростопчин Ф. Библиография по курдским племенам. Революционный Восток. 1933. № 5 (21). С. 159 — 173.
10. Проф. Фитрат. Три документа по аграрному вопросу в Средней Азии (С персидского перевел Ф. Б. Ростопчин). Записки Института востоковедения Академии наук СССР. Вып. 2. Л.: Издательство АН СССР, 1933. С. 69 — 87.
11. Ростопчин Ф. Б. Заметки о шахсевенах // Советская этнография. 1933. № 3 — 4. С. 88 — 118.
12. Вильчевский О., Ростопчин Ф. Рец. на кн.: Березкин В. В Гюргенской долине. Очерк туркмено-курдского восстания в 1924 — 1926 г. с предисловием редколлегии СААНИУ и приложением географо-социально-экономического очерка Д. Русинова и 5 схем. ОГИЗ, Сред.-Аз. отд. (Самарканд), 1931. 79 стр. Библиография Востока. Вып. 2 — 4 (1933). Л.: Издательство АН СССР, 1934. С. 145 — 147.
13. Ростопчин Ф. Рец. на кн.: Черняковская Е. Г. Хорасан и Сеистан. Ботанико-агрономический очерк Восточной Персии. Л., 1931, 271 стр. Отдельн. оттиск из «Трудов по прикладной ботанике, генетике и селекции», т. XXIII, 1929/1930. Библиография Востока. Вып. 2 — 4 (1933). Л.: Издательство АН СССР, 1934. С. 147 — 148.
14. Ростопчин Ф. Рец. на кн.: Шамилов Араб. Курдский пастух. Рисунки и обложка Сары Шор. М.: ОГИЗ «Молодая Гвардия», 1931. 64 стр. Библиография Востока. Вып. 5 — 6 (1934). Л.: Издательство АН СССР, 1934. С. 70 — 73.
15. Указы и официальные документы Кубинских ханов XVIII — XIX вв. Пер. Ф. Ростопчина. Под ред. К. И. Чайкина. Тбилиси: Грузинский филиал АН СССР, 1937.

16. Из архива шейхов Джуйбари: Материалы по земельным и торговым отношениям Ср. Азии в XVI в. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1938. [Имя Ростопчина как подготовившего тексты и их перевод к изданию не указано].
17. Иванов П. П. Хозяйство джуйбарских шейхов. К истории феодального землевладения в Ср. Азии в XVI – XVII вв. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1954. [Имя Ростопчина как автора перевода не указано].

## Литература

1. Архив востоковедов Института восточных рукописей Российской академии наук (АВ ИВР РАН). Ф. 152. Оп. 3. Д. 514.
2. Архив Управления федеральной службы безопасности по Санкт-Петербургу и Ленинградской области (А УФСБ СПб ЛО). Арх П-78729.
3. Братья Гордины. *Манифест пананархистов*. М.: Издание Малого секретариата Северного областного союза анархистов, 1918. 60 с.
4. Гордецкий В.А. *Избранные сочинения*. Т. IV. Этнография, история востоковедения, рецензии. М.: Наука, 1968. 612 с.
5. Демич К. И., Костыркин А. В. Задокументированная лексикография: гранки неопубликованного «Большого японско-русского иероглифического словаря» как исторический источник. *Вестник Института востоковедения РАН*. 2022. 1. С. 204 – 219.
6. Джумаев А. «Мы вставали, когда в кабинет входил Фитрат». Абдурауф Фитрат, русская культура и советское востоковедение. *Восток Свыше*. 2021. № 4 (LVIII). С. 50 – 69.
7. Должанская Л., Осипова И. (сост.) *Обречены по рождению...* По документам фондов: Политического Красного Креста, 1918 – 1922. Помощь политзаключенным. 1922 – 1937. СПб.: Издательство журнала «Звезда», 2004. 576 с.
8. Курдоев К. К. Курдоведение. *Азиатский музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР*. М.: Наука, 1972. С. 386 – 399.
9. Мартин Т. *Империя «положительной деятельности»*. Нации и национализм в СССР, 1923–1939. М.: РОССПЭН, 2011. 662 с.
10. Миллер Б. В. *Предварительный отчет о поездке в Тальши летом 1925 г.* Баку: Общество обследования и изучения Азербайджана, 1926. 14 с.
11. Мусаэлян Ж. С. *Библиография по курдоведению (начиная с XVI века)*. Часть I. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1996. 448 с.
12. Мусаэлян Ж. С. *Библиография по курдоведению (начиная с XVI века)*. Часть II. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1996. 480 с.
13. *Орден российских тамплиеров*. Т. II. Документы 1930 – 1944 гг. Публикация, вступительные статьи, комментарии, указатель А. Л. Никитина. М.: «Минувшее», 2003. 376 с.
14. Отдел рукописей и документального фонда Государственного Эрмитажа (ОРДФ ГЭ). Ф. 1. Оп. 13. Д. 279, Д. 732.
15. Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 532. Оп. 12. Д. 4165.
16. Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук (СПбФ АРАН). СПбФ АРАН. Ф. 77. Оп. 5. Д. 199; Ф. 222. Оп. 2. Д. 79.

17. Угримов А. А. *Из Москвы в Москву через Париж и Воркуту*. М.: Издательство «РА», 2004. 720 с.
18. Центральный государственный архив кинофотофонодокументов Санкт-Петербурга (ЦГАКФФД СПб). П 690.
19. Центральный государственный архив Санкт-Петербурга (ЦГА СПб). Ф. 1963. Оп. 180 — 1. Д. 55.
20. Центральный государственный архив Санкт-Петербурга (ЦГА СПб). Ф. 7240. Оп. 2. Д. 3686.

## References

1. Archive of Orientalists of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (AV IVR RAN). F. 152. Op. 3. D. 514.
2. Archive of the Directorate of the Federal Security Service for Saint-Petersburg and the Leningrad Region (A UFSB SPb LO). Arh P-78729.
3. Brat'ya Gordiny. *Manifest pananarkhistov*. Moscow: Izdaniye Malogo sekretariata Severnogo Oblastnogo Soyuza Anarkhistov, 1918. 60 p. (In Russian).
4. Central State Archive of Film, Photo and Sound Documents of Saint-Petersburg (TSGAKFFD SPb). P 690.
5. Central State Archive of Saint-Petersburg (TSGA SPb). F. 1963. Op. 180 — 1. D. 55.
6. Central State Archive of Saint-Petersburg (TSGA SPb). F. 7240. Op. 2. D. 3686.
7. Gordlevskiy V.A. *Selected works*. Volume IV. Ethnography, history of oriental studies, reviews. Moscow: Nauka, 1968. 612 p. (In Russian).
8. Demich K.I., Kostyrkin A.V. Archived Lexicography: The Galley Proofs of the Unpublished “Great Japanese-Russian Character Dictionary” as a Historical Source. *Vestnik Instituta vostokovedeniya RAN*. 2022. 1. P. 204 — 219. (In Russian).
9. Dolzhanskaya L., Osipova I. (Ed.) *Doomed by birth... According to documents of the funds: Political Red Cross, 1918—1922. Help for political prisoners. 1922—1937*. St Petersburg: Izdatel'stvo zhurnala «Zvezda», 2004. 576 p. (In Russian).
10. Dzhumayev A. “We stood up when Fitrat entered the office”. Abdurauf Fitrat, Russian culture and Soviet oriental studies. *Vostok Svyshe*. 2021. 4(LVIII). P. 50 — 69. (In Russian)
11. Kurdoev K.K. Kurdish studies. *Asian Museum — Leningrad Branch of the Institute of Oriental Studies of the USSR Academy of Sciences*. Moscow: Nauka, 1972. pp. 386 — 399. (In Russian)
12. Martin T. *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923—1939*. Moscow: ROSSPEN, 2011. 662 p. (In Russian).
13. Miller B.V. *Preliminary report on a trip to Talysh in the summer of 1925*. Baku: Society for Survey and Study of Azerbaijan, 1926. 14 p. (In Russian).
14. Musaelyan Zh.S. *Bibliography on Kurdish studies (since the 16th century)*. Part I. Saint-Petersburg: “Peterburgskoye vostokovedeniye”, 1996. 448 p. (In Russian).
15. Musaelyan Zh. S. *Bibliography on Kurdish studies (since the 16th century)*. Part II. Saint-Petersburg: “Peterburgskoye vostokovedeniye”, 1996. 480 p. (In Russian).

16. *Order of the Russian Templars*. Vol. II. Documents 1930–1944. Publication, introductory articles, comments, index by A.L. Nikitin. Moscow: «Minuvsh-eye», 2003. 376 p. (In Russian).
17. Department of Manuscripts and Documentary Funds of the State Hermitage (ORDF GE). F. 1. Op. 13. D. 279, D. 732.
18. Russian State Archive of Socio-Political History (RGASPI). F. 532. Op. 12. D. 4165.
19. Saint-Petersburg branch of the Archive of the Russian Academy of Sciences (SPbF ARAN). SPbF ARAN. F. 77. Op. 5. D. 199; F. 222. Op. 2. D. 79.
20. Ugrimov A. A. *From Moscow to Moscow via Paris and Vorkuta*. Moscow: Izdatel'stvo «RA», 2004. 720 p. (In Russian).

### Информация об авторе

**Победоносцева Анжелика Олеговна** — кандидат ист. наук, кафедра Истории стран Ближнего Востока, Восточный факультет, Санкт-Петербургский государственный университет.

Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9.

E-mail: apobedonostseva@gmail.com, a.pobedonostseva@spbu.ru

### Author's Information

**Angelika O. Pobedonostseva** — PhD in History, Department of Middle Eastern History; Department of African Studies, Faculty of Asian and African Studies, St Petersburg University, St Petersburg, Russia.

E-mail: apobedonostseva@gmail.com, a.pobedonostseva@spbu.ru





*Г. З. Пумпян*  
(БАН, Санкт-Петербург, Россия)

## **Образ России середины XVII в. в записках путешественников**

(Павел Алеппский и европейские источники)

**Аннотация.** В статье предпринята попытка сделать обзор представлений о Русском государстве середины XVII в. в христианско-арабской литературе (сочинение Павла Алеппского) в сравнении с записками европейских путешественников. Затрагиваются такие области, как церковь и общество, личность царя и патриарха и их взаимоотношения, некоторые особенности внутреннего уклада и антрополого-этнографические черты. При оценке иноземных описаний России требуется широкий подход, предполагающий критическое изучение текста с учетом исторического контекста, с применением принципа историзма и сравнительно-исторического метода; необходимо четкое различие фактологии и эмоционального и оценочного факторов в изложении материала. Важно также оценивать источник в целом, не ориентируясь лишь на отдельные высказывания автора. При анализе арабского и европейских источников XVII в., описывающих Россию, можно обнаружить сходные наблюдения, иногда совпадающие позитивные и негативные впечатления. Отмечается эмоциональный фактор восприятия у Павла и некоторых европейских авторов, но в то же время есть и различия в особенностях оценочной характеристики того, что они описывают. Восприятие «непохожего» у Павла Алеппского выглядит скорее нейтральным, в то время как у европейских путешественников «непохожесть» чаще вызывает неприятие и негативную оценку («варварство»). Порой европейские наблюдатели демонстрируют непонимание духовной и эстетической ценности непривычных для них явлений культуры и религии (например,

иконопись, фрески, книжная миниатюра), незнание некоторых глубинных процессов, протекавших в Русском государстве (в частности, деятельность кружка ревнителей благочестия с его целями «оздоровления» церковной и гражданской жизни). Оставленные путешественниками описания различных сторон жизни Русского государства в допетровский период также дают обширный фактический материал, важный как для воссоздания истории России в переломном XVII столетии, так и для понимания предыстории и закономерности петровских реформ. (Библиогр. 62 назв.)

**Ключевые слова:** имагология, мемуаристика, XVII в., Россия, христианский Восток, Европа, царь Алексей Михайлович, патриарх Никон, архидьякон Павел Алеппский.

УДК94(47): 82-992(55/56+4-15)

*Galina Z. Pumpian*

*(Russian Academy of Sciences Library, St Petersburg, Russia)*

### **The image of Russia in the middle of the XVII century in the papers of travelers (Paul of Aleppo and European sources)**

**Summary.** The article describes the ideas about the Russian state around the middle of the XVII century in the work of Christian-Arabic literature (Paul of Aleppo) in comparison with the papers of European travelers. Areas such as the church and society, the personality of the tsar and the patriarch and their relationship, various features of the internal way of life are touched upon. Sometimes the facts of common observations and the coincidence of positive and negative impressions can be found in both Arabic and European sources, but at the same time the work of Paul of Aleppo looks more neutral in the perception of "unlike", while European travelers often rejected "unlike" and negatively evaluated it ("barbarism"). Sometimes the Europeans of the late Middle Ages showed a lack of understanding or ignorance of the spiritual and aesthetic value of unusual cultural and religious phenomena for them (iconography, frescoes, book miniature etc.), their ignorance of some internal processes in the Russian state. When perceiving and characterizing foreign descriptions of Russia, it seems rational and appropriate to take a scientific approach that involves a critical study of the text taking into account the historical context, the principle of historicism, a comparative historical method, distinguishing between factual or emotional factors in the presentation, as well as a balanced and pragmatic attitude to the interpretation of the material and evaluation the impression of the source as a whole. The travelers' papers provide extensive material for assessing the background and patterns of Peter the Great reforms. (Refs 62)

**Keywords:** Imagology, Memoirs, XVII century, Russia, Christian East, Europe, Tsar Alexei Mikhailovich, Patriarch Nikon, Archdeacon Paul of Aleppo.



**К** числу источников, дающих представление о Русском государстве в ретроспективном плане, относятся письменные свидетельства иностранных путешественников из стран Востока и Европы. В русской исторической литературе подобные источники, охватывающие VI — XVIII вв. и представленные в разных формах (записки, дневники, донесения, заметки и пр.) получили название «сказания» или «известия» иностранцев.

Первые сведения о славянских землях зафиксированы в сочинениях восточных авторов<sup>1</sup>. В Средние века сведения о русах и территориях современной России входили в сочинения известных арабских путешественников — Ибн Фадлана (X в.) и Ибн Баттуты (XIV в.). У европейских авторов некоторые отрывочные сведения о России появлялись уже начиная с XI — XII вв., однако первые значительные сочинения западноевропейских путешественников начинаются лишь со второй половины XV в. (окончательное становление централизованного Русского государства) и были тогда еще «случайны» и «малочисленны» [Ключевский, 1991: 9 — 10]. В XVI в. интерес к России проявляют католические миссионеры, стремящиеся уяснить для себя «возможности» и «выгоды» осуществления в России католической пропаганды (взамен утраченных позиций из-за распространения протестантизма). Со второй половины XVI в. «завязались деятельные торговые сношения Англии с Московским государством», что также послужило импульсом для поездок в Россию англичан и появлению их записок о России [Ключевский, 1991: 10 — 11]. В XVII в. международные связи Русского государства (Русского царства) расширяются в разных областях. Сочинения о России становятся многочисленными в XVII в., охватывая разные исторические периоды: Смутного времени (1598 — 1613), после окончания Смутного времени в период правления царей Михаила Федоровича (1613 — 1645) и его сына Алексея Михайловича (1645 — 1676) и затем его преемников. В то же время Русское государство посещали путешественники с Востока, среди которых особая роль принадлежала арабам-христианам [Каптерев, 1914; Панченко, 2004].

В России значение иностранных сообщений как источниковедческого материала было признано в кругу историков и имеет давние традиции изучения. Записки зарубежных путешествен-

<sup>1</sup> Наиболее ранние — фрагменты в «Стратегиконе» византийского императора Маврикия (539 — 602) и в сочинении «История войн» византийского историка Прокопия Кесарийского (между 490 и 507 — после 565).



Ил. 1. Памятник Ф. П. Аделунгу (1768–1843), подготовившему первый библиографический труд (Критико-литературное обозрение) путешественников по России до 1700 г. и их сочинений (удостоен Большой Демидовской премии). Волковское лютеранское кладбище, Санкт-Петербург.

Фото: Alandislands, окт. 2022<sup>2</sup>

ников учитывались в трудах многих отечественных ученых, хотя их отношение к оценкам и выводам авторов записок бывало далеко не однозначным и в какой-то мере менялось в разные эпохи [Соловьев Н., 1909]. Напомним, что первый библиографический труд в этой области был подготовлен Ф. П. Аделунгом<sup>3</sup> (издан в 1840 г. на немецком, а в 1864 г. — в русском переводе),

<sup>2</sup> URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Аделунг,\\_Федор\\_Павлович#/media/Файл:Active\\_State\\_Councillor,\\_Linguist,\\_Historian\\_Friedrich\\_von\\_Adelung\\_\(1768-1843\)\\_grave\\_\(2\).jpg](https://ru.wikipedia.org/wiki/Аделунг,_Федор_Павлович#/media/Файл:Active_State_Councillor,_Linguist,_Historian_Friedrich_von_Adelung_(1768-1843)_grave_(2).jpg) (дата обращения: 30.06.2024).

<sup>3</sup> Аделунг Федор Павлович (Friedrich von Adelung, 1768 – 1843) — историк, библиограф, выходец из Пруссии, жил в России с 1794 г., член-корреспондент (1809), почетный член (1838) Петербургской АН, с 1824 начальник учебного отделения восточных языков при Азиатском департаменте, один из организаторов Румянцевского музея [Большая рос. энцикл., 2004 – 2017. URL: [https://old.bigenc.ru/domestic\\_history/text/1800421?ysclid=luk2w7mgbz917498169](https://old.bigenc.ru/domestic_history/text/1800421?ysclid=luk2w7mgbz917498169) (дата обращения: 03.04.2024)].

получившим за него Большую Демидовскую премию (1846, посм.) [Adelung, 1846; Аделунг, 1864] (Ил. 1).

С той поры историография известий иностранцев насчитывает немало публикаций, в том числе и для XVII в. Исследованию зарубежных источников о России XV – XVII вв. была посвящена монография В. О. Ключевского (1866) [Ключевский, 1866, 1991 и др.], в которой для XVII в. названо 15 сочинений [Ключевский, 1991: 239]. Н. И. Костомаров издал очерки о разных областях русской жизни XVI – XVII вв. на основе разных источников на русском и иностранных языках [Костомаров, 1860]. С 1936 г. археографический сектор Института истории АН СССР начал публикацию серии памятников «Известия иностранцев о народах СССР» (эта программа включала западноевропейские работы) [Греков, 1936: VII]. Тогда же акад. И. Ю. Крачковский выдвинул задачу исследования памятников на восточных языках о Восточной Европе и народах СССР [Крачковский, 1937: 21 – 22]. Обзор исследований иностранных известий о России примерно до 1990-х гг. XX в. приведен А. Н. Медушевским в развернутых комментариях к монографии Ключевского [Ключевский, 1991: 235 – 240]. Интерес к этой теме не прекращался и позже. В частности, формирование стереотипов восприятия Московского государства XVII в. иностранными путешественниками рассматривается в ряде публикаций первой четверти XXI в. [Вахрамеева, 2010; Лабутина, 2011; Лазарева, 2023 и др.].

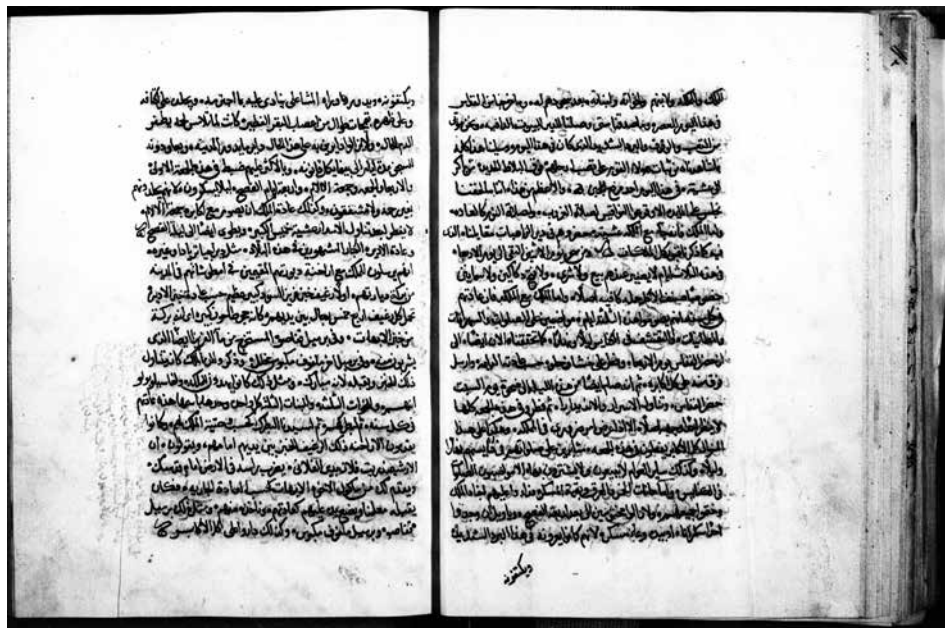
\*\*\*

В центре внимания нашей работы — представления о Русском государстве середины XVII в. в сочинении христианско-арабской литературы «Путешествие Макария Антиохийского» (رحلة ماكارياوس) в сравнении с работами европейских авторов<sup>4</sup>. Описание Русского государства архидьякона Павла Алеппского, сына патриарха Макария (بولوس ابن زئيم الخليلي)<sup>5</sup>, написанное на среднеарабском языке<sup>6</sup>, занимает особое место среди записок

<sup>4</sup> Тезисы по теме «Образ России середины XVII в. в записках арабских путешественников (Павел Алеппский)» были опубликованы нами в 2019 г. [Пумпян, 2019].

<sup>5</sup> Нами использован один из трех признанных наиболее надежными списков рукописи 1699 г. в Институте восточных рукописей РАН (бывший Азиатский музей) رحلة ماكارياوس = Riḥlat mākāriyūs.

<sup>6</sup> Среднеарабский язык (Middle Arabic) — городской язык арабов Средневековья, испытавший влияние диалекта. Письменными источниками



Ил. 2. Рукопись رحلة Макарийوس («Путешествия Макария»).

Л. 217 (описание службы в церкви)

ИВР РАН (Санкт-Петербург, рукопись 1699 г., шифр рукописи В 1230)

о России того времени и представляет несомненный интерес во многих аспектах, в том числе и как важный источник по исторической этнографии и исторической географии Русского государства (ил. 2).

Эпоха, описываемая Павлом, — начальный период правления молодого царя Алексея Михайловича, отмеченный такими значимыми событиями, как переход в 1654 г. реэстрового Войска Запорожского и части подконтрольных ему территорий современной Украины (так называемая Гетманщина) в российское подданство; благополучный для России первый этап Русско-польской (Тринадцатилетней) войны 1654 — 1667 гг. (отвоевание Смоленска 23 сентября 1654 г.); продолжение активного освоения Сибири и поиски сухопутного пути в Китай; начало

для его изучения являются документы, созданные в смешанной языковой среде (арабов-христиан, евреев, самаритян), деловая переписка, а также подвергшиеся незначительной обработке фольклорные тексты. В приведенных нами примерах сохранены диалектные особенности языка памятника.

церковной реформы; принятие «Соборного уложения»<sup>7</sup>. В то же время в период правления Алексея Михайловича происходили многочисленные волнения и бунты, вследствие чего период его царствования называли также «бунташный век»<sup>8</sup>. В правление Алексея Михайловича также осуществлялись активные внешние связи с Востоком и Западом. В Москве ряд стран имели своих представителей<sup>9</sup>, развивались торговые отношения<sup>10</sup>. Россия поддерживала контакты с восточными патриархатами (см. ссылки выше), осуществляла дипломатические и торговые связи с Персией, Османской империей. Царь Алексей Михайлович также вел борьбу с Османской империей (Чигиринские походы) и со Швецией за выход к Балтийскому морю. В России осуществлялись меры по реорганизации армии, на службу привлекались иностранные специалисты. Выход Русского государства на международную арену, активная восточная и западная внешняя политика, связи с восточными иерархами, торговые интересы обуславливали и активное посещение России в XVII в. иностранными путешественниками, многие из которых оставили записки о России.

Архидьякон Павел Алеппский сопровождал своего отца, Антиохийского патриарха Макария (بطريرك مكارياوس الانطاكي) в его двух поездках в Русское государство — в 1654 – 1656 гг. с целью сбора милостыни для выплаты долгов патриархии и в 1666 – 1668 гг. для участия в Большом Московском соборе. В течение первой поездки архидьякон Павел вел дневники, в которых записывал свои впечатления. В географическом плане их путешествие охватывало большие и разнообразные пространства — они пересекли Малую Азию, Молдавию, земли казаков и в течение двух лет (в 1654 – 1656 гг.) находились на территории Русского царства, после чего возвратились домой через

<sup>7</sup> Свод законов, был принят Земским собором в 1649 г., действовал до 1832 г.

<sup>8</sup> Соляной бунт в Москве (1648), «хлебные бунты» в Новгороде и Пскове, медный бунт (1662), восстание Степана Разина (Крестьянская война 1667 – 1671).

<sup>9</sup> С конца XVI в. в Москве в качестве иностранных представителей были торговые агенты, консулы, со второй половины XVII в. появляются постоянные иностранные «резиденты» и «посланники» [Белокуров, 1906: 71].

<sup>10</sup> Так, в XVI в. в Лондоне была основана Московская компания английских купцов (the Moscow company of the marchants adventures), благодаря которой также издавались записки с известиями о Московском государстве [Ключевский, 1991: 11].

Украину и Валахию. Во время пребывания в России Макарий и Павел несколько месяцев (с января 1655 г.) жили в Москве, посетили Новгород (через Тверь, Торжок, Вышний Волочок), Коломну. Выходец из среды арабов-христиан, Павел обладал определенным уровнем образования, характерным для клерикальной среды того времени и его положения в церковной иерархии Сирии. Помимо арабского, он знал турецкий и греческий языки. Русским языком он не владел, хотя, судя по некоторым репликам, в ходе поездки у него появились какие-то начатки знания русского языка. Контактный и любознательный, он старался общаться с разными людьми из своего окружения в России, получая таким образом дополнительную информацию<sup>11</sup>. Будучи православным священником, Павел единственный из иностранцев мог посещать православные храмы (еще одним исключением был Н. Витсен).

Среди западных источников мемуарного плана мы ограничились в основном сочинениями, хронологически относящимися примерно к тем же временным рамкам, что и записки Павла Алеппского или примыкающими к этому периоду. Западные авторы записок были выходцами из разных стран (Голландия, Англия, Франция, Польша), они представляли разные слои общества (от ученого, купца и дипломата до парусного мастера или солдата-наемника), следовательно, обладали разной степенью образования, привычек и вкусов. У них были различные цели и сроки пребывания в России и разный круг общения, некоторые из них знали русский язык. По вероисповеданию большинство из них принадлежало к протестантам (из Англии, Голландии), но были и католики (из Франции, Польши, Австрии). В то же время их всех объединяли некоторые общие представления о привычном для западноевропейцев укладе жизни.

Среди авторов наиболее известных сочинений на западноевропейских языках, созданных примерно в ту же эпоху, что и дневники Павла или чуть раньше, можно назвать следующих: австриец барон Августин *Мейерберг* (встречается также в форме Майерберг, Meyerberg A. V., барон, 1622 – 1688)<sup>12</sup>; Якоб (Яков)

<sup>11</sup> Среди своих информантов он называет, например, греческих купцов, двух пленных турок, принявших крещение и служивших в качестве «субаши» (нечто вроде полицейского). Языком общения для него был греческий, хотя иногда использовался и турецкий, но тайно, так как говорить на нем запрещалось.

<sup>12</sup> Мейерберг — посол императора Леопольда, дважды ездивший в Москву в 1661 – 1663 гг. через Пруссию, Литву, Псков и Новгород для

*Рейтенфельс* (в русских источниках XVII в. — Яков Рутфель; нем. Jacob Reutenfels; точные годы жизни неизвестны)<sup>13</sup>; Сэмюэл Коллинс (Коллинз) (Samuel Collins; 1619 — 1670)<sup>14</sup>; Андрей Роде (1659)<sup>15</sup>; Ян Янсен Стрейс, или Стрюйс (нидерл. Jan Jansen Struys, 1630 — 1694)<sup>16</sup>; Николаус Витсен (нидерл. Nicolaes Witsen; 1641 — 1717)<sup>17</sup>; Патрик Гордон (Патрик Леопольд Гордон оф Охлухрис, англ. Patrick Leopold Gordon of Auchleuchries; 1635 — 1699)<sup>18</sup>; Ганс

участия в переговорах с царем Алексеем Михайловичем в качестве посредника во время Русско-польской войны и автор двух сочинений на латинском языке: отчет о миссии в Москву и книга о путешествии в Россию [Meyerberg, 1663; *Майерберг, 1874*]. Посольство сопровождали художники Иоганн Рудольф Шторн (Storn или Storno Johann Rudolph) и Иоганн Пюманн (Johann Pümann) [Нечволода, 2016:126], выполнившие по распоряжению Мейерберга видовые рисунки и портреты, вошедшие в издание Ф. П. Аделунга [Мейерберг, 1827]. 87 рисунков посвящены различным объектам Руси, 4 — Западной Литвы, 37 — Латвии, 2 — Эстонии, 10 — Польши и Пруссии. Подлинник альбома хранится в бывшей королевской библиотеке Дрездена. URL: <http://marihistory.ru/2011-01-01-19-53-52/1267-2011-09-24-04-23-14.html?ysclid=lumdz546vs775157731> (дата обращения: 05.04.2024).

<sup>13</sup> Якоб Рейтенфельс — путешественник и дипломат, уроженец Курляндии, племянник личного врача царя Алексея Михайловича (Иоганн Костер фон Розенбурх), побывал в России в 1670 — 1673 гг., автор книги о России [Reutenfels, 1680; Рейтенфельс, 1905].

<sup>14</sup> Коллинс (Коллинз) Сэмюэл — англичанин, в течение 8 лет живший в России (1659 — 1666 гг.) в качестве врача царя Алексея Михайловича, автор записок о России и Сибири [Kollins, 1671; Коллинс, 1846], также в России он записал несколько русских сказок и мифологических преданий о царе Иване Грозном

<sup>15</sup> Андрей Роде — секретарь посольства в Россию датского посланника Ганса Ольделанда (23 марта 1659 — 4 июня 1659) и автор описания этого посольства в Россию [Роде, 1991].

<sup>16</sup> Ян Янсен Стрейс, или Стрюйс, — парусный мастер, нанятый в России на корабль «Орел» в 1668 — 1673 гг. и пересекший Россию от Новгорода до Астрахани, автор книги о своем путешествии [Стрейс, 1935].

<sup>17</sup> Николаус Витсен — сын амстердамского бургомистра, предприниматель, картограф, политик, бургомистр Амстердама (1682 — 1706) и один из руководителей Ост-Индской компании, отличался многосторонними интересами, получил прекрасное образование, его научные интересы были тесно связаны с Россией, много общался с Петром Великим во время первого Великого посольства, в молодости побывал в России в составе голландского посольства Якоба Борейля в 1664 — 1665 гг., автор дневника о поездке в Московию [Witsen, 1966; Витсен, 1996].

<sup>18</sup> Патрик Гордон — известен в России как Петр (или Патрик) Иванович Гордон, шотландец, генерал (1687) и контр-адмирал (1694) русской службы начального периода правления Петра I, его дневник также

Мориц Айрманн (нем. Hans Moritz Ayrmann; 1641 – 1710)<sup>19</sup>. Еще ранее (при жизни Михаила Федоровича Романова) в Русском государстве побывали немецкий дипломат, путешественник, ученый (географ, историк, математик, востоковед) и писатель Адам Олеарий (латин. Adam Olearius, нем. Adam Ölschläger 1599 – 1671)<sup>20</sup>, а также заставшие период Смутного времени Исаак Масса (*нигерл.* Isaac Abrahamszoon Massa, или Massart, Massaert, 1586 – 1643)<sup>21</sup> и Жак Маржерет, или Маржерé (фр. Jacques Margeret, ок. 1565 – 1619)<sup>22</sup>.

Несколько особняком стоят материалы на русском и сербском языках, заслуживающие самого серьезного рассмотрения. Это — записки беглого подьячего Г. К. Котошихина

включает время его пребывания в России (1661 – 1699) [Либерман (сост.), 2000].

<sup>19</sup> Айрманн, Ганс Мориц — немецкий путешественник и мемуарист, состоял на государственной службе в Швеции, в составе посольства графа Христиана Горна посетил Польшу и затем Москву, где пробыл около трех месяцев, автор «Записок о Прибалтике и Московии, 1666 – 1670 гг.» [Ayrmann, 1937; Айрманн, 1945].

<sup>20</sup> Адам Олеарий — участник двух посольств, направленных Шлезвиг-Голштинским герцогом Фридрихом III к царю Михаилу Федоровичу и персидскому шаху Сефи I в 1633 – 1635 и 1635 – 1639 гг. с целью установить торговые сношения с Персией через Россию и вести торговлю шелком-сырцом. Посольство состояло из 90 человек, его возглавлял посол Отто Брюггеман (Otho Brugheman), Адам Олеарий исполнял обязанности советника посла и секретаря, в его составе были также врач и художник Гартманн (Граманн) и в качестве гоф-юнкера и врача поэт Пауль Флеминг. В 1643 г. он снова приехал в Москву с поручением от голштинского правительства, описал коронавание в 1645 г. Алексея Михайловича, был издан дневник его путешествия (с картами, топографическими схемами, рисунками и картинами) [Olearius, 1647; Олеарий, 1906].

<sup>21</sup> Исаак Масса — нидерландский купец, дипломат, картограф, несколько раз приезжал в Россию и подолгу жил там в разные периоды, сначала с 1601 по 1609 г., позже также бывал в России, в частности, уже на шведской королевской службе посетил Москву в 1629 г., а затем в 1633 – 1634 гг., изучил русский язык. С 14 лет он был приказчиком в Москве, позже вел самостоятельную торговлю в России, жил также в Архангельске, выполнял дипломатические поручения Генеральных Штатов). Ему принадлежат описание событий Смутного времени в России 1601 – 1609 гг. [Massa, 1866; Масса, 1874], картографические материалы и сочинение об Иване Грозном.

<sup>22</sup> Жак Маржерет, или Маржерé, — наемный солдат в 1600 – 1606 гг. на службе у Бориса Годунова, в апреле 1605 – сент. 1606 г. — у Лжедмитрия, в 1608 – 1611 гг. — у Лжедмитрия II и затем короля Сигизмунда, также оставил записки о России с 1590 по сентябрь 1606 г. [Margeret, 1607; Маржерет, 2003].



(ок. 1630 — 1667), служившего поначалу в Приказе Большого двора и затем в Посольском приказе [Либерман (сост.), 2000], и выходца из Хорватии Юрия Крижанича (хорв. Juraj Križanić или Yuriy Krizhanich 1618 — 1683), богослова, миссионера, писателя и ученого-энциклопедиста, автора трактата о России «Политика» (“Razgovory o vladatelstvu”, 1666) [Крижанич, 2003]. Оба имели большой опыт проживания в России и хорошо знали ее бытовые черты и государственно-политическое устройство, что определяет особое значение этих трудов для подтверждения достоверности мемуарной литературы. К сожалению, рамки статьи не позволяют полноценно включить их в настоящий обзор. Описания Северного Кавказа, Поволжья и Подонья имеются также в книге османского автора Челеби [Челеби, 1979].

Иностранные известия о России XVII в. по объему, форме изложения и содержанию представляют собой весьма разношерстный материал. Особой информативностью обладают обширные и разноплановые дневники Олеария, Мейерберга, довольно разнообразные описания Витсена, которые в большей степени мы используем в настоящем обзоре (ил. 3). Но и не столь известные и большие по объему сочинения также могут содержать любопытные наблюдения. Некоторые из записок дополнены экскурсами в историю и географию России (разной степени достоверности), многие из них используют (фактически повторяют) описания предшественников. Олеарий сравнивает современные ему реалии с тем, что в прошлом веке описывали его предшественники (прежде всего Герберштейн, Петрей), отмечая, что изменилось, с его точки зрения, к лучшему. У ряда авторов (Олеарий) в описание включены своего рода отдельные краткие очерки о природных условиях и климате, сельском хозяйстве, нравах, быте и обычаях, состоянии судопроизводства, государственной структуре, войске.

Исследование зарубежных известий доставляло немало затруднений историкам, прежде всего относительно критериев определения достоверности материалов. Недаром во введении к монографии Ключевского отмечается:

Понятно, как разборчиво и осторожно надо пользоваться известиями иностранцев о Московском государстве: за немногими исключениями, они писали наугад, по слухам, делали общие выводы по исключительным случайным явлениям, а публика, которая читала их сочинения, не могла ни возражать им, ни про- верить их показаний, недаром один из иностранных же писателей



Ил. 3. Олеарий А. «Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно». Фронтиспис издания 1656 г. (из издания русского перевода 1906 г.)

Фонды БАН<sup>23</sup>

<sup>23</sup> См. также: URL <https://www.booksite.ru/enciklopedia/album/27.jpg> (дата обращения: 30.06.2024).

еще в начале XVI века принужден был сказать, что русский народ в продолжение многих веков имел то несчастье, что каждый мог свободно распускать о нем по свету всевозможные нелепости, не опасаясь встретить возражения [Ключевский, 1991: 23 — 24]<sup>24</sup>.

В то же время Ключевский считал, что взгляд со стороны помогает лучше увидеть себя. П. Киреевский, переводчик С. Коллинса, находил в иноземных сказаниях «как пристрастие иностранца, так и драгоценные свидетельства очевидца» [Коллинс, 1846: VII]. В литературе высказывалось мнение о том, что изучение иностранных сообщений могло иметь разные научные цели:

а) их можно было рассматривать как источники для истории страны, что требовало их критического изучения;

б) относиться к ним как к предмету имагологии, то есть учитывать в первую очередь лишь впечатления человека из другой страны.

Важный фактор в описаниях иноземцев — характер изложения материала, то есть проявление эмоций, высказывание своего отношения и использование оценочной характеристики — в отличие от простой констатации фактов.

При сравнении записок Павла и европейских путешественников следует учесть, что у них были разные исходные позиции в восприятии увиденного, прежде всего с точки зрения их опыта проживания в странах с очень разными условиями общественной жизни: община конфессионального (православного) меньшинства в Османской империи, с одной стороны, и Западная Европа в период Позднего Средневековья, перехода к буржуазному укладу с появляющимися чертами Нового времени — с другой. Необходимо учитывать и другие субъективные и объективные факторы, влиявшие на авторов: политическая обстановка, личные (профессиональные) интересы и настроения автора, образовательный уровень, среда общения в России, наличие информаторов и контактность путешественников, длительность их пребывания в стране.

Среди западных путешественников было немало дипломатов и купцов, и их интересовали вопросы возможности международных контактов, торговля, конкуренция. В описаниях

---

<sup>24</sup> В тексте Ключевского указан XVIII в., что явно является опечаткой, так как цитируемый им автор, польский историк и географ Матфей Меховский (польск. Maciej Miechowita), жил в XVI в. Он был автором трактата о Московии [Греков, 1936].

архидьякона Павла основное место занимают разные аспекты духовной и религиозной жизни, моральные предпочтения, церковная реформа и пр. В то же время все путешественники обращали внимание на особенности повседневной жизни, разные стороны внутреннего уклада. Заметки архидьякона Павла представляют собой главным образом последовательную фиксацию непосредственных впечатлений в ходе поездки, но рассказы и наблюдения о сюжетах, не относящихся к сфере религии, у него довольно лаконичны, иногда он ограничивается беглым замечанием или упоминанием каких-либо особенностей московской жизни, что несколько теряется на фоне многостраничных рассказов о церковных делах.

Тем не менее попытка систематизировать материал, сообщенный Павлом, позволяет выделить довольно многочисленные сведения и помимо церковной тематики: персоналии (царь Алексей Михайлович, патриарх Никон и их взаимоотношения), отношения с иностранцами (в основном с приезжими восточными иерархами), условия их проезда и пребывания в стране, церемонии встреч и приемов, общественный и частный быт, хозяйство, торговля, дороги, транспорт, природа, посевы, народы России и сопредельных стран, упоминания о Русско-польской войне. Павел иногда указывает своих информантов.

И европейские путешественники, и Павел вставляли в свои описания России сообщения об исторических и современных им событиях. В то же время у Павла нет специальных описаний, например, структуры государственной власти, войска, судопроизводства, чему были посвящены особые разделы в некоторых западноевропейские сочинениях (у Олеария, Мейерберга).

Сопоставление столь разнящихся и значительных по объему материалов, как дневники Павла и западноевропейские известия, представляет немалые трудности. Рамки статьи обусловили необходимость ограничиться наиболее характерными сюжетами восточного и западных источников, причем касающихся лишь тех сфер жизни, которые описаны в путешествии Павла.

\*\*\*

Церковная тематика в сочинении Павла затрагивает следующие вопросы:

1. Место церкви в общественной и частной жизни Московской Руси, царя и его семьи;

2. Духовенство и личность патриарха Никона, его взаимоотношения с царем;
3. Церковная реформа Никона, сведения о Поместных соборах и роль Макария в этих событиях;
4. Крещение других народов; отношения с инославными народами;
5. Внешние связи церкви;
6. Описания церквей, монастырей, богослужения, праздники.

Павел рисует общество, в котором религией были пронизаны все сферы жизни — царский двор, военные и светские ритуалы, домашний уклад. Даже отсчет времени суток «был восточный, заимствованный из Византии вместе с церковными книгами. Сутки делились на «дневные и ночные часы» (час солнечного восхода, то есть седьмой час утра был первым часом дня, час заката, то есть седьмой час вечера — первым часом ночи). Счисление это осуществлялось в соответствии с восточным богослужением, а домашний обиход согласовывался с богослужебным порядком и в этом был похож на монашеский [Костомаров, 1860: 93]. Отмечается огромное количество церквей в Москве, включая и домовые церкви. Все жители ревностно посещали богослужения, при этом Павла поражала выносливость на службах с многочасовым стоянием на холодном полу. Сами же путешественники изнемогали от усталости и боли в ногах:

ونحن موتى من التعب والوقوف والبرد الشديد الذى كان فى هذا اليوم. وسلينا هذا كله بما شاهدناه  
من ثبات هولاء القوم على قصب ارجلهم فوق البلاط الحديد من باكر الى عشيتيه  
[Rihla, 1699: 217 a]

Религиозную окраску имели шествие войск, отправлявшихся в поход на Смоленск, встреча царя с войском, вернувшимся из смоленского похода: на военных знаменах были религиозные изображения; били колокола; воины при виде иконы над воротами церкви или монастыря снимали шапки и молились, несмотря на холод; царь сделал остановку для посещения монастыря, навстречу ему шла процессия во главе с патриархом, несли хоругви, кресты, иконы. При дворе неукоснительно следовали церковным правилам, приемы у царя и бояр сопровождались молебнами.

Особенно интересны описания церковных праздников и церемоний, не сохранившихся до наших дней. Так, Павел

описывает «шествие на осляти» с участием царя в Вербное воскресенье в подражание въезду Иисуса Христа на осле в Иерусалим («вход Господень в Иерусалим»). Говорится об использовании веточек вербы на Вербное воскресенье вместо пальмы («особое дерево» и один раз — فايئون (грецизм, ср. с русским: вайи); настоящая пальмовая ветвь (عرق من النخل) имелась только у царя.

Записки Павла содержат многочисленные описания храмов, монастырей, икон, рукоположения духовных лиц, служб и праздников, в них много разного рода деталей, связанных с церковной догматикой. Иногда его замечания эмоциональны:

واسمع بما شاهدناه من العجب الغريب فى هذا اليوم

«Послушай, какие удивительные и диковинные вещи мы видели в этот день!» [*Rihla*, 1699: 329б].

Хотя западноевропейские путешественники принадлежали к католической и протестантской конфессиям и посещение православных храмов для них было недоступно (исключением здесь был Витсен), религия России их интересовала, и о некоторых сторонах церковной жизни они высказывались. Они упоминают церкви и монастыри, которые им встречались, почитание икон, церковные праздники, пост, приверженность москвитов церковным службам и исполнению церковных обрядов. Так, Мейерберг пишет о «колоколе удивительной величины» [Мейерберг, 1874: 67], затрагивает такие темы, как крещение у москвитян, их веру и иерархию, храмы в Москве и совершающиеся в них богослужения, исповедь и причащение [Мейерберг, 1874: 77, 46, 93 – 94, 101]. Олеарий посвящает ряд глав православию в России и церковной традиции: «О религии русских вообще и ее начале», «О нынешнем проявлении их христианства, о нынешнем богослужении и особенно их крещении», «О русских торжественных и праздничных днях и о том, как они слушают слово Божие, а также о их церквах», о ежедневных праздниках святых, почитании икон, церковном управлении, монахах и пр. [Олеарий, 1906: 291 – 339]. Он описывает церковные праздники, например Водосвятие на реке в Бронницах [Олеарий, 1906: 25].

У Витсена периодически упоминаются встречающиеся на пути церкви, монастыри (в том числе Печерский монастырь, Снетная, или Снятная, гора, Снетогорский монастырь в Пскове,



Ил. 4. Иверский (Валдайский) монастырь. Из альбома А. Мейерберга (№ 30)

Фонды БАН<sup>25</sup>

Иверский монастырь на Валдае и относящаяся к нему церковь [Ил. 4], 72 монастыря во Пскове, даже тайное посещение им богослужения в церкви [Витсен, 1996: 195]. Он описывает пост, Пасху [Витсен, 1996: 111, 152], обычай обмениваться яйцами, христосование. Однако если Павла Алеппского обычай христосоваться с женщинами на Пасху привел в большое смущение («я словно был лишен зрения и разума, поскольку никогда ничего подобного не видел»: *وانا كانى لا انظر ولا اعرف لانى كنت بعد قط ما نظرت ذلك* [Rihla, 1699: 330a], то у молодого уроженца Голландии следование этой традиции каких-либо моральных затруднений не вызвало:

Каждый дает другому яйцо, говоря: «Христос Воскресе», <...> и целуют друг друга, а кто получает яйцо, тот отдает его, целуясь, другому. <...>. Каждый из нас так делает, и в поцелуе не откажет ни

<sup>25</sup> См. также онлайн-издание альбома Мейерберга: URL: <https://www.booksite.ru/enciklopedia/album/meierberg/index.htm> (дата обращения: 30.06.2024).

одна какая бы ни была знатная дама, хотя бы и на улице. Мне тоже случилось целовать многих знатных дам: и иноземных, и русских девушек [Витсен, 1996: 152].

В то же время у Олеария, Мейерберга и Витсена есть рисунки с изображениями церквей, монастырей, которые могут служить иллюстрацией и к запискам Павла. Так, описание «шествия на осяти» с участием царя в Вербное Воскресенье и его изображение на гравюрах имеются у Олеария [Олеарий, 1906: 151] и в альбоме Мейерберга [Мейерберг, 1903а: рис. 73; Мейерберг, 1903б: 115].

В то время как Витсен в основном ограничивался описанием церквей и праздников, Олеарий и Мейерберг приводили также свои рассуждения о сути веры в Русском государстве.

Очевидна определенная предвзятость Мейерберга и Олеария в рассуждениях о чужой для них религии. Мейерберг говорит об «ошибочной» вере [Мейерберг, 1874: 115], а Олеарий начинает свое повествование о религии русских с вопроса, который, видимо, считался обычным в Европе и рассматривался «в публичных диспутациях»: можно ли считать русских христианами? Он утвердительно отвечает на этот вопрос, однако сомневается в правильности их веры. По его словам, «нельзя сомневаться, что их вера <...> — христианская, но их <...> вера, с помощью которой верят, подозрительна и на деле оказывается весьма плохой». Наряду с Господом Христом они «ежедневно воздают честь, подобающую единому Богу», также и «евангелистам, апостолам, пророкам и весьма многим иным святым, — притом не как ходатаям, <...> но и как помощникам в спасении души, как тому верит большинство, даже писаным картинам [то есть иконам. — Г. П.], имеющим представить этих святых» [Олеарий, 1906: 292 – 293]. Некоторые явления понятны им неверно: так, почитание в России Св. Николы Угодника (Николая Мирликийского) он ошибочно принял за почитание какого-то «собственного русского святого учителя» [Олеарий, 1906: 291 – 292].

Мейерберг написал отдельную главку о «заступлении [заступничестве] святых по мнению московитов и заблуждении их в том» [Мейерберг, 1874: 96]. Он же писал об иконопочитании как об одном из «суеверий заблудшего ума»:

Всякие изображения в пренебрежении у Москвитян, кроме тех, которые при церковном алтаре; но доски, с написанными на них



греческой или русской кистью ликами святых <...> они делают своей собственностью и окропив их святой водой, так чтут их, что придешь, пожалуй, в недоумение, какого рода у них это почитание икон. Их много в доме всякого частного лица: отведя им место в углах столовых и опочивален и украсив их по средствам каждого золотом, серебром, жемчугом, москвитяне выставляют их для поклонения домашним и проходящим. Зажигают свечи и совершают перед ними свои молитвы. <...>. Если москвитянин входит в покой к другому, то, не здороваясь ни с кем, кого бы ни застал там, несмотря на его значение, он тотчас же, окинув взглядом углы, смотрит, есть ли где образ. <...> Он чувствует его троекратным наклоном головы, осенив себя крестным знаменем, и только тогда уже исполняет долг вежливости к окружающим. А по уходе, по исправлении своего дела, он опять таким же образом оказывает почтение образам [Мейерберг, 1874: 49 – 50].

Витсен также неоднократно отмечал как необычный для него факт наличие и почитание икон:

Мы с удивлением рассматривали их закопченных святых и наблюдали, как они перед ними молятся: это плоские картинки того или иного святого, перед ними всегда горит огонек [лампадка]. Они висят в углах, перед ними крестятся и кланяются всякий раз, как входят в комнату, прежде чем посмотрят на кого-нибудь или скажут что-либо [Витсен, 1996: 19].

С удивлением я наблюдал, как русские набожно крестятся и кланяются перед каждой попадающейся на глаза часовенкой и крестом [Витсен, 1996: 20].

На особое почитание в России икон обращает внимание даже православный архидьякон Павел Алеппский [*Rihla*, 1699: 115a] (см. ниже).

О состоянии веры в России путешественники высказывались по-разному. Павел Алеппский подчеркивал богобоязненность, религиозное рвение. По наблюдениям Ключевского, европейские авторы XVI в. также говорили об искренней вере и набожности<sup>26</sup>. Олеарий же находил, что большинство не знает

<sup>26</sup> «Они <...> только жалеют, что такая теплая вера и истинно-христианское благочестие пропадают без пользы, за границею римской церкви» [Ключевский, 1991: 18].

Св. Писание, в церкви переговариваются, нет проповеди, главное место отводят внешним проявлениям веры.

Здесь следует сказать, что после Смуты в России действительно были проблемы нравственного здоровья в обществе и в церкви, что вызывало обеспокоенность ряда церковных деятелей. В начале царствования Алексея Михайловича появился кружок ревнителей благочестия, которые ставили своей задачей очищение нравственности, совершенствование гражданской и церковной жизни. Кружок действовал в 1645 — 1650 гг., среди его членов были известные деятели — духовник царя Стефан Вонифатьев, протопоп Аввакуум, настоятель Казанского собора на Красной площади Иван Неронов, переведенный из Нижнего Новгорода. Одну из проблем «боголюбцы» как раз видели в богослужении. Дело в том, что в церквях была принята полная служба, но когда это осуществлялось на практике, ежедневная служба занимала целый день. Чтобы все-таки сделать службу более короткой, в разных частях церкви одновременно читали разные разделы службы, поэтому стоял сплошной гул, и присутствующим было фактически малопонятно, что именно произносили священники. Это, кстати, было подмечено Коллинсом: «Пять или шесть человек читают громко в одно и то же время, один послание, другой псалом, третий молитву и т. д.» [Коллинс, 1846: 2]. Поэтому «боголюбцы» одним из важных шагов реформирования считали упорядочение церковных служб — чтобы не было одновременно чтения разных частей службы [Каптерев, 2016: 1 — 105]. У кружка «боголюбцев» была «программа “воцерковления” жизни посредством введения в церковную службу единогласия и устной проповеди, к тому времени уже совсем вышедшей из обычая» [Воробьева, 2004: 16].

Во время первых двух поездок Олеария в Россию кружок еще не существовал, а во время его приезда в 1643 г. он, видимо, только зарождался. Мейерберг и Витсен были в России уже после прекращения его деятельности, хотя кружок и оставил в дальнейшем большой след в мировоззрении старообрядцев. Таким образом, даже для хорошо образованных европейских путешественников осталась совершенно неизвестной сложная внутренняя нравственная работа, которую вели духовные деятели русского общества после трагических событий Смуты. Тем не менее о деятельности кружка знал и даже упомянул в своих записях живший в Москве шведский комиссар Адольф Эберс, с которым Витсен был знаком [Витсен, 1996: 137, 188]. Эберс

даже называл движение «боголюбцев» своего рода «московской реформацией» [Форстен, 1898: 221].

Поездка в Россию Антиохийского патриарха совпала с проведением церковной реформы, которая была начата в 1650-х гг. патриархом Никоном (Никита Минаев, 1605 — 1681; патриарх в 1652 — 1666 гг.). Реформа была инициирована царем Алексеем Михайловичем и его духовником протопопом Стефаном Вонифатьевым с целью приведения русской церкви в полное единообразие с греческой. Это было обусловлено во многом политическими задачами Русского государства, стремлением упрочить свой статус среди православных государств («Москва — третий Рим!») и унифицировать богослужение с принятым ранее в Малороссии, присоединенной к Российскому государству в 1654 г. по решению Переяславской Рады<sup>27</sup>.

Антиохийский патриарх Макарий в глазах московских властей был авторитетным арбитром в проведении церковных реформ<sup>28</sup>, участвовал в Московском поместном соборе в 1656 г. Во время своей второй поездки в Москву он присутствовал на Соборе 1666 г., осудившем Никона. Павел в своих записках отводит много места Никону. Он пишет об его образе жизни, влиянии при дворе, определенной независимости и спорах с царем, опыте управления страной во время отсутствия царя, незаурядном уме, любви к греческому обряду. Сказано и о первых признаках разногласий и о ссоре Алексея Михайловича с Никоном, вызванной его высокомерием и грубым обращением<sup>29</sup>. В дальнейшем, добиваясь независимости церковной власти от светской, Никон вступил в конфликт с царем, был лишен сана на Соборе 1666 г. и сослан сначала в Ферапонтов монастырь, а в 1676 г. — в Кирилловский монастырь, где и умер.

В известиях европейцев реформа не получила отражения, но зато Витсен оставил подробный и живой рассказ о встрече с уже впавшим в немилость патриархом Никоном. Он тайно посетил в начале мая 1665 г. его новую резиденцию — строя-

<sup>27</sup> На территории Малороссии православная литургия проводилась по греческим канонам, существовавшим на момент падения Византийской империи.

<sup>28</sup> Поддержка Никона в уничтожении икон «фряжского письма», то есть написанных под влиянием западноевропейской живописи, переходе к трехперстному крестному знаменю, «книжной справе» и пр.

<sup>29</sup> Этот эпизод отсутствует в рукописях МИД и ИВР РАН, но был включен Г. Муркосом в свой перевод по тексту F. C. Belfour'a и заключен в квадратные скобки [Муркос (пер.), 2016: 530].

щийся тогда монастырь Новый Иерусалим на р. Истре, описал строительство, окрестности, беседы и прогулку с опальным патриархом, в подарок которому он привез семена цветов и зелени, и вместе с патриархом высевал их в монастыре. Они осматривали церковь и колокольню, патриарх несколько раз в день приходил помогать строителям. Витсен нашел, что он очень прост в обхождении и любознателен [Витсен, 1996: 181]. Это — любопытный пример воспоминаний о Никоне в период его добровольного изгнания после разрыва в 1658 г. с царем Алексеем Михайловичем и ухода от активной деятельности [Витсен, 1996: 176 – 187]<sup>30</sup>.

\*\*\*

В записках Павла Алеппского много места уделяется царю Алексею Михайловичу (1629 – 1676), взошедшему на престол в 1645 г. О царе Алексее Михайловиче пишут и европейские путешественники. Общим в этих описаниях является то, что личности Алексея Михайловича дается весьма позитивная оценка как архидьяконом Павлом, так и западноевропейскими авторами, хотя Павел сумел охарактеризовать его намного более подробно, с упоминанием многих любопытных деталей. Многократно упоминаются благочестие и набожность, смиренность царя, его участие в длительных церковных службах, с непокрытой головой, прекрасное знание им церковных богослужений, высокие моральные качества, привлекательная внешность (ил. 5).

Павел описывает эпизод во время службы, когда царь поправил чтеца, указав ему на то, что к патриарху следует обращаться не «Благослови, отче!» (بلاغوصلوفى اوچه), а «Благослови, Владыко!» (بلاغوصلوفى فلادىكو). Павел приводит здесь русские слова арабскими буквами. Царь проявляет человечность в письмах «с тонким и точным пониманием людей и житейских мелочей, уважением к человеческому достоинству» [Ключевский, 1990] (например, высказанная очень деликатно и почтительно просьба к патриарху Макарию вернуться в Москву с обратного пути на родину в силу важных церковных дел, происходивших в то время в России [*Rihla*, 1669: 303б – 331а]). Он чуток и сострадателен

<sup>30</sup> Этот отрывок впервые был опубликован историком и книговедом А. М. Ловягиным (1870 – 1925), обнаружившим в Парижском архиве рукопись дневников Витсена [Ловягин, 1899]. Именно А. М. Ловягин впоследствии выполнил перевод путешествия Олеария.



Ил. 5. Царь Алексей Михайлович, портрет до 1670 г.

Русский музей. (Из открытых источников)

к горю простых людей: царь много плакал и сильно опечалился (بكى كثيراً وحزن حزناً جزيلاً), когда увидел обезлюдившую Москву после моровой язвы; он послал впереди себя посланцев осведомиться у жителей об их положении, соболезновал им в связи с гибелью близких и утешал их (وكان يرسل امامه رسلاً. تسال الناس عن احوالهم. يعزيهم في) (امواتهم ويطيب خاطرهم [Rihla, 1699: 162a].

Известно, что к имени царя Алексея Михайловича часто прилагается слово «тишайший», что, однако, вовсе не свидетельствовало о его личных качествах. Наименование «тишайший», на латыни «serenissimus» («обладатель тишины», «устроитель порядка и государственного благополучия»), входило в неофициальную титулярную формулу монарха, у которого был порядок в государстве [Панченко, 1984: 20]. Павел

Алеппский приводит примеры проявления царем твердости и даже жестокости в управлении государством: «<...> он обуздал и укротил их [вельмож] до крайности (اذلهم للغايه), многих из них казнил (وقتل اكثرهم)». В качестве примера приводится рассказанный Павлу эпизод расправы с вельможей из-за коррупции (царь собственной рукой убил в приказе [в оригинале — в *divane*] одного из вельмож, когда узнал, что того подкупили, чтобы он просил у царя об отсрочке на год для ратников):

اخبرونا عنه الان انه قتل احدهم بيده فى هذه المده فى وسط الديوان. وذلك انه ارسله الى احد الولايات لياتى بعسكرهم للسفر. فدخلوا عليه اولايك وتوسلوا اليه ويرطلوه بمالٍ ليدفع عنهم الان السفر. وبمهلهم الى السنه الاتيه فجا ذلك الى الملك متوسلاً اليه قايلأ علل يدفع بها عنهم  
[Rihla, 1699: 214б]

При случае он мог довольно сурово подшутить над неповоротливыми закосневшими боярами. Так, во время поездки на богомолье в загородный монастырь он верхом на лошади пересек вброд Москву-реку и заставил их, «тучных и толстых» (سمان غلاظ) так же перейти реку вброд на лошадях. На их упреки, что он хотел погубить их, он ответил: «Моя цель — уменьшить ваши толстые животы, которые вы отрастили себе при моем отце в покое и безопасности» (ان قصدى بهذا ان اضعف كروشكم السمان الذى ربيتمهم) [Rihla, 1699: 215a]). После чего заставил их отстоять обедню в мокрой одежде и затем уже во дворце выдал им по 3 чарки водки, со словами: «Мы сегодня получили огромную плату и большую награду, так как попали на обедню, будучи утопленниками»:

فلم يتركهم الى ان اسقاهم ثلثة اقداح عرق جملة قايلأ: اننا قد حضينا اليوم باجر عظيم وثواب جسيم اذ حضرنا القداى ونحن غرقاء  
[Rihla, 1699: 215a]

У западноевропейских путешественников примерно этого же периода также дана довольно комплементарная характеристика царя Алексея Михайловича. Правда, Олеарий описывает лишь его коронацию, однако Мейерберг пишет о происхождении и воспитании Алексея Михайловича и дает описание его внешности и личных качеств. В его глазах царь привлекателен внешне и крепок физически, наделен «блестящими врожденными дарованиями» и высокими моральными качествами, набожный, миролюбивый и милосердный правитель, но, к сожа-

лению, не получивший образования в «свободных» науках. Приведем полностью этот фрагмент, интересный как перечнем положительных свойств царя, так и некоторыми стереотипами, свойственными европейскому дипломату (в частности, относительно «правильной» и «неправильной» веры):

Алексей статный муж, среднего роста, с кроткой наружностью, бел телом, с румянцем на щеках, волосы у него белокурые и красивая борода; он одарен крепостью телесных сил <...>. Дух его наделен такими блестящими врожденными дарованиями, что нельзя не пожалеть, что свободные науки (*liberals disciplinae*) не присоединились еще украсить изваяние, грубо вылепленное природой вчерне. Кроткий и милостивый, он лучше хочет, чтобы не делали преступлений, нежели имеет дух за них наказывать. Он и миролюбив, когда слушается своей природной склонности; строгий исполнитель уставов своей ошибочной [*sic!*] веры и всей душой предан благочестию. Часто, с самою искреннюю набожностью, бывает он в церквах за священными службами; нередко и ночью, по примеру Давыда, вставши с постели и простершись на полу, продолжает, до самого рассвета, свои молитвы к Богу о помиловании, или заступлении, либо в похвалу ему. И что особенно странно, при его величайшей власти над народом, приученном его господами к полному рабству, он никогда не покушался ни на чье состояние, ни на жизнь, ни на честь. Потому что иногда хоть и предается гневу, как и все замечательные люди, одаренные живостью чувства, однако же не позволяет себе увлекаться дальше пинков и тузов» [Мейерберг, 1874: 114–115].

Витсен также отмечает в общем привлекательную внешность царя: «У него красивая внешность, очень белое лицо, носит большую круглую бороду; волосы его черные или, скорее, каштановые, руки очень грубые, пухловатые и толстые» [Витсен, 1996:34]. Так же как и остальные, Витсен пишет о его религиозности и благочестии и приводит многочисленные примеры этого. В то же время он обращает внимание на его физическую ловкость и сноровку, в частности на то, что «На лошади он весьма ловко держался и хорошо правил» [Витсен, 1996: 158]. Так же как и Мейерберг, Витсен пишет о его высоких моральных качествах и констатирует, что царь пользуется всеобщим уважением и любовью как среди своих соотечественников, так и среди иноземцев: « <...> сам он очень воздержан» [Витсен, 1996: 143]; «говорят, что он никогда не бывал пьян, живет очень

целомудренно, и кроме того, что он не признает других женщин, он и от собственной жены вовсе воздерживается во время поста. <...> Царь еще и очень щедр и милосерден, русские его почти обожествляют, а иноземцы хвалят и любят» [Витсен, 1996: 150].

Коллинс:

Теперь я вам подробнее опишу Царя. Он красивый мужчина, около шести футов ростом, хорошо сложен, больше дороден, нежели худощав, здорового сложения, волосы светловатые, а лоб немного низкий. Его вид суров, и он строг в наказаниях, хотя очень заботится о любви своих подданных. Когда один иностранец предложил ему назначить смертную казнь всякому, кто оставит его знамена, то он отвечал, что «Это было бы жестоко: Бог не всем людям даровал равную храбрость». Народу он никогда не является иначе, как в блеске, а на празднествах с удивительным великолепием драгоценных каменьеv и прислуги [Коллинс, 1846: 34].

\*\*\*

Путешественники XVII в. в своих сочинениях в разной степени касаются вопросов культуры, образования, нравов. Для России XVII в. вопросы образования, культуры, нравственного воспитания были тесно связаны с церковной жизнью и монастырской книжностью, хотя уже тогда начинали проявляться и ростки светской культуры.

Павел не затрагивает вопросы образования, но пишет, что встречал много книг в некоторых домах (к сожалению, он не развивает эту тему, ограничиваясь лишь констатацией факта). Он также упоминает книжные ряды на рынке около площади: وللكتب سوق وحده. [Rihla, 1699: 257a]. Также он говорит о религиозном воспитании детей, восхищается знанием ими церковных правил. Что касается эстетических впечатлений, то Павел много пишет о красоте церковной архитектуры. Иногда у него встречаются довольно выразительные и неожиданные сравнения. Например, описывая кровли церквей в виде многоярусных кокошников, он сравнивает их с шишкой сосны (جوزة صنوبر) или плодом артишока (ثمرة الارضى الشوكى) и отмечает «их очень красивую форму» (صبيغه حسنه جدًا) [Rihla, 1699: 131a]. Он часто говорит об иконах, но не касается при этом художественной стороны, а говорит об их роли в жизни населения, то есть об огромном иконопочитании, правилах расположения икон в церквях, борьбе Никона с «фряжским» влиянием в иконописи.



Тот факт, что в допетровской Руси не было светских наук и системы образования в виде школ и университетов, вызывал негативную реакцию европейских путешественников, которые говорили об этом довольно жестко и нелестно. Так, Олеарий считал, что «русские вовсе не любят свободных искусств и высоких наук и не имеют никакой охоты заниматься ими. <...>. Поэтому они остаются невеждами и грубыми людьми» [Олеарий, 1906: 179]. Он также приводит примеры того, что астрономия и астрология воспринимались как волшебство [Олеарий, 1906: 179]. По поводу медицины и обращения к врачам можно встретить довольно противоречащие друг другу сообщения. Так, Олеарий говорит, что врачей любили и ценили, но с величайшим отвращением относились к таким общеупотребительным средствам в европейских странах «для лучшего изучения врачевания», как анатомирование и скелеты [Олеарий, 1906: 179 — 180]. Мейерберг же отмечает крепкое здоровье и долголетие жителей Русского царства, несмотря на отсутствие аптек и врачей:

...Врачей и аптек москвитяне не знают. <...> При этом многие доживают до глубокой старости, не испытав никогда и никакой болезни. Там можно видеть сохранивших всю силу семидесятилетних стариков с такою крепостью в мускулистых руках, что выносят работу вовсе не под силу нашим молодым людям.

И далее он называет причины этого — здоровый климат, с чем можно согласиться, и две причины, выглядящие хотя и несколько курьезно, но по-своему не лишённые смысла — отсутствие истощения сил от учения и игнорирование лекарств:

Надо думать, что здоровый воздух много помогает такому крепкому здоровью, не расстроенному ни у кого из них ученьем, как у нас. Москвичи говорят, однако ж, будто это больше от того, что они пренебрегают врачебным искусством. По всей Московии нет ни одного врача, ни аптекаря, и хотя в мое время царь давал при своем дворце довольно щедрое содержание трем врачам, но это надобно приписать только его подражанию иноземным государям, потому что ни сам он никогда не пользуется их трудами, ниже кто-либо другой из москвитян. Захворавшие презируют все правильные средства Иппократа, едва дозволяя прикладывать себе наружные лекарства. Скорее прибегнут к заговорам старух и татар. А при отвращении от пищи и для утоления жара употребляют водку и чеснок [Мейерберг, 1997: 85, 86].

Витсен заметил: «...скажу только, что они хорошие христиане, но не обучены и плохо воспитаны. Обучение там не в почете, и тех, кто занимаются наукой, называют еретиками» [Витсен, 1996: 194]. Примерно так же высказывался и Коллинс: «И видя в науках чудовище, боятся их, как огня» [Коллинс, 1846: 1].

В позиции западных путешественников относительно состояния образования, наук, культуры в Русском государстве XVII в. следует выделить несколько моментов.

В России той эпохи действительно не было регулярного светского образования, высшей школы, подготовки специалистов в технической и естественно-научной областях, учреждений культуры, что и стало одним из важных направлений реформ Петра, и с этой стороной иностранных записок придется согласиться. Однако при этом европейскими авторами не были замечены некоторые глубинные течения в русской культурной жизни. К тому же, как отмечают медиевисты-русисты, русская культура этой эпохи не была статична.

Если до середины XVII в. можно было говорить лишь о начальном обучении детей в основном на дому у служителей церкви<sup>31</sup>, то в середине и второй половине XVII в. уже стали открываться школы более высокого уровня при Андреевском, Чудовом и Заиконоспасском монастырях, в стенах Патриаршего дома и Печатном дворе, которые дали толчок к зарождению высшего образования и которые можно считать предшественниками Славяно-греко-латинской академии<sup>32</sup>. С 1634 г. издавались и переиздавались учебные пособия для начального обучения<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> В соответствии с Уложением Стоглавого собора (1551г.) духовным лицам предписывалось обучение детей грамоте и чтению, счету, церковному пению и «чтению налоинному». URL: <http://www.rosimperija.info/post/429?ysclid=m27r0t1sg8121645682> (дата обращения 13.06.2024).

<sup>32</sup> В 1648 г. б. основано Андреевское училище, или Ртищевская школа в Андреевском монастыре, в котором преподавали окончившие киевское братское училище Епифаний Славинецкий и Арсений Сатановский, в 1650 г. — школа Епифания Славинецкого в Чудовом монастыре Кремля, в 1654 г. — школа Арсения Грека, основанная в стенах патриаршего дома, в 1665 г. — «Школа для грамматического учения» при Заиконоспасском монастыре (т.е. в Спасском монастыре за торговым Иконным рядом) Симеона Полоцкого), в которой готовили подьячих для государственной службы, в 1680 г. — Типографская школа при Печатном дворе (типографское училище) [Талина, 2016: 63].

<sup>33</sup> Печатный букварь В.Ф. Бурцова-Протопопова (1634), «Грамматика» Мелетия Смотрицкого (1648), печатная азбука (1679).

Развивалась письменная книжная культура, наряду с духовной литературой стали появляться и произведения светской литературы, публицистика, сатирические повести (повесть о Ерше Ершовиче, Шемякин суд), мемуары.

На Руси еще в предшествующие века (XV — XVI вв.) было развито летописание, но важным и новым в сфере писательства XVII в. было появление хронографов, в которых освещались исторические события, в том числе и недавняя Смута; по оценке историков, их читали [Морозов, 2015; Кошман (ред.), 2003]. Также возник интерес к личности человека, сочувствие к падшему и изгнанному из общества человеку («Повесть о Горе-Злосчастии»), что особо подчеркивал Д. С. Лихачев: «Интерес к личности человека <...> стал доминирующей чертой литературы XVII в.» [Лихачев, 1969: 25 — 26].

Европейские авторы отмечали отсутствие светской живописи, упоминали иконы, но писали о них довольно пренебрежительно, не понимая не только их духовного и религиозного смысла, но и художественной ценности<sup>34</sup>. Это понимание пришло в Европу двумя столетиями позже, чему в том числе способствовала и знаменитая выставка С. Дягилева в Париже в начале XX века<sup>35</sup>.

Правда, исключением здесь был Витсен, который так описал впечатления от монастырской церкви: «Все завешено великолепными позолоченными иконами, не уступающими нашим шедеврам. Над дверями хоров много старинных икон; сверху вокруг идет галерея для певчих, тоже очень красиво выполненная» [Витсен, 1996: 195 — 198].

Между тем мастерство русских иконописцев было широко известно в православных странах и произвело огромное впечатление на Павла Алеппского:

اعلم ان حدائق [حدائق] مصورين الذين في هذه المدينة لا يوجد لهم على وجه الارض شبيهه في استاديتهم ورفق قلمهم وحدائق [حدائق] صناعتهم: لانهم يعملون ايقونات صغار كل قديس او ملاك بقدر الحدسه او العثماني. ويرتد قلب الناظر اليهم. وكنا ندهش [ندهش] نحن من مشاهدتهم.

[Rihla, 1699: 276a].

<sup>34</sup> См., например, высказывание Коллинса: «Иконописание самое безобразное и жалкое подражание греческой живописи» [Коллинс, 1846: 10].

<sup>35</sup> Выставка «Два века русского искусства и скульптуры» была организована С. Дягилевым в Париже в 1906 г. на Осеннем салоне (Русский отдел) и включала образцы русского искусства XVIII — начала XX в. и древнерусские иконы.

Знай, что иконописцы в этом городе [т.е. в Москве. — Г. П.] не имеют себе подобных на поверхности земли в мастерстве, совершенстве кисти и искусности в своем деле: они изготавливают маленькие иконки (образа), восхищающие сердце зрителя, где каждый святой или ангел — величиной с чечевичное зерно или *османи*<sup>36</sup>. Мы изумлялись при виде их.

Кроме того, уже с XVI в. в России стали появляться парсуны<sup>37</sup>, то есть образцы раннего этапа портретной живописи, испытавшие влияние иконописной техники, — переходный этап от иконы к жанру светского реалистического портрета. Архимандрит Павел зафиксировал в своих записках момент борьбы Никона с фряжским (т.е. западноевропейским) влиянием в иконописи [*Rihla*, 1699: 224б]. В то же время известный иконописец и график Симон (Пимен) Федорович Ушаков (1626 — 1686), руководивший иконописной мастерской в Оружейной Палате Кремля, уже был знаком с техникой и образцами западного искусства; известны его парсуны царей Михаила Федоровича и Алексея Михайловича. На написанной им в 1668 г. иконе «Похвала Богоматери Владимирской (Древо Московского государства)» были также изображены царственные особы, выдающиеся московские деятели и святые<sup>38</sup> [Кочетков, 2009: 684 — 707]. Менялась архитектура, появлялись новые стили (церкви XVII в. выглядели ярко и красочно по сравнению с более аскетичными церквями XVI в.). Как и Павел, некоторые из европейских путешественников отмечали красоту церквей, особенно в Кремле, но при этом Павел подробно описывал поражавшие его храмы, европейцы же не вдавались в детали, а новые тенденции в архитектуре остались ими незамеченными.

Со стороны европейцев осуждение вызывало и отсутствие светской музыки, пения<sup>39</sup>. Между тем существовали образцы

<sup>36</sup> *Османи* — мелкая монета в Османской империи.

<sup>37</sup> От лат. *persona* (досл.: личность, особа).

<sup>38</sup> Образ Богоматери Владимирской был помещен в центре иконы на ветвях дерева, произрастающего как бы из-под сводов Успенского Собора, у его подножия стоят Иван Калита и митрополит Петр, по сторонам от них — царь Алексей Михайлович, царица Мария Ильинична и их сыновья Алексей и Федор. На медальонах на ветвях дерева — изображения московских святых, царевича Дмитрия, царей Федора Иоанновича и Михаила Федоровича.

<sup>39</sup> Так, по оценке Коллинса: «У них есть музыкальные школы, где воспитывают детей очень тщательно и строго. Ноты их очень странны

музыки, имеющей также свою ценность и получившей дальнейшее развитие. В России в дореформенный период в церквах культивировалось пение, основанное на заимствованном из Византии осмогласии (так называемое «знаменное пение», а позже — его варианты). Церковные песнопения, по словам Павла Алеппского, исполнялись басом, широко, чувствительно, трогая сердце (بصوت منخفض عريض حنون حلو يفتت القلب). В XVII в. началось знакомство с гармоническим, или партесным, пением, пришедшим из Юго-Западной Руси, где оно возникло на рубеже XVI — XVII вв. под западноевропейским влиянием [Пенчук, 2001]. После Смоленского похода и присоединения Малороссии по указанию Алексея Михайловича в Москву были привезены мальчишки-певчие из земли казаков, а в Новодевичий монастырь переселены монахини из западных земель (روسيا), восхитившие арабских путешественников своим пением:

وبالاکثر ما كان يستلذ البتريک والملک الا من صلاة اولاد القزاق لان الملك جاب معه منهم كثيرين من البلاد . < ... > دير نوفودافيج اعنى دير الراهبات البنات خارج المدينة الذى كما كنا ذكرنا اولاً ان الملك والبطرك اخرجوا منه كل راهبات المصكوفيات واسكنوا به روسيات < ... > ولما وصلنا اليه خرجوا لاستقبالنا جميعهم وعادوا امامنا يترنمون النغمة تخرج القلوب الى ال صعضنا للكنيسة كالعاده وهم يترنمون اكسيون استين. وبالعجب من اتفاق نغمتهم وحلواتهم

[Rihla, 1699: 3246]

Это была одна из промежуточных стадий в развитии русского церковного пения. В XVIII в. в России получила распространение итальянская музыка, также оказавшая влияние на церковное пение (например, последователем этого направления считается Д. С. Бортнянский). Уже позже возникли так называемый «строгий стиль» (П. И. Чайковский, Н. А. Римский-Корсаков, М. А. Балакирев, С. А. Танеев), представители которого высоко оценивали «коренные напевы древнерусской церкви, носящие в себе все элементы не только общей музыкальной красоты, но и совершенно самобытного церковно-музыкального искусства»<sup>40</sup>, а затем композиторы «московской школы», или

---

и заимствованы, вероятно, от греков или славян. В гаммах мало разнообразия». <...> Наконец, когда доведут этих детей до совершенства, тогда из басов, теноров, контральтов и сопранов составляется такой концерт, какой слышать можно только на кошачьих свадьбах. Инструментальная музыка мало употребляется в России; Патриарх запретил ее, чтобы избежать сходства с Латинской Церковью [Коллинс, 1846: 10].

<sup>40</sup> Цитата взята из письма П. И. Чайковского к ректору Киевской духовной академии, причем полностью она звучит так: «У нас с конца прошлого

«нового направления» (С. В. Рахманинов, А. Т. Гречанинов, П. Г. и А. Г. Чесноковы, Викт. С. Калинин, М. М. Ипполитов-Иванов и др.), обратившееся к древней традиции и национальным истокам, но уже на ином уровне.

Церковное пение культивировалось позже и в Певческой Капелле и достигло больших высот (в том числе хоровое исполнение в унисон, ряд тончайших градаций пиано и форте). Что касается старого знаменного пения, то в настоящее время оно возрождается некоторыми коллективами и вызывает большой интерес, поскольку суровый торжественный стиль исполнения отвечает глубине религиозных текстов. Однако истоки и возможности развития церковного пения XVII в. также оставались вне поля ведения западноевропейских путешественников.

И наконец, в замечаниях самих европейцев также были уязвимые с «просвещенной» точки зрения положения. Так, астрологию вряд ли можно причислить к области естественных наук, а что касается анатомирования (и скелетов), так ведь и в Европе не так уж задолго до описываемых путешествий (а кое-где в США даже во времена Марка Твена) эти занятия вызывали примерно такую же реакцию, как и в Москве середины XVII в.

Справедливости ради нужно сказать, что европейцы видели и ростки нового. Так, Олеарий отметил, что:

В настоящее время они — что довольно удивительно, — по заключению патриарха и великого князя, хотят заставить свою молодежь изучать греческий и латинский языки. Они уже устроили рядом с дворцом патриарха латинскую и греческую школу, находящуюся под наблюдением и управлением грека Арсения [Олеарий, 1906: 197]<sup>41</sup>.

Олеарий высоко оценивал потенциальные возможности русских: «У них нет недостатка в хороших головах для учения. Между ними встречаются люди весьма талантливые, одаренные хорошим разумом и памятью» [Олеарий, 1906: 297].

---

века установился приторно-слащавый стиль итальянской школы музыки XVIII века, не удовлетворяющий, по моему мнению, вообще условиям церковного стиля, но в особенности не сродный духу и строю нашего православного богослужения. Это тем более прискорбно, что до нас дошли коренные напевы древнерусской церкви, носящие в себе все элементы не только общей музыкальной красоты, но и совершенно самобытного церковно-музыкального искусства» [Тальберг, 2001: 37].

<sup>41</sup> Подробнее об этом проекте см.: [Кириллин, 2010: 443–472].

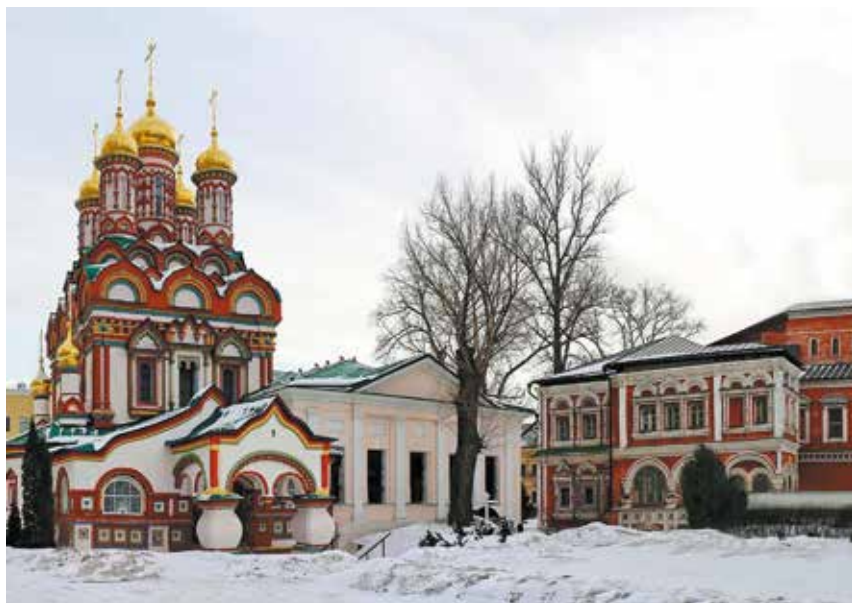
Что касается упоминаний о нравах, то Павел делает особый упор на религиозности и благочестии московитов, строгом соблюдении церковных правил, воспитании детей, но позже он говорит и о празднованиях, и о застольях на Пасху, и о шутивном обращении с ним Алексея Михайловича. Впечатления европейских путешественников были двояки. Высказывались упреки в грубости, невоспитанности, отсутствии многих знаний о мире, простоте домашней обстановки, причем, что любопытно, это сравнивалось с поведением ирландцев или крестьян. Например, Витсен отмечал: «Они сидели и болтали, как у нас крестьяне в трактире; жесты такие же» (о сидевших в зале перед приемом дьяках и других знатных гостях) [Витсен, 1996: 50]; «Беседы их напоминают беседы наших простых людей» [Витсен, 1996: 32]. В то же время, например, Гансу Морицу Айрманну показались привлекательными характерная для русского этикета традиция приветствия гостей хозяйкой дома, достоинство и отсутствие суетливости в манерах женщин:

<...> И если кого хотят приветствовать или поблагодарить, то при этом выпрямляются, изящным образом и медленно прикладывают правую руку на левую грудь к сердцу и сейчас же изящно и медленно опускают ее... Затем они склоняют верхнюю часть корпуса низко, до половины тела, и после такой церемонии возвращаются к прямому положению. Рукопожатие у них также не принято. В итоге они производят впечатление благородных личностей, но должны остерегаться своих мужей, которые им не слишком-то доверяют. [Айрманн, 1945: 305 – 306].

Также, видимо, общение с купцами и чиновниками (дьяками) оставляло у них впечатление о смысленности и хитрости и о желании обмануть с выгодой. Олеарий даже заявляет, что «...в отношении их душевных качеств, нравов и образа жизни их, без сомненья, не можешь не причислить к варварам» [Олеарий, 1906: 178]. В то же время он видел у купцов определенные правила, не позволяющие им наживаться, используя оплошность покупателя (например, переплату) [Олеарий, 1906: 181].

Упоминания о смысленности встречаются не единожды:

Они очень восприимчивы, умеют подражать тому, что видят у немцев и действительно в немного лет высмотрели и переняли у них многое, чего они раньше не знавали. <...> В особенности изумлялся я золотых дел мастерам, которые теперь умеют чеканить серебряную



Ил. 6. Усадьба думного дьяка и купца Аверкия Степановича Кириллова (палаты и церковь Николая на Берсеневке в Садовниках), 1656–1657, перестройки в 1703–1711 и 1860-е гг., соврем. адрес: Берсеневская наб., 20 (современный вид)

Из открытых источников<sup>42</sup>

посуду такую же высокую и глубокую и почти столь же хорошо сформованную, как у любого немца. Тот, кто желает в ремесле удержать за собою какие-нибудь особые знания и приемы, никогда не допускает русских к наблюдению. <...> Однако теперь, как говорят, они умеют лить и большие орудия, и колокола [Олеарий, 1906: 207].

Олеарий, пожалуй, верно отмечает, что «нрав русских сначала оказывается очень терпеливым, но потом ожесточается и переходит к мятежу» [Олеарий, 1906: 202]. Витсен во время поездки был совсем молодым человеком, мнения высказывал очень непосредственно, иногда по поводу отсутствия европейских манер восклицал: «Скоты»<sup>43</sup>, — но в то же время отдавал

<sup>42</sup> URL: [https://friendsteam.ru/wp-content/uploads/2021/11/MOSCOW\\_\\_\\_S.jpg](https://friendsteam.ru/wp-content/uploads/2021/11/MOSCOW___S.jpg) (дата обращения: 30.06.2024).

<sup>43</sup> Во время пребывания в Москве Витсен с удовольствием общался с главой персидского посольства, причем персов он считал воспитанными людьми.



должное гостеприимству: «Уже при первом посещении мы заметили вежливость русских: для каждого из нас принесли пищу и напиток, каждому — определенную порцию» [Витсен, 1996: 55]. В то же время очень положительно воспринимаются представители московского общества, перенявшие европейские обычаи и в какой-то степени общеевропейские интересы:

Мы тем не менее видели некоторых из них, хотя и немногих, которые обращались с нами очень вежливо и доброжелательно. Говорят, что раньше они были невежливее, но несколько исправились вследствие общения с иностранцами. Вышеназванный Никита [Романов]<sup>44</sup>, пожалуй, по уму, честности и обходительности превосходит их всех и является самым полезным [деятелем] и красою всех русских <...> [Олеарий, 1906: 185].

Витсен описал посещение усадьбы думного дьяка и богатого купца Аверкия Степановича Кириллова<sup>45</sup> (ил. 6). Судя по описаниям, его дом и обед, видимо, были весьма удачным вариантом смешения русского и европейского стилей и произвели благоприятное впечатление на голландского путешественника (в отличие от других домов):

Он живет в прекраснейшем здании; это большая и красивая каменная палата, верх из дерева. Во дворе у него собственная церковь и колокольня, богато убранные, красивый двор и сад. Обстановка внутри дома не хуже, в окнах разрисованные немецкие окна [витражи]. Короче — у него все, что нужно для богато обставленного дома: прекрасные стулья и столы, картины, ковры, шкафы, серебряные изделия и т. д. Он угостил нас различными напитками, а также огурцами, дынями, тыквой, орехами и прозрачными яблоками, и все это подали на красивом резном серебре, очень чистом. Не было недостатка в резных кубках и арках. Все его слуги были одеты в одинаковые платья, что не было принято даже

<sup>44</sup> Никита Иванович Романов (ок. 1607 — 21.12.1654) — боярин, стольник, двоюродный брат царя Михаила Федоровича Романова.

<sup>45</sup> Кириллов Аверкий Степанович (1622 — 1682) — думный дьяк и богатый купец, владелец усадьбы, в которую входили палаты и церковь Николая Чудотворца (Николаы на Берсеневке), время постройки усадьбы: 1656 — 1667 гг., перестраивалась в 1703 — 1711 и в 1860-е гг. Соврем. адрес: Берсеневская наб., 20. А. С Кириллов был убит 16 мая 1682 г. во время Стрелецкого бунта и похоронен при церкви.

у самого царя. Он угощал нас очень любезно, беседовал о недавно появившейся комете <...> [Витсен, 1996: 161].

По поводу всех этих оценок европейских путешественников можно сказать, что речь идет не об отсутствии правил поведения в московском обществе, а о том, что у каждого народа существовал свой свод правил приличия, и они различались. Например, в России тех времен были свои довольно церемонные обычаи приветствий, встречи гостей, оказание почтительности с учетом общественных рангов и возраста<sup>46</sup>, что нашло отражение и в мемуаристике. Выше приводилось мнение Айрманна, которому понравилось благородство в манере женщин выражать благодарность [Айрманн, 1945: 305 – 306]. Многие путешественники рассказывали о принятом во время приема гостей обычае, когда нарядно одетая хозяйка дома выходила для приветствия и подавала гостю чарку водки [Олеарий, 1906: 205, 206; Айрманн, 1945: 306]. Николаус Витсен отметил употребление отчеств («У меня спросили мое имя и имя моего отца. Ни к кому не обращаются по фамилии, только по имени и отчеству, так что здесь я приобрел имя — Николай Корнельевич. Самых знатных людей страны при обращении называют только своим собственным именем и именем отца»). [Витсен, 1996: 101].

Ряд обычаев и правил поведения (даже среди детей) отмечены Павлом Алеппским (земной поклон, разъяснение выражения «бить челом», также употребление отчеств, встреча гостей «по их обычаю» хлебом и солью (حسب عاداتهم خبز وملح) [Rihla, 1699: 2676]), крестное знамение при входе в дом перед иконостасом (иконами) и затем поклон всем присутствующим, чему были обучены даже дети:

واما دخول العوام للكنائس فعلى هذه الصورة يعمل مطانيات اولاً للارض جمله ثم يبسك براسه للحاضرين ولو كانوا كثيرين شرقاً وغرباً وقبله وشمالاً. لذلك والاولاد والاطفال لهم معرفه كذلك بالمطانيات والسكوع للحاضرين الطف من الرجال

[Rihla, 1699: 115a].

При этом нужно все же отметить, что для русского общества XVII в. знакомство с иными культурами, научными достижениями, общественными укладами позволяло по-новому увидеть мир, перенимать полезное, часто адаптируя его в соответствии со своими традициями.

<sup>46</sup> Довольно подробно писал об этом Костомаров [Костомаров, 1904].

К той же сфере нравственных представлений относятся и упоминания о пьянстве, которые присутствуют и у Павла, и у европейских авторов. В частности, об этом писал капитан Жак Маржарет, однако он говорил о хмельных напитках, что они «разрешаются только для известных годовичных праздников» [Маржарет, 2003: 15]. У Витсена и Олеария также написано об этом, и в основном также в связи с праздниками и застольями, участники которых не знали меры. Павел Алеппский также касается этой темы, но несколько в ином ключе. Он пишет о борьбе с пьянством, которая последовала после издания указа патриарха Никона от 11 августа 1652 г., «ограничивавшего и даже совершенно запрещающего продажу водки по праздникам и некоторым постным дням (<...> продажа водки духовенству и монахам была запрещена)» [Зеньковский, 2006: 160]. Павел приводит примеры борьбы с пьянством во время поста:

ثم اصبحنا اثنين النقي وخرجننا تفرجنا علي محتسب الدائر ومعه الفلق والعصي لقتل الذى خمارته مفتوحة  
والذى بيخطر

[*Rihla*, 1669: 217a, 5 – 6]

«Затем в чистый понедельник мы встали утром и вышли посмотреть на смотрителя, который ходил с *фалякой*<sup>47</sup> и палкой — для битья тех, у кого открыты винные лавки и кто прерывает пост».

Очень строгое наблюдение осуществлялось за трезвостью духовных лиц. Особое внимание к этому проявлял патриарх Никон:

ومتى ما يسمع عن احد خطاء حتى عن السكر ينفى ذلك الانسان للحال لان الينكچاريته دايره دايمه في  
المدينه متى ما وجدوا احداً من الكهنه والرهبان سكران ..... يسجنونه بكل هوان

[*Rihla*, 1699: 184b, 11 – 12]

И когда бы он [то есть патриарх Никон] ни услышал о каком-либо проступке, даже об опьянении, он сразу же заточает этого человека, так как его стрельцы (в оригинале — янычары) постоянно рыщут по городу, и как только находят кого-нибудь из священников и монахов пьяным, бьют и сажают его в тюрьму со всяческим унижением.

Однако торговцам, архиерейским служителям и родственникам ежедневно назначаются две рюмки. В гостях под конец

<sup>47</sup> *Фаляка* (осм.) — приспособление для наказания палками по пяткам.

обеда был обычай — обязательно выпить чарку до дна за здоровье хозяина дома и хозяйки:

وفى اخر المايده شربنا اقداح لسره وسرها وكنا نضع القدح على فمنا لان عادتهم ان من لم يضع القدح هو عندهم عدو مبين لانه ما شرب تمام عمر صاحب المنزل  
[Rihla, 1669: 330a]

В этом описании Павла Алеппского нашло косвенное отражение влияние мощного духовного движения в русском обществе — вышеупомянутого кружка любителей (ревнителей) духовного благочестия, или боголюбцев, объявившего наряду с прочим и борьбу с пьянством, особенно среди служителей церкви и монахов. В начале его поддерживал и будущий патриарх Никон. Деятельность кружка и его нравственные постулаты оказали впоследствии большое влияние на старообрядцев с характерной для них этикой трезвости, деловитости, строгости в быту и истовости в вере.

Надо сказать, что власти в Русском государстве понимали важность вежливого, приличного и трезвого поведения. Отсюда — рекомендации и предписания послам и прочим представителям за рубежом относительно поведения в быту и манер. Так, посол, дворянин Баклановский, отправленный в 1654 г. в Австрию к императору Фердинанду с сообщением о восшествии на престол Алексея Михайловича, разъяснениями о предстоящей войне с Польшей и с главной целью возобновить отношения с Австрией, прерванные при предыдущем правлении, получил инструкции от царя Алексея Михайловича о сути переговоров, и заодно «по старине было наказано»: «За столом у цесаря сидеть вежливо и остерегательно; дворянам, подъячим и посольским людям приказать накрепко, чтобы они сидели за столом чинно и остерегательно, не упивались и слов дурных между собою не говорили, а средних и мелких людей в палату с собою не брать, чтобы от них пьянства и бесчинств не было» [ЦГАДА. Ф. 32. Сношения России с Австрией 1654 г. Д. 1. Л. 11 – 19, 56 – 57, 59 – 60. Д. 2. Л. 85 – 93]<sup>48</sup>. То есть власти придавали значение тому, чтобы посольские люди выглядели прилично и достойно, представляя страну при дворе зарубежных правителей, но понимали при этом, что посольские не всегда могли быть на должной высоте,

<sup>48</sup> Приведено С. М. Соловьевым [Соловьев, 1990: 815 – 816, 914, примеч. 71].



Ил. 7. Публичная аудиенция посольства. Из соч. А. Оллария (1906 г., с. 31–37)

Фонды БАН

поэтому и приходилось давать подобные предостережения. Неприятное впечатление производила брань, с чем даже боролись власти [Оларий, 1906: 187–188].

\*\*\*

Путешественники, приезжавшие в Россию в составе официальных делегаций от своих правительств или патриархатов, неизбежно сталкивались с церемониями официальных встреч и приемов и правилами пребывания в стране. И хотя в отношении миссии Макария Антиохийского и его сопровождения речь шла о приеме церковных деятелей, а относительно европейцев действовал регламент дипломатического приема, тем не менее в обоих случаях церемонии отличались чрезвычайной сложностью и были длительными и утомительными.

В записках и Павла, и участников посольств подробно описаны въезд в Москву, правила следования и сопровождения

приставами<sup>49</sup>, церемония приема у царя (ил. 7), размещение, внешний вид и одежда присутствующей во время приема знати, обеда, подарки гостей и ответные дары царя. У бояр на приемах были необычные высокие «горлатные» шапки (делались из горловой части меха) [Олеарий, 1996: 60], обращала на себя внимание золотая чаша для омовения рук царя после целования рук католиками, потом ее перестали ставить [Олеарий, 1906: 36]. И Павел, и европейские послы писали о тщательном учете и регистрации подарков и имени дарителя. Павел считал, что это полезно для истории отношений, так как имеется возможность отчитаться и через 50 лет:

وبعد ان جاء الملك ارسل الوزير الينا باري فوجيكس. اى ترجمان الملك يتخبر سيدنا البترك عن صفة الهدية التى جابها للملك واوريناه وكتبها واحده  
[Rihla, 1669: 1636]

В порядке переговоров было также много формальностей, утомлявших иностранцев. Мейерберг отмечал ловкость дьяков в переговорах, двуличность и лживость, умение найти аргумент, но очень слабое знание дипломатической ситуации в Европе, случайные и редкие источники информации [Мейерберг, 1874: 63 – 65].

У европейцев большое раздражение вызывали настойчивость русских приставов в вопросах первенства — кто первым сойдет с лошади, в каком порядке будет следование, нужно ли снимать головной убор и тому подобное. Но эти же вопросы, как можно видеть в записках, были важны и для европейских гостей, почему и происходили препирательства с приставами. Также большое значение придавалось титулованию и названию государства. Здесь нужно напомнить, что Московское княжество относительно недавно (с венчания Ивана IV на царство в 1547 г.) стало называться царством (Русское царство, Русское государство, которое под таким названием просуществовало до 1721 г.<sup>50</sup>), оно лишь недавно перестало платить ясак Орде. Поэтому при дворе Алексея Михайловича очень внимательно

<sup>49</sup> Обязанностью посольских приставов в XVI – XVII веках были сопровождение и почетная охрана безопасности иноземных послов, посланников и гонцов, а также «обереганье от них интересов Московского Государства». URL: [https://studme.org/380262/istoriya/pristavy\\_inostrantsev?ysclid=m24i3h9ml5643357488](https://studme.org/380262/istoriya/pristavy_inostrantsev?ysclid=m24i3h9ml5643357488) (дата обращения: 08.06.2024).

<sup>50</sup> Котошихин отмечает название государства как «Российское царствие» [Либерман (сост.), 2000: 49]; Коллинс пишет: «Государство Русское» [Коллинс, 1846:1].

относились к престижу государства и следили за правильным титулованием государя за рубежом и в России при приеме посольств. Но ведь столь же внимательно к этому относились и в других государствах. Так, важнейшей задачей голландского посольства, с которым в Россию прибыл Витсен, было «добиться признания у русского царя нового титула членов Генеральных Штатов — “Высокие Могуущественные Господа”; русские же придерживались старого титула — “Почетные регенты”» [Витсен, 1996: 6].

Павел по отношению к самим жителям Русского царства употребляет название «московиты» (الموصكوفيون). В то же время он приводит титул Алексея Михайловича — царь Великой, Малой и Белой Руси или царь Великой и Малой Руси, этот же титул называет и Коллинс [Коллинс, 1846: 16]. Его использовал один из московских вельмож, обращаясь от имени царя к патриарху с просьбой посетить и благословить его:

ان الملك السعيد الكبير فى الملوك والاوزكراتور اى الضابط بداته [بذاته] كافة بلاد الروسيا  
الكبرى والصغرى للكسيو ميخائيلوفينجو <...>  
[Rihla, 1699: 1676]

Постепенно в России привыкали к зарубежным контактам, правила совершенствовались, и многое в них упрощалось. Олеарий отмечал произошедшие улучшения, в том числе и в организации приема посольств; на это обращает внимание Ключевский [Ключевский, 1991: 54 – 55]. Олеарий также приводит факты, которые с его стороны не получают оценки, но выглядят вполне позитивно: иностранные посольства в Русском государстве снабжались за счет принимающей стороны, посольство в 1636 г. получало ежедневное довольствие, включая большое количество продуктов питания и напитков [Олеарий, 1906: 66 – 67]. Позже была принята более гибкая система — гости могли выбрать получение вместо этого денег и возможность тратить их на приобретение продуктов по своему усмотрению. Описываются обед в ходе дипломатических переговоров, кушанья, посуда, столовые приборы (нож, вилка и ложка только для посла, остальные — без этого), провозглашение здравниц и питье (напитки разные — в зависимости от чина). Обеды детально описаны и Павлом Алеппским. Иногда царь присылал еду со своего стола, после переговоров приглашал на охоту или другую потеху, перед отъездом давали прощальный обед, выпивали кубок. Посол и вся его свита, включая низших



Ил. 8. Посольский двор. Из альбома Мейерберга (№ 63)  
Фонды БАН

служителей, получали дары — послов из Западной Европы одаривали «почти исключительно мехами, преимущественно собольими; но послов татарских и вообще восточных государь жаловал кроме того разным платьем, шапками, сапогами, даже материями на платье» [Мейерберг, 1874: 72]. О царских дарах и даже посещении хранилища с мехами писал и Павел.

Павел подробно описывает правила пребывания путешественников в стране, которые характеризуют закрытость и регламентированность русского общества. При въезде в Москву их поместили в Кирилловском подворье в Кремле (обычное место остановки патриархов, влево от Спасских ворот). В соответствии с правилами, принятыми в Московском государстве, архиерей или архимандрит сам не имел права выходить из дома и к нему никто не мог прийти, пока он не будет представлен царю и допущен к его руке, «так что мы не могли выходить из дома» — замечает Павел. Поскольку Макарий не испросил разрешения видеть въезд царя (по возвращении из смоленского похода), путешественники могли лишь тайно наблюдать за ним из окон одной из келий монастыря, где жили.

О закрытости и ограничениях писали и европейские путешественники, например Витсен: «Когда мы остановились в посольском дворе [в Москве]<sup>51</sup> (ил. 8), нас сразу заперли, и это

<sup>51</sup> Посольский двор был специально построен на территории Кремля в XVI в. в связи с расширением внешних связей. Первоначально



затворничество длилось 14 дней. К нам никого и нас ни к кому не пускали; так должно было продолжаться до тех пор, пока мы не увидим светлые царские очи, здесь так принято» [Витсен, 1996: 89]. «<...> Нас ото всюду отстраняют, не разрешают осмотреть ни Кремль, ни здания внутри него; мы лишены возможности выходить из города и осмотреть пригородные места, дома и т. д. и т. п.» [Витсен, 1996: 120]. Мейерберг: «Доступ к послам никому прямо не запрещен, но отсоветывается» [Мейерберг, 1874: 81].

Это был период настороженного отношения к иноверцам, что можно было объяснить сложным политическим положением России, исторически сложившимися непростыми отношениями с мусульманским и католическим миром. Так, в XVI в. предпринимались попытки навязать России католическую унию и подчинить ее римскому папе. Папская курия специально поручила отправившемуся в Москву иезуиту (А. Поссевино) выяснить возможности обращения России в католицизм. Во многом под воздействием религиозных соображений в XVII веке произошел уход реестрового Войска Запорожского из-под власти Польши и Литвы и союз с Москвой [Ключевский (Медушевский), 1991: 246].

В то же время на Востоке православие во многом утрачивало свои позиции. В связи с этим Павел Алеппский восклицает: «Верно ли мнение в нашей стране, что христиане не умеют управлять государством? Да, мы и византийцы не умеем, и это нам не удастся. Как сказал один из наших осведомленных людей: вот ничтожность управления византийцев и ослепление их глаз и сердец, а вот умение управлять здесь, при котором ни один чужой не утаится между ними и никакие шпионы не могут проникнуть в их страну!» [*пер. Г. П.*]:

فاين قولنا فى بلادنا ان النصرارى ما بيعرفوا يدبر والمملك . نعم نحن والروم لا نعرف ندبر ولا يبصلح  
لنا. كما قال بعض العارفون عندنا اين قلة تدبير الروم واما اعينهم وقلوبهم . واين تدبيرهم ها هنا الذى  
غريب لا يقدر يحتقى بينهم جمله كافيه جاسوس لا يقدر يدخل لبلادهم .

[*Rihla*, 1699: 265a,б ]

---

(до 1564 г.) Посольский приказ находился в деревянном здании, а в 1565 г. для Посольского приказа было построено особое каменное сооружение с северо-восточной стороны Архангельского собора, напротив колокольни Ивана Великого. В 1772 г. Посольский приказ был разобран для строительства нового дворца по проекту В. И. Баженова. URL: <https://kremlin-architectural-ensemble.kreml.ru/architecture/view/posolskiy-prikaz/> (дата обращения: 08.06.2024).

Г. А. Муркос приводит в квадратных скобках (видимо по переводу Белфура) пример того, как греки отдали свои земли туркам [Муркос (пер.), 2016: 422].

Россия постепенно училась выстраивать отношения с другими народами и конфессиями, и этот процесс был длительным и сложным.

У некоторых европейских путешественников есть фрагменты, посвященные государственным органам, судопроизводству, которые здесь мы не будем разбирать. Павел очень мало касался вопросов внутреннего устройства, хотя и у него есть, например, фрагмент о назначении воевод. Олеарий отметил, что «в настоящее время управление и гражданский строй в России поставлены несколько лучше, и в самых судах и в правосудии наблюдаются иные формы, чем раньше» [Олеарий, 1906: 275].

И Павел, и Олеарий высказывались о положении крестьян, которое они характеризуют словом «рабское». Европейские путешественники также писали о рабологии в отношениях. Для собирания государства после раздробленности и междоусобных войн, освобождения от Золотой Орды после стояния на реке Угре, обеспечения независимости нужны были централизация власти, сильное войско, надежное финансовое обеспечение. При Алексее Михайловиче произошло окончательное закрепление крепостных крестьян. Сильная централизация власти и крепостное закрепление крестьян давали больше возможностей для усиления государства, решения неотложных проблем, но в то же время способствовали и развитию деспотизма. Все эти факторы также влияли и на личностные отношения, в немалой степени обуславливали отсутствие должного уважения к личности и недостаток чувства достоинства. Россия проходила сложный путь становления, и постепенно в ней происходила эволюция общественного развития, увеличивалась степень личных свобод, менялись характер взаимоотношений и стиль поведения.

\*\*\*

В записках путешественников и иностранных резидентов также имеются сведения о городах, населении, домашнем быте, климате и природных богатствах, сельском хозяйстве, торговле. В этих областях многие сведения в целом совпадают, иногда дополняют друг друга. Объем статьи не позволяет подробно останавливаться на этих вопросах, поэтому ограничимся основ-

ными сюжетами. Центральное место среди описаний городов занимают рассказы о Москве и ее окрестностях. Павел, помимо Кремля и церквей, также описал Москву-реку и таяние льда на ней весной, большой рынок и лавки, товары, сторожевых собак. Москва сравнивается с Константинополем: в Москве при каждом доме обязательно есть садик и просторный двор, поэтому говорят, что Москва более обширна и открыта, в ней много свободного пространства, и ее улицы широки, а в Константинополе дома стоят тесно, и нет открытых дворов. Поэтому, если случается пожар, то в Москве его быстро тушат, а в Константинополе подолгу не могут погасить:

واما بيوتها فكل دار لا بد عن جنينه ودار واسعه ولهذا السبب يقولون انها اكبر من القسطنطينيه واشرح  
لان تلك كل بيوتها معلقه. ولا يوجد بها صحن دار. ولكنها مشتبهه في بعضها بعض. ولهذا السبب اذا  
صار بها حريق لا ينطفئ سريعًا. واما هذه المدينه اذا صار بها حريق ينطفئ سريعًا لان فضاها كثير  
وزقاقاتها واسعه جدًا

[Rihla, 1699: 256b]

Описываются организация пожарного дела в Москве, меры предосторожности: печи в летнюю жару разрешают топить только по четвергам (для выпечки хлеба), сторожа наблюдают около кремлевской стены и оповещают о пожаре при помощи колокола, ратники мгновенно собираются по сигналу колокола и участвуют в тушении пожара. Если пожар очень сильный, то все жители города также принимают участие в тушении пожара, а если кто-либо пренебрег этим и не пришел, то будет сурово наказан *субаши* (полицейским) и серьезно оштрафован:

وموكل في خدمة السراي واحوالها صوباشى كبير يحرسها دايماً ليلاً ونهاراً من الحريق . وفي المدينه  
واحد اخر غيره داير وبها ليلاً ونهاراً خوفاً من الحريق. وفي هذه ايام الصيف كانوا يختمون كل قباطير  
وافران المدينه لا يفتحونهم من يوم الخميس للخميس لكى يخبزوا خبزهم. <...>. واوليك الحراس  
ينظرون دايماً صيفاً وشتاءً بالدور نهاراً وليلاً . فمتى ما وجدوا نازاً حتى ولو كانا خارج سور التراب  
يقرعون ذلك الناقوس عظيمًا على حافة الواحده. فيخرج صوته بشع جدًا. فمتى ما سمعوا صوته كل  
العسكر المقيمون في تلك الناحيه يعرفون الحريق في اين فيسرعون بالبلطات والفوس ويخربون حوله  
ويطفونه. واذا كان غظيماً يخرجون حتى والرعيه. واى من تهامل ولم يخرج فعليه عقاب عظيم من  
الصوباشى وجريمه كبيره

[Rihla, 1699: 260a, b]

Подробно рассказывается о Новгороде, который особенно восхитил путешественников. Многократно упоминается Смоленск, о котором автор говорит «великий город Смоленск, известный во всем мире, второй Багдад»:

مدينة سمولانصكا العظيمة المشهوره فى الدنيا بغداد الثانيه .

[Rihla, 1699: 302a]

Олеарий отмечает, что «в России находится много больших и по-своему великолепных городов, среди которых знатнейшие — Москва, Великий Новгород, Нижний Новгород, Псков, Смоленск, Архангельск (большой приморский и торговый город), Тверь, Торжок, Рязань, Тула, Калуга, Ростов, Переславль, Ярославль, Углич, Вологда, Владимир, Старая Русса. <...> но и помимо их Россия имеет много небольших городов, много местечек и бесчисленное количество деревень. Что касается Москвы, столицы и главного города всего Великого княжества, то она вполне того стоит, чтобы подробнее на ней остановиться» [Олеарий 1996: 148].

Олеарий описывает Кремль, церкви, колокольню Ивана Великого и большой колокол, рынки (Большой, обычные, Иконный, Вшивый, Женский), Стрелецкую слободу. Мейерберг включил в свои записки описания московских домов, одежды, московских монахинь, домовых церквей. Также немного рассказано об Архангельске, «важном торговом городе» [Мейерберг, 1874: 156], Соловецких островах [Мейерберг, 1984: 156 – 157]. Мейерберг дает историко-географические сведения о ряде княжеств и городов — Великий Новгород, Вологда, Псков, Смоленск и т. д., городах Сибири [Мейерберг, 1874: 130 – 158]. Он также оспаривает право царя Алексея Михайловича на титул, включающий ряд территорий (в том числе, северных): «Чрезвычайно напыщенное хвастовство писать себя в титуле повелителем всех Северных областей» [Мейерберг, 1874: 159]. Олеарий наряду с историческими сведениями также оставил описание повседневной жизни Новгорода, строений (например, «прекрасно построенного монастыря», расположенного «в очень веселой местности» в окрестностях Новгорода) [Олеарий, 1906: 24]. Витсен также побывал в Новгороде, Пскове, и отметил, что «чужеземные постройки выглядели приятно», мост, по которому путешественников перевели в пригород, «не уступает нашему амстердамскому, но он сделан из дерева».

Состоявший при посольстве поэт Пауль Флемминг сочинил несколько поэтических произведений, посвященных городам России: два сонета — на немецком языке «О великом городе Москве в день расставания» («An die große Stadt Moskau, als er schied») и на латинском языке «К гостеприимному Новгороду» («Ad hospitum Novgorodiae») и поэму на немецком языке «В Великом Новгороде россов» («In Gross — Neugart der Reussen», 1634;

пер. с нем. Т. В. Васильевой) [Флемминг, 1634; Коваленко, 2019: 4]. В связи с этой поэмой Олеарий сделал отступление в своем рассказе: «не посетует читатель и на то, что я прибавлю сюда прекрасные мысли моего бывшего спутника по путешествию д-ра Павла Флемминга; мысли эти внушены русскими, преимущественно теми, которые живут в новгородских землях. <.... >». И далее он приводит поэму Флемминга, в которой тот описал спокойную, простую жизнь новгородских крестьян, казавшуюся ему идиллически привлекательной на фоне охваченной Тридцатилетней войной Германии, и которая заканчивается словами:

Так, значит, здесь сошла ты в наше поколение,  
Святая простота, святое украшение  
Ушедшее от нас? Так, значит, вот страна,  
Что честью, правдою и до сих пор полна?

И Павел, и европейские путешественники сообщали об огромных природных богатствах России, особенностях растительного и животного мира, сельского хозяйства. Павла удивляло обилие природных богатств:

وعجبنا من حكمة البارى سبحانه الذى صب على هذه البلاد ثلاث اشيا بغزاره. وهى الاحراش والحطب  
لاحتياجهم اليها فى البرد وكثرة الامياه والانهار والبحرات و غزارة الاسماك والغلات

[*Rihla*, 1699: 284a]

Мы удивлялись мудрости Всемогущего Создателя, который послал этой стране [досл.: пролил на эту страну] в изобилии три вещи: лес, дрова для нужды в них во время холодов, множество вод — реки и озера, изобилующие рыбой, и зерновой хлеб.

Он даже считал, что от огромных богатств происходит расточительность (продавцы и покупатели не торгуются на рынках, торговля москвитов — это «торговля сытых людей» [Муркос (пер.), 2016: 411], так как их не облагают податью и тяжелым налогом:

الا ان يبيع المصكوفيين جبار وبيع شبع. لان ما مطلوب منهم خرج ولا اخراج مظالم. وكلامهم كالفرنج  
قليلاً

[*Rihla*, 1699: 256]

Павел упоминает выращиваемые здесь злаковые растения — рожь, пшеницу, овес, гречиху, а также бобовые, овощи.

Олеарий высоко оценивал состояние садоводства и огородничества в России. Он писал о «великолепных садовых растениях

вроде яблок, груш, вишен, слив и смородины», отмечая, что «Положение следовательно здесь совершенно иное, чем то, что изображают Герберштейн, Гвагнин [А. Гваньини. — *Г. П.*] и другие писатели, утверждающие, будто в России вследствие сильного холода совершенно не находится плодов и вкусных яблок. Между другими сортами яблок у них имеется и такой, в котором мякоть так нежна и бела, что если держать ее против солнца, можно видеть зернышки. Однако хотя они прелестны вкусом и видом, тем не менее ввиду чрезмерной влажности, они не могут быть сохраняемы так долго, как в Германии» [Олеарий, 1906: 160].

Также имеются и «всякого рода кухонные овощи»: спаржа толщиной с палец, хорошие огурцы, лук и чеснок в громадном изобилии. Латук и другие виды салата никогда не высаживались, но теперь начинают пробовать и их [Олеарий, 1906: 161]. Олеарий особо отмечает выращивание дынь: они не только растут в огромном количестве, но весьма велики, вкусны и сладки, их выращивают не только для питания, но и для торговли; у русских имеются собственные «выгодные» приемы высаживания и ухода за дынями; также выделяется особый сорт дынь в Самаре [Олеарий, 1906: 161]. Он отмечает, что выращивают много льна и конопли, водится много диких зверей, птиц, рыбы, есть мед, воск, много домашнего скота, и отсюда — обилие продуктов и дешевизна. Пишет он и о декоративном садоводстве, к чему приложил руку голландский купец Петр Марселис, который привез первые махровые и прованские розы из сада государя в Готторпе [Олеарий, 1906: 162 — 164]. Петр Марселис упомянут и в связи с развитием в России горной промышленности<sup>52</sup>.

Павел говорит об особенностях климата (долгий день летом: еще в 6 часов вечера светло: «мы специально выходили на улицу и могли читать греческий текст, а ведь греческое письмо самое мелкое»), неоднократно пишет о бездорожье в России (весной, осенью и летом вся эта страна непроходима из-за обилия дождей, топей и грязи). Вот еще пример бедственного состояния дорог:

وتحققنا منه ان الملك لا زال مقيماً في سمولانصكا لاجل الطين والوحل وكثرة الامطار التي صارت في هذه ايام الخريف لعسر الطرقات. واشد من ذلك صار في موسكو. حتى ان لا العربات ولا الخيل عادت تسلك. وخصوصاً ما كنا نستطيع نخرج من البيوت للاسواق من كثرة الطين والوحل للقمامات

[*Rihla*, 1699: 297a]

<sup>52</sup> П. Г. Марселис (1602, Роттердам — 1672, Москва) — крупный промышленник и инженер, принадлежал к клану Марселисов, внесших большой вклад в развитие промышленности и внешних связей России.

Мы достоверно узнали от патриарха, что царь все еще находится в Смоленске по причине грязи, слякоти и обилия дождей, которые шли в эти осенние дни, и из-за непроходимости дорог. И еще хуже этого стало в Москве, так что не могли проехать ни повозки, ни лошади. И, главное, мы не могли выходить из домов на рынки из-за обилия глины и грязи глубиной в рост человека.

Олеарий сообщает, что в Москве улицы широки, но из-за дождей бывает много грязи, поэтому улицы замощены круглыми бревнами [Олеарий, 1906: 150]. Отмечены особенности континентального климата — холодно зимой и жарко летом: «И если зимой был постоянный холод, то теперь постоянная жара, небо всегда ясное и безветрие» [Витсен, 1996: 195].

У Павла и европейских путешественников с той или иной степенью разнообразия даются описания еды, напитков, в том числе на царских и патриарших приемах, во время постов (например, во время поста был подано 40 блюд, пожалованных царем), иногда описывается их приготовление, особенно в монастырях (здесь у Павла было явное преимущество). У некоторых европейских путешественников вызывали неодобрение скудная сервировка стола, обилие лука в блюдах, разница в еде у знати и простых людей (что, впрочем, отнюдь не являлось особенностью какого-либо государства). В то же время были примеры, когда и дом, и угощение нравились, например упоминавшееся Витсеном посещение думного дьяка и купца А. С. Кириллова [Витсен, 1996: 161]. Он же находил вкусной и разнообразной еду в пост.

Также были популярны холодные напитки — квас, мед, вишневый напиток (قفاصو المطبوخ من الفريزا او من الشعيره؛ العسل).

Царь получал дары от монастырей как «благословение», прежде всего — огромный ржаной хлеб и бочонок с ржаным квасом, бочки кислой капусты. То же подносили и членам царской семьи — царице, царевичу, царевнам и сестрам царя. Павел отметил, что здесь ржаной хлеб предпочитали белому, поэтому его и преподносили в виде дара даже царю:

فاما سبب هديتهم لهذا الخبز الاسود . فهو لانه عندهم مقتخر جدٌ . يتبركون باكله

[Rihla, 1699: 218a]

И у Павла, и у европейских авторов упоминаются такие особенности старомосковской жизни, как юродивые, угощение нищих и увечных за царским и патриаршим столом.

Многие путешественники давали описание внешнего вида местных жителей. Павел Алеппский: «Знай, что женщины в стране московитов красивы лицом и очень миловидны; их дети походят на детей франков, но более румяны»:

اعلم ان نسا بلاد المصكوف جميلات الصور حسنات جداً. كذلك واولادهم صفتا لافرنج. لكن حمرة زايدة  
[Rihla, 1699: 1226]

Он же о мужчинах: «волосы стригут раз в год, они симпатичны и очень высоки (стройны), <...> бороды не бреют от молодых до старых»:

وهم لطيفين ممشقون القمات جدا <...> ما يحلقوا لحاهم واما شعور روسهم ما يبجلقوهم الامرء واحده  
فى السنه  
من صغرهم الى كبرهم  
[Rihla, 1699: 123a]

Олеарий:

Мужчины у русских большею частью рослые, плотные (толстые) и крепкие люди, кожей и натуральным цветом своим сходные с другими европейцами. Они очень почитают длинные бороды и толстые животы, и те, у кого эти качества имеются, пользуются у них большим почетом. Его царское величество таких людей из числа купцов назначает обыкновенно для присутствия при публичных аудиенциях послов, полагая, что этим усиленно будет торжественное величие [приема]. Усы у них свисают низко надо ртом. Волосы на голове только их попы и священники носят длинные, свешивающиеся на плечи, у других они коротко острижены.

<...> Женщины среднего роста, в общем красиво сложены, нежны лицом и телом. Но в городах они все румянятся и белятся, причем так грубо и заметно, что кажется, будто кто-нибудь пригоршней муки провел по лицу их и кистью выкрасил щеки в красную краску. Они чернят, а иногда окрашивают в коричневый цвет брови и ресницы. Женщины скручивают свои волосы под шапками, взрослые же девицы оставляют их сплетенными в косу на спине, привязывая при этом внизу косы красную шелковую кисть» [Олеарий, 1874: 172 – 174].

Г. М. Айрманн:

Если немногим упомянуть жен и женщин московитов, то таковые с лица столь прекрасны, что превосходят многие нации, и самих их редко кто может превзойти, если только посчастливится увидеть



их, ибо они столь бережно содержатся в Москве и не могут показываться так публично, как у нас. Они ходят постоянно покрытыми [с покрытой головой?], как, по-видимому, и дома, и поэтому солнце и воздух не могут им повредить, но, кроме того, они не удовлетворяются естественной красотой, и каждый день они красятся, и эта привычка обратилась у них в добродетель и обязанность. Они телом стройны и высоки, поэтому их длинные, доходящие сверху до самого низа одежды сидят на них очень красиво. Они, по своему обычаю, сверх меры богато украшают себя жемчугом и драгоценностями, которые у них постоянно свисают с ушей на золотых колечках; также и на пальцах носят они ценные перстни. Свои волосы, будучи девицами, заплетают они в косу и еще украшают жемчугом и золотом так, что это выглядит чудесно, а на конец свисающей косы навешивают они кисть из золотых или шелковых нитей или переплетенную жемчугом, золотом и серебром, что очень красиво; на ногах носят кожаные сапоги разных расцветок.

Эта московитская женщина умеет особенным образом презентовать себя серьезным и приятным поведением. Когда наступает время, что они должны показываться, и их с почетом встречают, то такова их учтивость: они являются с очень серьезным лицом, но не недовольным или кислым, а соединенным с приветливостью; и никогда не увидишь такую даму хохочущей, а еще менее — с теми жеманными или смехотворными ужимками, какими женщины нашей страны стараются проявить свою светскость и приятность. Они не изменяют своего лица то ли дерганьем головой, то ли закусывая губы или закатывая глаза, но пребывают в принятом сначала положении. Они не носят точно блуждающие огоньки, но постоянно сохраняют степенность, <...> [Айрманн, 1945: 305 – 306].

Большинство европейских путешественников указывали на подчиненное положение женщин и закрытый образ жизни женщин в знатных семьях (преимущественно занятия шитьем и вышиванием в женских покоях, прогулки в саду за высоким забором, выход в церковь или выезд в своем экипаже). Олеарий не верил утверждениям в хронике Петрея и мемуарах Герберштейна, что поговорка «бьет — значит любит» отражает реальность семейной жизни в России. Он говорил, что «этого ему не привелось узнать» и не находил это возможным [Олеарий, 1906: 219 – 220].

В записках Павла Алеппского косвенно вырисовывается некоторое представление о положении женщин, которое в целом совпадает с тем, как его описывали другие путешественники и историки. Павел Алеппский упоминал участие



Ил. 9. Сани знатной женщины на улицах Москвы.  
Из соч. А. Олеария (1906 г., с. 212)

Фонды БАН

женщин в церковной жизни: например, в Путивле на галерее церкви Преображения стояли жены вельмож вместе с женой воеводы подле третьей северной двери, в роскошных платьях с дорогим собольим мехом, в темно-розовых суконных (верхних) одеждах, унизанных драгоценным жемчугом, в красивых шапках, шитых золотом и жемчугом, с опушкой из очень длинного черного меха лисицы (ср. с галереей для женщин в церквах Византии — *геникей*).

Женщин из семей горожан и сельских жителей можно было видеть в церкви, на рынках, они участвуют в крестном ходе и прочих религиозных и общественных мероприятиях. Во время крестного хода в честь праздника иконы Владимирской Божьей Матери патриарх со всем клиром и с мужчинами и женщинами пошел в монастырь. Относительно же женщин в царской семье сообщается, что они вели очень закрытый образ жизни и не показывались за пределами терема. Даже на богослужение в собор они проходили так, чтобы их никто не мог видеть, что отмечено и Павлом в описании топографии построек в Кремле. Также тщательно скрытыми от посторонних глаз они ездили в царском экипаже — карете или в саних (ил. 9).

Однако, судя по описаниям Павла, в середине XVII в. в царской семье были некоторые признаки большей самостоятель-

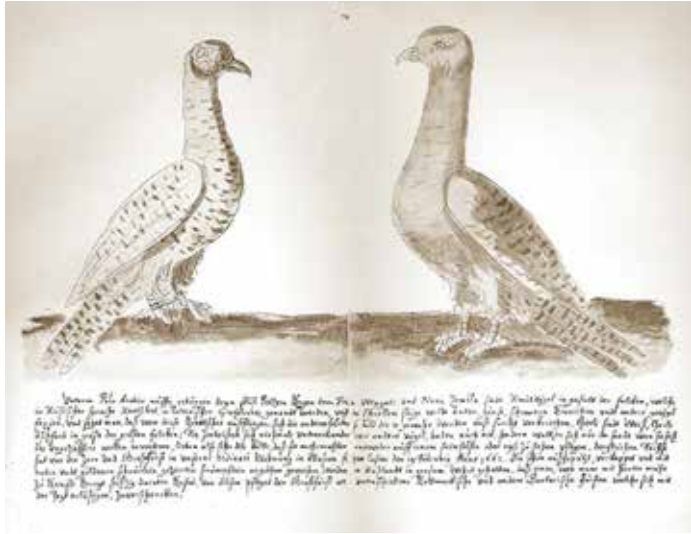


Ил. 10. Увеселения женщин. Из соч. А. Олеария  
(1906 г., с. 219)

Фонды БАН

ности женщин. Так, царица Мария Ильинична, урожденная Милославская, самостоятельно принимала иностранных гостей — патриарха Макария и его свиту, от имени царевича посылала им начатки первых овощей — редиску. По инициативе Никона она впервые стала присутствовать на служении патриархов в соборе (Павел описывает торжественный выход царицы в сопровождении боярских жен) [*Rihla*, 1699: 302б — 303а.]. Сестра царя Ирина Михайловна была известна своей образованностью, о ней говорили, что она знает логику, философию. В первые годы правления Алексея Михайловича она руководила молодым царем, вступившим на престол в возрасте 16 лет. Алексей Михайлович относился к ней с большим уважением. Павел застал торжественное празднование именин Ирины.

Называют развлечения: большая популярность шахмат в разных слоях общества, качели летом (ил. 10), катания с гор для детей зимой: «Я видел также, как дети слетали с высоких, крутых гор на длинных дощечках быстрее стрелы из лука, ужас!» [Витсен, 1996: 28]. Был общепринятым сон после обеда в полдень [Олеарий, 1906: 207; Мейерберг, 1874: 81]. Одной из главных царских потех была соколиная охота. О ней и ловчих птицах — кречетах — писал Павел, а Витсен видел издали «сокольничий двор», где содержали и обучали кречетов и даже разговаривал со сторожами. Но туда никому нельзя было проникнуть ни за какие деньги [Витсен,



Ил. 11. Кречеты. Из альбома А. Мейерберга (№ 77)  
Фонды БАН

1996: 150]. Об этом же написал и Коллинс: «Забава его [то есть царя. — Г. П.] состоит в соколиной и псовой охоте. Он содержит больше трехсот зрителей за соколами и имеет лучших кречетов в свете, которые привозятся из Сибири, и бьют уток и другую дичь» [Коллинс, 1846: 17].

Мейерберг также сообщил о кречетах и их доставке для соколиной охоты из района Печеры: «Они отличаются от других соколов смелостью и величиной. Любопытство моего товарища видеть хоть одну такую птицу и желание срисовать ее заставило его целых полгода не раз настоятельно просить наших Приставов, чтобы они позволили ему это: они хоть и обещали, только все откладывали». Однако на масленицу во внутренние покои были присланы начальник соколиной охоты и шесть сокольников в нарядных кафтанах и с кречетами в правых руках, на которых были надеты рукавицы с золотой бахромой. «Кречеты были в новых колпачках из великолепной ткани и с длинными веревочками на левых берцах, а у самого лучшего <...>, белого цвета с крапинками, как у аиста, правое берцо облегало золотое кольцо с рубином значительной величины». Пристав, сняв шапку, вынул свиток из-за пазухи и зачитал слушавшим стоя членам посольства послание от Алексея Михайловича (с перечислением титулов), о присылке служащих с кречетами, чтобы их можно было посмотреть [Мейербург, 1874: 159 – 161] (ил. 11).

Вот еще одно свидетельство Витсена: «В этот день царь находился на соколиной охоте в сопровождении, наверное, тысячи людей. Я видел, как он ехал в карете, запряженной шестью лошадьми и еще шесть лошадей вели впереди. Было много людей с лопатами и метлами, они шли впереди, расчищая дорогу. Многие ехали верхом с привязанными к лошадям маленькими клетками» [Витсен, 1996: 161 — 162].

Область внешней торговли не входит в настоящий обзор и заслуживает отдельного рассмотрения. Отметим лишь, что у Павла Алеппского имеются фрагменты, посвященные торговле мехами, внешним торговым связям через Архангельск. Вопросы торговли отражены и в ряде европейских известий о России. Все эти источники использовались в работах по данной теме и во многом взаимодополняемы<sup>53</sup>.

\*\*\*

Обзор иностранных известий о Русском государстве с привлечением христианско-арабского и европейских сочинений и их сравнение, естественно, ограничены рамками статьи и требуют дальнейших усилий в этой области, в том числе и в расширении предметно-тематической сферы исследования и привлечения в дальнейшем максимально возможного круга источников. Тем не менее попытка обзора сочинений иностранных путешественников с Христианского Востока и Запада позволяет подвести некоторые предварительные итоги этой работы.

В арабском и европейских источниках XVII в. можно обнаружить факты общих наблюдений, наличие позитивных и негативных впечатлений и иногда их совпадение, присутствие эмоционального фактора в восприятии как у Павла, так и в ряде европейских сочинений. В то же время обращают на себя внимание различия в особенностях оценочной характеристики их наблюдений. Восприятие «непохожего» у Павла Алеппского выглядит довольно спокойным и скорее нейтральным (без жест-

<sup>53</sup> Так, по оценке Ключевского, записки агентов Московской английской компании отличались краткостью и информативностью, и ей «мы обязаны множеством записок, сообщающих известия о Московском государстве XVI века» [Ключевский, 1991: 11]. Подробное описание внешней торговли содержится в сочинении Иоганна Филиппа Кильбургера, дворянина в свите послов короля Карла XI к царю Алексею Михайловичу (изд. на нем. яз. в 1679 г. и в рус. пер. в 1820 г.) [Кильбургер, 1820]. Некоторые сведения о торговле можно также найти в сочинениях Олеария, Коллинса, Массы и др.

ких определений и подчас с желанием разобраться в причинах и сути явления)<sup>54</sup>, в то время как у европейских путешественников «непохожесть» нередко вызывает не только неприятие (иногда волне объяснимое), но и стремление дать в целом негативную и «непререкаемую» оценку социуму в целом, что проявляется в использовании дефиниции «варварский», «варварство».

При сравнении мемуарного наследия столь разных по своему происхождению и статусу авторов, как православный сирийский архидьякон и европейские авторы, надо также учитывать, что Павел Алеппский имел иной жизненный и образовательный опыт и исходные позиции, нежели европейские путешественники, и ему, естественно, был чужд европоцентризм западных путешественников. Для Павла было характерно более спокойное восприятие действительности и отсутствие некоторых стереотипов, хотя его описания не лишены вовсе проявления эмоций и он также не все воспринимал в розовом свете.

Важно также оценивать источник в целом, не ориентируясь на отдельно вырванные из текста фрагменты. У многих авторов можно отметить впечатления разного плана. Многие европейские сочинения содержат в себе как положительные примеры, так и негативные или нейтральные. Олеарий отмечал, в чем произошли улучшения. Относительно негативных впечатлений можно отметить, что с некоторыми из них приходится согласиться. Но в то же время европейские авторы часто видели внешнюю сторону явлений, не понимая сути внутренних процессов, не замечали внутреннего движения (хотя бы та же деятельность «ревнителей церковного благочестия»), не имели представления о важных направлениях в русской культуре — монастырская образованность и письменная традиция, в том числе зарождение новых тенденций в литературных сочинениях — появление нового типа исторических сочинений (хронографов), первых образцов светской литературы (включая публицистику), интерес к личности, не понимали эстетическую и религиозно-философскую ценность образцов русского церковного искусства (иконопись, пение по византийскому канону).

В свою очередь восприятие и оценка иноземных описаний России требуют взвешенного и прагматичного отношения к интерпретации материала, объективного выявления реалистической фактологии. Поэтому рациональным и уместным при восприятии и характеристике иноземных описаний России представляется

<sup>54</sup> Например, см. выше его трактовку закрытости русского общества.

научный подход, предполагающий критическое изучение текста с учетом исторического контекста, опору на принцип историзма, сравнительно-исторический метод, различение фактологического или эмоционального и оценочного факторов в изложении.

В связи с этим выглядит по-прежнему уместным замечание В. О. Ключевского об иностранных сказаниях с присущими им сильными и слабыми сторонами:

<...> незнакомый или мало знакомый с историей народа, чуждый ему по понятиям и привычкам, иностранец не мог дать верного объяснения многих явлений русской жизни, часто не мог даже беспристрастно оценить их; но описать их, выставить наиболее заметные черты, наконец, высказать непосредственное впечатление, производимое ими на не привыкшего к ним человека, он мог лучше и полнее, нежели люди, которые пригляделись к подобным явлениям и смотрели на них со своей домашней, условной точки зрения [Ключевский, 1991: 7].

Сопоставляя европейские известия о России XVI и XVII вв., много занимавшийся изучением западноевропейских сказаний о России В. О. Ключевский пришел к следующему выводу:

Писатели XVII в. меньше поражаются особенностям, которые представляло Московское государство западному европейцу; они как будто уже привыкли к ним, их суждения об этом государстве становятся все спокойнее и сдержаннее; они видят в нем не одни темные стороны, но охотно указывают и на многие светлые явления, какие удалось им заметить, не без удовольствия приветствуют первые начатки преобразований [Ключевский, 1991: 127].

Вышесказанное не исключает, конечно, наличия мемуаристов, которые придерживались тенденциозных или односторонних описаний в силу разных объективных и субъективных причин (политическая и торговая конкуренция, субъективные пристрастия и предрассудки, стереотипы и предвзятость)<sup>55</sup>.

<sup>55</sup> По оценке того же Ключевского, более жесткими и непримиримыми были высказывания в европейских сочинениях более раннего периода, то есть XVI в.: «Не то у писателей XVI в.; чем больше вглядываются они в порядки Московского государства, тем жестче и мрачнее становятся их отзывы» [Ключевский, 1991: 128], далее он приводит свои соображения по этому поводу, на которых не будем останавливаться, так как это уже не входит в тематику нашей статьи.

В целом же иноземные записки XVII в., как арабо-христианского автора, так и европейские, при всех их особенностях, рисуют довольно многообразную картину жизни Русского государства своего времени, содержат массу любопытных замечаний и зарисовок.

Период между Смутным временем и началом реформаторской деятельности Петра был предвестником переломной эпохи в истории России. Потребность в модернизации становилась уже необходимостью, знакомство с иными культурами, техническими и научными достижениями, общественным укладом помогало заимствованию «полезного», «современного» на данном этапе, адаптации его к российским условиям, способствовало отказу от косного, ненужного при сохранении хорошего в своих традициях и своей сути. Недаром Ключевский писал о царе Алексее Михайловиче, что царь вырос в поколении, которое «нужда заставляла заботливо и тревожно посматривать на еретический Запад, в чаянии найти там средства для выхода из домашних затруднений, не отрекаясь от понятий, привычек и верований благочестивой старины» [Ключевский, 2011: 716].

Уже при царе Алексее Михайловиче и даже несколько ранее, при его отце Михаиле Федоровиче, были начаты преобразования, которые позже продолжил Петр: создание регулярной армии (полки «нового строя», новые воинские звания, строительство первых военных кораблей («Фридрих» в 1632 г.; «Орел» в 1668 г.); первый театр (при Алексее Михайловиче), первые шахты и железодельный завод, приглашение иностранных специалистов<sup>56</sup>, открытие школ более высокого уровня — предшественников Славяно-греко-латинской академии. Описание разных сторон жизни Русского государства в допетровский период по разным источникам дает весьма обширный материал для оценки предыстории и закономерности Петровских реформ и полезно в деле изучения истории нашей страны.

### Сокращения

ЦГАДА — Центральный государственный архив древних актов (в наст. время РГАДА — Российский государственный архив древних актов).

<sup>56</sup> Например, царский комиссар Гебдон «в 1638 году был послан в Голландию и другие Государства, чтобы пригласить в царскую службу врача, аптекаря, офицеров и различных художников» [Коллинс, 1846: V].



## Литература

1. Аделунг Ф. П. *Критико-литературное обозрение путешественников по России до 1700 г. и их сочинений, Фридриха Аделунга, увенчанное большою Демидовскою наградою*. В 2-х ч. [в одном переплете]. Пер. с нем. яз. Александра Клеванова; предувед. изд. Николай Аделунг. М., 1864.
2. [Айрманн Г.]. Записки Айрманна о Прибалтике и Московии 1666 – 1670 гг. Пер. и предисл. Н. Р. Левинсона. *Исторические записки*. 1945. Т. 17. С. 265 – 307.
3. Белокуров С. А. О посольском приказе. М.: Тип. О-ва распространения полезных книг, 1906. 178 с.
4. Библиографические отрывки. *Отечественные Записки*. 1854 г. Т. ХСV. № 12, отделение II. С. 142 – 153.
5. Богданов А. П. Аделунг Ф. П. *Большая российская энциклопедия*. 2004 – 2017. URL: [https://old.bigenc.ru/domestic\\_history/text/1800421?ysclid=1uk2w7mgbz917498169](https://old.bigenc.ru/domestic_history/text/1800421?ysclid=1uk2w7mgbz917498169) (дата обращения: 03.04.2024).
6. Вахрамеева Е. Е. Стереотипы восприятия Московии иностранными путешественниками в XVII в. *Вестник Пермского университета*. 2010. Вып. 1 (12). С. 75 – 82. (Серия история).
7. Витсен Н. *Путешествие в Московию, 1664–1665: Дневник*. Пер. со староголл. В. Г. Трисман под ред. Р. И. Максимовой; предисл. Р. И. Максимовой, В. Г. Трисман; Амстердам. ун-т, Институт Восточной Европы. СПб.: Симпозиум, 1996.
8. Воробьева Н. В. Кружок ревнителей благочестия и начало русского раскола. *Омский научный вестник*. 2004. № (26). С. 16 – 18.
9. Греков Б. Д. Предисловие. *Меховский Матвей. Трактат о двух сарматиях*. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1936. С. VII – X.
10. Зеньковский С. А. *Русское старообрядчество: в 2 т.* М.: Институт ДДИ=ДИК, 2016.
11. Каптерев Н. Ф. *Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович: в 2 т.* М.: Изд-во В. Секачев, 2016.
12. Каптерев Н. Ф. *Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях*. Изд. 2-е. Сергиев Посад: Изд. кн. магазина М. С. Елова, 1914.
13. Кириллин В. М. Русская образованность в X – XVII вв. *Герменевтика гревнерусской литературы. Сб. 15*. М., 2010. С. 419 – 472.
14. Ключевский В. О. *Сказания иностранцев о Московском государстве*. Коммент. и послесловие А. Н. Медушевского. М.: Прометей, 1991. С. 235 – 288; 289 – 331.
15. Ключевский В. О. Царь Алексей Михайлович. Ф. М. Ртищев. *Курс русской истории. Полное издание одним томе*. М.: Альфа-Книга, 2011. С. 716 – 725.
16. Коваленко Г. М. Город ганзеатических воспоминаний. *Ученые записки Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого*. 2019. № 5 (23). С. 1 – 8.
17. Коллинс С. *Нынешнее состояние России, изложенное в письме к груту, живущему в Лондоне*. Пер. с англ., предисл. П. Киреевского (с. V – VII). М.: Университетская типография, 1846. VIII с., 47 с. URL: <http://elib.shpl.ru/>

- ru/nodes/43670-kollinz-s-nyneshnee-sostoyanie-rossii-izlozhennoe-v-pismek-drugu-zhivuschemu-v-londone-m-1846 (дата обращения: 20.04.2024)
18. Костомаров Н. И. *Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях*. Санкт-Петербург: Тип. К. Вульфа, 1860. <https://runivers.ru/lib/book8906/477330/?ysclid=lxlnnaujsr639048458> (дата обращения: 19.06.2024).
  19. Кошман (ред.). *История русской культуры IX–XX вв.: пособие для вузов* / В.С. Шульгин, Л. В. Кошман, Е. К. Сысоева, М. Р. Зенина; под ред. Л. В. Кошман. 4 изд., испр. М.: Дрофа, 2003.
  20. Крачковский И. Ю. Т. 4. Арабская географическая литература. *Избр. соч.* В 6 т. Ред. Г. В. Церетели. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1957. С. 688 – 689.
  21. Крачковский И. Ю. История арабской литературы и ее задачи в СССР. *Труды Первой сессии арабистов, 14–17 июня 1935 г.* Т. 24. М.; Л., 1937. С. 13 – 24.
  22. Крижанич Ю. *Политика*. Предисл. Якутин Ю. В., послесловие Н. Комарова. М.: ИД «Экономическая газета», 2003.
  23. Лабутина Т. Л. *Англичане в допетровской России*. СПб.: Алетейа, 2011. (Серия «Библиотека Средних веков» = «Bibliotheca Medii Aevi»).
  24. Лазарева А. В. «Сборище диких, ужасных, утрюмых»: становление негативных стереотипов о России в Германии в эпоху тридцатилетней войны (1618 – 1648) // *Философические письма. Русско-европейский диалог*. 2023. Т. 6. № 1. С. 41 – 60.
  25. Лихачев Д. С. Первые семьсот лет русской литературы. *«Изборник» (сборник произведений литературы древней Руси)*. М.: Худ. лит., 1969. С. 5 – 26.
  26. Ловягин А. М. Николай Витсен из Амстердама у патриарха Никона (из неизданной голландской рукописи XVII века). *Исторический вестник*. 1899. Т. 57, сентябрь. С. [874] – 879.
  27. [Майерберг (Мейерберг) Августин]. *Путешествие в Московию барона Августина Майерберга, члена Императорского придворного совета и Горация Вильгельма Кальвуччи, кавалера и члена правительственного совета Нижней Австрии, послов августейшего Римского Императора Леопольда к царю и великому князю Алексею Михайловичу, в 1661 году, описанное самим бароном Майербергом*. Пер. А. Б. Шемякина; примеч. А. Б. Шемякина и О. Б. Бодянского. М.: Унив. тип. (Катков и К°), 1874.
  28. Маржарет (Маржерé) Жак. Состояние Российской державы и Великого княжества Московского, с присовокуплением известий о достопамятных событиях четырех царствований, с 1590 по сентябрь 1606 г. *Россия XVII в.: воспоминания иностранцев*. Смоленск: Русич, 2003. С. 10 – 76.
  29. [Масса Исаак]. *Краткое повествование о начале и происхождении современных войн и смут в Московии, бывших в непродолжительный период царствования нескольких государей до 1610 года*. С приложением портрета Массы, плана Москвы (1606 г.) и дворца Лжедимитрия I. Пер. кн. Шаховского. Сказания Массы и Геркмана о Смутном времени в России. СПб.: Тип. К. Замысловского, 1874. (Издания Археографической комиссии; Т. II).
  30. [Мейерберг Августин]. *Альбом Мейерберга. Виды и бытовые картины России XVII века: Рисунки Дрезденского альбома, воспроизведенные с пог-*

- линника в натуральную величину с приложением карты пути царского посольства 1661 — 62 гг. СПб.: А. С. Суворин, 1903.
31. [Мейерберг Августин]. Альбом Мейерберга. Виды и бытовые картины России XVII века: Объяснительные примечания к рисункам. Сост. Ф. Адельунгом, просмотрены и дополнены А. М. Ловягиным. СПб.: А. С. Суворин, 1903.
  32. Морозов Б. Н. Книжность XVII века на Руси. [14.06.2015]. URL: <https://postnauka.org/video/48345> (дата обращения: 16.04.2024).
  33. *Московия и Европа*. Сост. А. Либерман, С. Шокарев. Включ. соч. Г. К. Котошихина, Я. Стрейса, П. Гордона, царя Алексея Михайловича. Москва: Фонд Сергея Дубова, 2000.
  34. Муркос Г. А. (пер.). *Путешествие Патриарха Макария Антиохийского в половине XVII в. описанное его сыном архидьяконом Павлом Алеппским: по рукописи Московского главного архива МИД*. Пер. с араб. Г. А. Муркоса. 3-е изд. М.: Общество сохранения лит. наследия, 2016. 728 с., ил.
  35. Нечволода Е. Е. Изображение удмуртки и марийки в альбоме Августина Мейерберга (историко-этнографический анализ графического источника). *Ежегодник финно-угорских исследований*. 2016. С. 125 — 140.
  36. Олеарий А. *Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно*. Введ., перевод, примеч. и указ. А. М. Ловягина. СПб.: А. С. Суворин, 1906. URL: <https://rarebook.mgimo.ru/book/177093/177093.pdf> (дата обращения: 08.04.2024).
  37. Панченко А. М. *Русская культура в канун петровских реформ*. Ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука, Ленингр. отд., 1984.
  38. Панченко К. А. Россия и Антиохийский Патриархат: начало диалога. *Россия и Христианский Восток*. М., 2004. Вып. 2/3. С. 206 — 208.
  39. Пенчук А. Очерк истории русского церковного пения. *О церковном пении: сборник статей*. Сост. О. В. Лада. Москва: Лодья, 2001. С. 16 — 26.
  40. Пумпян Г. З. Образ России середины XVII в. в записках арабских путешественников (Павел Алеппский). *XXX Международный конгресс по источниковедению и историографии стран Азии и Африки: к 150-летию академика В. В. Бартольда (1869—1930). 19—21 июня 2019 г.: материалы конгресса*. Отв. ред. Н. Н. Дьяков, А. С. Матвеев. СПб.: Изд-во Студия «НП-Принт», 2019. Т. 1. С. 460 — 461.
  41. Рейтенфельс Яков (XVII в.). *Сказания светлейшему герцогу Тосканскому Козьме третьему о Московии*. Падуа: Иждивением книгопродавца Петра Мария Фромботти, 1680. С лат. пер. Алексей Станкевич. М.: тип. О-ва распространения полез. кн., арендуемая В.И. Вороновым, 1905. X, 228 с.
  42. Роде Андрей. Описание второго посольства в Россию датского посланника Ганса Ольделанда в 1659 г. *Проезжая о Московии (Россия XVI—XVII веков глазами дипломатов)*. М.: Междунар. отношения, 1991. С. 284 — 319.
  43. Соловьев Н. В. Иностранцы о России в XVII веке=N. S.: *Ecrits des étrangers sur la Russie du XVII-e siècle. Старые годы*. 1909. Июль — сент. С. 467 — 478.
  44. Соловьев С. М. Т. 10, кн. 5: 1613 — 1657. [Начало правления Алексея Михайловича]. *История России с древнейших времен. Соловьев С. М. Сочинения*. В 18 кн. М.: Мысль, 1990. С. 487 — 928.
  45. *Словарь русских иконописцев XI—XVII веков*. Ред.-сост. И А. Кочетков. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Индрик, 2009. 1104 с.: ил.

46. Талина Г. В. Государство, церковь, образование в России второй половины XVII столетия. *Ценности и смыслы: материалы международной научно-практической конференции «Современное образование: векторы развития»*, 21–22.04.2016, Москва. М., 2016. С. 61 – 70<sup>57</sup>.
47. Тальберг Н. К вопросу о русском церковном пении (Письмо П. И. Чайковского к ректору Киевской духовной академии). *церковном пении: сборник статей*. Сост. О. В. Лада. Москва: Лодья, 2001. С. 36 – 41.
48. Ушаков Симон Федорович (Пимен). *Словарь русских иконописцев XI–XVII веков*. Ред.-сост. И. А. Кочетков Изд. 2, испр. и доп. М.: Индрик, 2009. С. 684 – 707.
49. Флемминг Пауль. *В Великом Новгороде россов. 1634*. Перевод с нем. Т. В. Васильевой. URL: <https://v-murza.livejournal.com/83267.html> (дата обращения: 18.05.2024).
50. Форстен Г. В. Сношения Швеции и России во второй половине XVII века (1648 – 1700). *Журнал Министерства народного просвещения*. 1898. Т. II. № 165 (февр.).
51. Челеби Эвлия. *Книга путешествия. (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века)*. Вып. 2. Земли Северного Кавказа, Поволжья и Подонья. М.: Наука. 1979.
52. Adelung F., von. *Kritisch-literarische Übersicht der Reisenden in Rußland bis 1700 (summary work)*. St Petersburg: Eggers, 1846. 2 Bände.
53. [Ayrmann, Hans Moritz]. Hans Moritz Ayrmanns Reisen durch Livland und Russland in den Jahren 1666 – 1670. Aus seinen eigenhändigen Aufzeichnungen zum erstmalig veröffentlicht und eingeleitet. Ed. Kurt Schreinert. *Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis (Dorpatensis), Humaniora*. Tartu, 1937. Vol. XL. P. 17 – 61.
54. Kollins S. *The Present State of Russia, in a Letter to a Friend at London; Written by an Eminent Person residing at the Great Tzars Court in Mosco for the space of nine years*. London: printed by John Winter, for Dorman Newman, 1671.
55. [Massa Isaac]. *Histoire des Geures de la Moscovie (1601–1610) par Isaac Massa de Haarlem = [Een cort verhael van begin en oorspronck deser tegenwoordighe oorlogen en troebelen in Moscovia totten jahre 1610 int. Cort overloren ondert gouvernement van diverse vorsten aldaer]*. 2 vol. Bruxelles: Fr. J. Olivier, 1866.
56. Margeret Jacques. *Estat de l' Empire de Russie et Grand Duché de Moscovie avec ce que s'y est passé de plus memorable et tragique, pendant le règne de quatre Empereurs: à sçavoir depuis l'an 1590 jusques en l'an 1606 en septembre*. Paris, 1607.
57. [Mayerberg A. V.]. *Iter in Moschoviam Augustini liberi baronis de Mayerberg... et Horatii Gulielmi Calvuccii... ab... Romanorum imperatore Leopoldo, ad tzarem et magnum ducem Alexium Mihalowicz. Anno MDCLXI. Ablegatorum. Descriptum ab ipso Augustino libero barone de Mayerberg, cum Statutis Moschoviticiis ex russo in latinum idioma ab eodem translatis*. [Germany?: Publisher unknown, between 1663 and 1680]. 236 p.

<sup>57</sup> <https://cyberleninka.ru/article/n/gosudarstvo-tserkov-obrazovanie-v-rossii-vtoroy-poloviny-xvii-stoletiya/viewer> (дата обращения 14.06.2024).

58. Olearius A. *Offt beehrte Beschreibung Der Newen Orientalischen Reise So durch Gelegenheit einer Holsteinischen Legation an den König in Persien geschehen*. Schleswig: Jacob zur Glocken, 1647.
59. Reutenfels J. *De rebus Moschoviticis ad Serenissimum Magnum Hetruriae Ducem Cosmum Tertium (1676)*. Patavium [Padua]: Typis P. M. Frambotti, 1680.
60. *Rihla*, 1699 — رحلة مكاريوس [Rihlat Mākāriyūs] (“Travel of Patriarch Makarios of Antioche”). Manuscript of the Institute of Oriental Manuscripts. 1699. Shelf Mark B 1230.
61. Belfour F. C. (Transl.). *The Travels of Macarius, Patriarch of Antioch: Written by his Attendant Archdeacon, Paul of Aleppo, in Arabic*. In 2 vol. Transl. by F. C. Belfour. London: The Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1836.
62. Witsen N. *Moskovische Reyse 1664–1665: Journaal en Aentekeningen*. Uitg. door Th. J. G. Locher and P. de Buck. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1966.

## References

1. Adelung F. P. *A critical and literary review of travelers in Russia before 1700 and their writings, by Friedrich Adelung, awarded the great Demidov Award*. V 2 ch. Transl. from German Aleksandra Klevanova; Preface and ed. Nikolai Adelung. Moscow, 1864. (In Russian).
2. Adelung F., von. *Kritisch-literarische Übersicht der Reisenden in Rußland bis 1700 (summary work)*. 2 Bd. St Petersburg: Eggers, 1846.
3. [Airmann G.] Airmann’s Notes on the Baltic States and Muscovy 1666 – 1670. Transl. by N. R. Levinson. *Istoricheskie zapiski*. 1945. T. 17. P. 265 – 307. (In Russian).
4. [Ayrmann, Hans Moritz]. Hans Moritz Ayrmanns Reisen durch Livland und Russland in den Jahren 1666 – 1670. Aus seinen eigenhändigen Aufzeichnungen zum erstenmal veröffentlicht und eingeleitet. Ed. Kurt Schreinert. *Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis (Dorpatensis), Humaniora*. Tartu, 1937. Vol. XL. S. 17 – 61.
5. Belfour F. C. (Transl.). *The Travels of Macarius, Patriarch of Antioch*. Written by his Attendant Archdeacon, Paul of Aleppo, in Arabic. In 2 vol. Transl. by F. C. Belfour. London: The Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1836.
6. Belokurov S. A. *On the Posolskiy Prikaz (Bureau of the Ambassadors)*. Moscow, 1906. (In Russian).
7. Bibliograficheskie otrivki. Otechestvennye Zapiski. 1854. T. XCV. № 12, section II. P. 142 – 153. (In Russian).
8. Bogdanov A. P. Adelung F. P. *Bol’shaia rossiiskaia entsiklopediia*, 2004 – 2017. URL: [https://old.bigenc.ru/domestic\\_history/text/1800421?ysclid=luk2w-7mgbz917498169](https://old.bigenc.ru/domestic_history/text/1800421?ysclid=luk2w-7mgbz917498169) (accessed: 03.04.2024). (In Russian).
9. Chelebi Evlia. *A travel book. (Extracts from the work of a Turkish traveler of the XVII century). Issue 2. The lands of the North Caucasus, the Volga region and the Don region*. Moscow: Nauka, 1979. (In Russian).
10. Fleming Paul. *In Veliky Novgorod of Russians*. 1634. Transl. from German by T. V. Vasilyeva. URL: <https://v-murza.livejournal.com/83267.html> (accessed: 06.18.2024). (In Russian).

11. Forsten G. V. Relations between Sweden and Russia in the second half of the XVII century (1648 – 1700). *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniia*. 1898. Vol. II. № 165 (Febr.). (In Russian).
12. Grekov B. D. Preface. *Mekhovskii Matvei. Traktat o dvukh sarmatiikh*. Moscow; Leningrad: Izdael'stvo Akademii nauk SSSR, 1936. P. VII – X. (In Russian).
13. Kapterev N. F. *Patriarch Nikon and Tsar Alexei Mikhailovich*. Vol. 2. Moscow: Izdael'stvo V. Sekachev, 2016. (In Russian).
14. Kapterev N. F. *The nature of Russia's relations with the Orthodox East in the XVI and XVII centuries*. 2nd ed. Sergiev Posad: Izdanie knizhnogo magazina M. S. Elova, 1914. (In Russian).
15. Kirillin V. M. Russian education in the X – XVII centuries. *Germenevtika drevnerusskoi literatury*. Vol. 15. Moscow, 2010. P. 419 – 472. (In Russian).
16. Kliuchevskii V. O. *Tales of foreigners about the Moscow state*. Comm. and afterword by A. N. Medushevskii (p. 235 – 288; 289 – 331). Moscow: Prometei, 1991. (In Russian).
17. Kliuchevskii V. O. Tsar Alexei Mikhailovich. *F. M. Rtischev. Kurs russkoi istorii. Polnoe izdanie v odnom tome*. Moscow: Alfa-Kniga, 2011. P. 716 – 726. (In Russian).
18. Kollins S. *The Present State of Russia, in a Letter to a Friend at London*. Transl. from English, preface by P. Kireevsky (p. V – VII). Moscow, 1846. URL: <http://elib.shpl.ru/ru/nodes/43670-kollinz-s-nyneshnee-sostoyanie-rossii-izlozhennoe-v-pismek-drugu-zhivuschemu-v-londone-m-1846> (accessed: 09.04.2024). (In Russian).
19. Kollins S. *The Present State of Russia, in a Letter to a Friend at London; Written by an Eminent Person residing at the Great Tzars Court in Mosco for the space of nine years*. London: printed by John Winter, for Dorman Newman, 1671.
20. Koshman (ed.). *The history of Russian culture of the IX–XX centuries: a handbook for universities*. V. S. Shul'gin, L. V. Koshman, E. K. Sysoeva, M. R. Zenina; ed. L. V. Koshman. 4th ed., revised. Moscow: Drofa, 2003. (In Russian).
21. Kostomarov N. I. *An essay on the domestic life and customs of the Great Russian people in the XVI and XVII centuries*. St Petersburg: Tipografiia K. Vul'fa, 1860. URL: <https://runivers.ru/lib/book8906/477330/?ysclid=lxlnnaujsp639048458> (accessed: 19.06.2024). (In Russian).
22. Kovalenko G. M. The city of hanseatic memories. *Uchenye zapiski Novgorodskogo gosudarstvennogo universiteta imeni Iaroslava Mudrogo*. 2019. N 5 (23). P. 1 – 8. (In Russian).
23. Krachkovskii I. Iu. The history of Arabic literature and its tasks in the USSR. *Trudy Pervoi sessii arabistov, 14–17 iyunia 1935*. Vol. 24. Moscow; Leningrad, 1937. P. 13 – 24. (In Russian).
24. Krachkovskii I. Iu. Vol. 4. Arabic geographical literature. *Izbrannye sochineniia. In 6 vols*. Moscow; Leningrad: Nauka, 1957. P. 688 – 689. (In Russian).
25. Krizhanich Iu. *Politika*. Preface Iakutin Yu. V. Afterword N. Komarova. Moscow: ID “Ekonomicheskaja gazeta”, 2003. (In Russian).
26. Labutina T. L. *The British in pre-Petrine Russia*. St Petersburg: Aleteia, 2011. (In Russian).
27. Lazareva A. V. “A gathering of the wild, terrible, gloomy”: Formation of negative stereotypes on Russia in the period of Thirty Years' War (1618 – 1648). *Filosoficheskie pis'ma. Russko-evropeiskii dialog*. 2023. Vol. 6. № 1. P. 41 – 60. (In Russian).

28. Likhachev D. S. The first seven hundred years of Russian literature. “*Izbornik*” (*sbornik proizvedenii literatury drevnei Rusi*). Moscow: Khudozhestvennaia literatura, 1969. P. 5 — 26. (In Russian).
29. Loviagin A. M. Nikolai Witsen from Amsterdam visiting Patriarch Nikon (from an unpublished Dutch manuscript of the XVII century). *Istoricheskii vestnik*, 1899. Vol. 57, Sept. P. [874] — 879. (In Russian).
30. Margeret Jacques. *Estat de l’Empire de Russie et Grand Duché de Moscovie avec ce que s’y est passé de plus memorable et tragique, pendant le règne de quatre Empereurs: à sçavoir depuis l’an 1590 jusques en l’an 1606 en septembre*. Paris, 1607.
31. Marzharet (Marzheré) Zhak. The state of the Russian Empire and the Grand Duchy of Moscow, with the addition of news about the memorable events of the four reigns, from 1590 to September 1606. *Rossiiia XVII v.: vospominaniia inostrantsev*. Smolensk: Rusich, 2003. P. 10 — 76. (In Russian).
32. [Massa Isaac]. *Histoire des Geures de la Moscovie (1601—1610) par Isaac Massa de Haarlem* = [Een cort verhael van begin en oorspronck deser tegenwoordighe oorloghen en troeblen in Moscovia totten jahre 1610 int. Cort overloren ondert gouvernement van diverse vorsten aldaer)]. 2 vol. Bruxelles: Fr. J. Olivier, 1866.
33. [Massa Isaak]. *A brief narrative about the beginning and origin of modern wars and troubles in Muscovy, which occurred during the short period of the reign of several sovereigns before 1610. With the application of a portrait of the Mass, a plan of Moscow (1606) and the palace of False Dimitri I*. Transl. by prince Shakhovskiy. *The tales of Massa and Herkman about the Time of Troubles in Russia*. St Petersburg: Tipografiia K. Zamyslovskogo, 1874. (Izdaniia Arkheograficheskoi komissii; T. II). (In Russian).
34. [Mayerberg (Meyerberg) Augustine]. *The Travel to Muscovy of Baron Augustine Mayerberg, a member of the Imperial Court Council and Horace Wilhelm Calvucci, cavalier and member of the Government Council of Lower Austria, ambassadors of the august Roman Emperor Leopold to the tsar and Grand Duke Alexei Mikhailovich, in 1661, described by Baron Mayerberg himself*. Transl. by A. B. Shemyakin; notes by A. B. Shemyakin and O. B. Bodyansky. Moscow: Universitetskaya tipografiia (Katkov i K<sup>o</sup>), 1874. (In Russian).
35. [Mayerberg A. V.]. *Iter in Moschoviam Augustini liberi baronis de Mayerberg... et Horatii Gulielmi Calvuccii... ab... romanorum imperatore Leopoldo, ad tzarem et magnum ducem Alexium Mihalowicz, anno MDCLXI. ablegatorum. Descriptum ab ipso Augustino... barone de Mayerberg, cum Statutis Moschoviticis ex russo in latinum idioma ab eodem translatis*. [Germany?: Publisher unknown, between 1663 and 1680]. 236 p.
36. [Meyerberg Augustine]. *Meyerberg’s album. Types and everyday paintings of Russia of the XVII century: Drawings of the Dresden album, reproduced from the original in full size with the attachment of the map of the way of the Tsesar embassy 1661 — 1662*. St Petersburg: A. S. Suvorin, 1903 (a). (In Russian).
37. [Meyerberg Augustine]. *Meyerberg’s album. Types and everyday paintings of Russia of the XVII century: Explanatory notes to the drawings*. Comp. by F. By Adelung, reviewed and supplemented by A. M. Lovyagin. St Petersburg: A. S. Suvorin, 1903 (b). (In Russian).
38. Morozov B. N. *Book-learning in the XVII century Russia*. [14.06.2015]. URL: <https://postnauka.org/video/48345> (accessed: 16.04.2024). (In Russian).

39. Murkos G. A. (Transl.). *The Travel of Patriarch Macarius of Antioch in the half of the XVII century described by his son Archdeacon Paul of Aleppo: according to the manuscript of the Moscow Main Archive of the Ministry of Foreign Affairs*. Transl. from Arabic by G. A. Murkos. 3rd ed. Moscow: Society for the Preservation of Lit. heritage, 2016. (In Russian).
40. *Muscovy and Europe*. Comp. A. Lieberman, S. Shokarev. Moscow: Sergei Dubov Foundation, 2000. (In Russian).
41. Nechvaloda E. E. The image of Udmurtia and Mari in the album by Augustine Meyerberg (historical and ethnographic analysis of the graphic source). *Ezhegodnik finno-ugorskikh issledovaniï (Yearbook of Finno-Ugric Studies)*. 2016. P. 125 – 140. (In Russian).
42. Olearium, Adam. *Description of the trip to and through Muscovy to Persia and back*. Introduction, translation, note and Index by A. M. Lovyagin. St Petersburg: A. S. Suvorin, 1906. URL: <https://rarebook.mgimo.ru/book/177093/177093.pdf> (accessed: 08.04.2024). (In Russian).
43. Olearius, A. *Offt beehrte Beschreibung Der Newen Orientalischen Reise So durch Gelegenheit einer Holsteinischen Legation an den König in Persien geschehen*. Schleswig: Jacob zur Glocken, 1647.
44. Panchenko A. M. *Russian culture on the Eve of Peter the Great's Reforms*. Ed. D. S. Likhachev. Leningrad: Nauka Publ., Leningr. Dep., 1984. (In Russian).
45. Panchenko K. A. Russia and the Patriarchate of Antioch: the beginning of a dialogue. *Rossii i Khristianskii Vostok*. Moscow, 2004. Issue 2/3. P. 206 – 208. (In Russian).
46. Penchuk A. An essay on the history of Russian Church singing. *O tserkovnom penii: sbornik statei (About church singing: a collection of articles)*. Comp. O. V. Lada. Moskva: Lod'ia, 2001. P. 16 – 26. (In Russian).
47. Pumpian G. Z. The image of Russia in the middle of the XVII century in the papers of Arab travelers (Pavel Aleppsky). *XXX International Congress on Historiography and Source Studies of Asia and Africa: On the Occasion of the 150th Anniversary of Academician Vasily V. Barthold (1869–1930), June 19–21, 2019: Proceedings*. Ed. N. N. Dyakov, A. S. Matveev. St Petersburg: NP-Print Publishers, 2019. Vol. 1. P. 460 – 461. (In Russian).
48. Reutenfels J. *De rebus Moschoviticis ad Serenissimum Magnum Hetruriae Ducem Cosmum Tertium (1676)*. Patavium [Padua]: Typis P. M. Frambotti, 1680.
49. Reutenfels J. *Tales to His Serene Highness Duke Kozma the Third of Tuscany about Muscovy. Padua, 1680: Dependent on the bookseller Peter Maria Frambotti: With the permission of the elders*. Transl. from the Latin by Alexey Stankevich. [Printed under the supervision of D. chl. A. I. Stankevich]. Moscow: Tipografiia Obshchestva rasprostraneniia poleznykh knig, arenduemaia V. I. Voronovym, 1905.
50. *Rihla*, 1699 — رحلة مكاريوس [Rihlat Mākāriyūs] (“Travel of Patriarch Makarios of Antioche”). Manuscript of the Institute of Oriental Manuscripts. 1699. Shelf Mark B 1230.
51. Rode Andrey. Description of the second embassy to Russia by the Danish envoy Hans Oldeland in 1659. *Proezhhaia po Moskovii (Rossiia XVI–XVII vekov glazami diplomatov)*. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia, 1991. P. 284 – 319. (In Russian).



52. *A Glossary of Russian ikon painters of the XI–XVII CC.* Ed. and compiled by Kochetkov I. A. 2nd ed. Moscow: Indrik, 2009.
53. Solov'ev N. V. Foreigners about Russia in the XVII century=N. S.: Ecrits des étrangers sur la Russie du XVII-e siècle. *Starye gody*. 1909. July – September. P. 467 – 478. (In Russian).
54. Solov'ev S. M. Vol. 10, book 5: 1613 – 1657. [The beginning of Alexey Mikhailovich's reign]. The history of Russia since ancient times. *Solov'ev S. M. The Works*. In 18 books. Moscow: Mysl Publ., 1990. P. 487 – 928. (In Russian).
55. Talberg N. On the question of Russian Church singing (P. I. Tchaikovsky's letter to the rector of the Kiev Theological Academy). *O tserkovnom penii: sbornik statei (About church singing: a collection of articles)*. Comp. O. V. Lada. Moscow: Lod'ia Publ., 2001. P. 36 – 41. (In Russian).
56. Talina G.V. State, church, education in Russia in the 2nd half of the XVII century. *Tsennosti i smysly: materialy mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii "Sovremennoe obrazovanie: vektory razvitiia", 21–22.04.2016, Moskva*. Moscow, 2016. P. 61 – 70. (In Russian).
57. Ushakov Simon Fedorovich (Pimen). *A Glossary of Russian ikon painters of the XI–XVII CC.* Ed. and compiled by Kochetkov I. A. 2-nd ed. Moscow: Indrik, 2009. P. 684 – 707.
58. Vakhrameeva E. E. Stereotypes of perception of Muscovy by foreign travelers in the XVII century. *Vestnik Permskogo univrsieta*. 2010. Issue 1 (12). P. 75 – 82. (Series history). (In Russian).
59. Vorob'eva N. V. Russian circle of devotees of piety and the beginning of the Russian schism. *Omskii nauchnyi vestnik*. 2004. N (26). P. 16 – 18. (In Russian).
60. Witsen N. *Moskovische Reyse 1664–1665: Journaal en Aentekeningen*. Uitg. door Th. J. G. Locher and P. de Buck. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1966.
61. Witsen N. *The Travel to Muscovy, 1664–1665: Diary*. Transl. from Old Dutch by V. G. Trisman, ed. by R. I. Maksimova; preface by R. I. Maksimova, V. G. Trisman; Amsterdam. Univ., Institute of Eastern Europe. St Petersburg: Simpozium, 1996. (In Russian).
62. Zen'kovskii S. A. *Russian Old Believers*. In 2 vols. Moscow: Institut DDI=DIK, 2016. (In Russian).

## Информация об авторе

**Галина Захаровна Пумпян** — кандидат филол. наук, глав. библиотекарь, Отдел литературы стран Азии и Африки, Библиотека Российской академии наук.

Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Биржевая л., 1.

E-mail: birsim@yandex.ru

## Author's Information

**Galina Z. Pumpian** — PhD in Philology, Chief Librarian, Asia and Africa Publications Department, Russian Academy of Sciences Library.

1, Birjevaiaa liniia, St Petersburg, 199034, Russian Federation.

E-mail: birsim@yandex.ru



*О. И. Редькин, О. А. Берникова*  
*(Восточный факультет СПбГУ,*  
*Санкт-Петербург, Россия)*

## **Образовательная программа «Исламоведение» в СПбГУ и опыт отечественного востоковедения**

**Аннотация.** История отечественного исламоведения прошла различные этапы в своем развитии. Несмотря на внимание, которое традиционно уделялось данной дисциплине в программах подготовки историков и филологов, специализирующихся на изучении Ближнего Востока, самостоятельная образовательная программа по исламоведению была создана лишь около десяти лет назад. Во многом это произошло благодаря деятельности академика М. Б. Пиотровского, чьи научные интересы в значительной степени находятся в области изучения ислама. В статье описываются основные этапы развития исламоведения в СПбГУ, рассматриваются истоки формирования соответствующей академической школы, в основе которой лежит углубленная филологическая подготовка. Высокий уровень знания восточных языков, что важно для проведения анализа исторических документов, всегда был отличительной чертой отечественного востоковедения. В реализуемых в СПбГУ образовательных программах исторические и сакральные тексты ислама занимают особое место, при этом их изучение ведется с позиций российской академической науки. Оптимальное сочетание науки и образования нашло свое отражение и в деятельности созданной более десяти лет назад Научной лаборатории анализа и моделирования социальных процессов, которая сопровождает

реализацию образовательных программ и способствует подготовке высококвалифицированных кадров в области исламоведения. Сегодня программа «Исламоведение» является уникальным примером гармоничного соединения теории и практики, науки и культуры, светского и духовного образования, бережного отношения к наследию мировой цивилизации и применения опыта прошлого в настоящем. (Библиогр. 10 назв.)

**Ключевые слова:** исламоведение, востоковедение, ислам, образовательная программа, арабский язык.

УДК 378, 291

*Oleg I. Redkin, Olga A. Bernikova*

*(Faculty of Asian and African Studies, St Petersburg University, St Petersburg, Russia)*

### **Curricula “Islamic Studies” at St Petersburg State University and the experience of national Oriental Studies**

**Summary.** The history of Islamic Studies in Russia has gone through various stages in its development. Despite the attention that has been traditionally given to this academic discipline in the curricula of training programs of historians and philologists specializing in the study of the Middle East special educational program in Islamic Studies was established until about ten years ago. To a great part it has been due to the activities of the member of the Russian Academy of Sciences M. B. Piotrovsky, whose research interests are largely focused on Islamic Studies. The article describes the main stages in the development of Islamic Studies at St Petersburg State University and examines the origins of the formation of the corresponding academic school, which is based on in-depth philological training. The high level of knowledge of oriental languages is essential for the analysis of historical documents and that has always been considered as a distinctive feature of Russian Oriental Studies. The sacred texts of Islam are studied from the perspective of Russian academic tradition and they are given special attention in the curricular implemented at SPbU. The optimal balance of research and education is implemented in the activities of the Research Laboratory for Analysis and Modeling of Social Processes, established more than ten years ago. This laboratory accompanies the realization of educational programs and contributes to the training of highly qualified experts in the field of Islamic studies. Today the educational program of Islamic Studies is a unique example of a harmonious combination of theory and practice, science and culture, secular and religious education, careful attitude to the heritage of world civilization and use of past experience in the present-day reality. (Refs 10.)

**Keywords:** Islamic Studies, Oriental Studies, Islam, Curricular, Arabic Language.

**И**зучение истории, культуры и религий стран Ближнего Востока всегда было одним из основных направлений исследований отечественной школы востоковедения как в научно-исследовательских, так и образовательных учреждениях, в том числе и в рамках программ, реализуемых в СПбГУ. Новые реалии технологического и социального развития общества и возрастание значения религиозного фактора делают особенно актуальным подготовку высококвалифицированных специалистов, обладающих навыками практической работы, а также способных давать квалифицированные экспертные оценки. Все это в полной степени относится к образовательной программе «Исламоведение», реализация которой была начата в 2015 году на Восточном факультете СПбГУ [Берникова, 2019: 52].

Успех любой новой образовательной программы требует не только четкого понимания ее задач, путей достижения поставленных целей и ожидаемых результатов, но и представления о концепции, тщательной предварительной работы по оценке имеющегося на момент ее создания задела, кадрового потенциала и материальных возможностей (аудиторного фонда, необходимого оборудования, методических материалов и др.).

История отечественного исламоведения проходила различные этапы в своем развитии. Так, в мае 1980 г. в Ташкенте состоялось 1-е Всесоюзное координационное совещание, в ходе которого была принята программа развития этой научной отрасли. Руководителем программы стал академик Е. М. Примаков. В тот же период в Ленинградском отделении Института востоковедения Академии наук СССР (в настоящий момент Институт восточных рукописей РАН) была сформирована межсекторальная группа исламоведения под руководством С. М. Прозорова. В состав коллектива вошли М. Б. Пиотровский, А. Д. Кныш, А. Б. Халидов, О. Ф. Акимушкин, О. Г. Большаков и ряд других исследователей [Прозоров, 2016: 24 – 25].

Вместе с тем в тот период идеи и наработки, созданные в академических институтах, не всегда находили свое комплексное отражение в образовательных программах. Несмотря на существование определенного задела, например, академической традиции изучения ислама, наличие ранее использовавшихся методических материалов, используемых в близких по тематике программах, таких как «Арабская филология» и «История арабских стран», имеющийся опыт преподавания арабского языка и курсов по истории Ближнего Востока и коранистике, образовательную программу «Исламоведение», приходилось создавать практически с нуля.

Так, учитывая ее цели и задачи, было определено количество и перечень входящих в нее учебных курсов, объемы аудиторной нагрузки, их фактическое наполнение, акценты подачи материала и др. Все это в значительной мере определяет уникальность программы, руководителем которой стал М. Б. Пиотровский, — образовательной программы «Исламоведение», явившейся новым этапом не только в процессе подготовки высококвалифицированных специалистов, но и развитии отечественного исламоведения и арабистики в целом.

### Концепция

Важным ориентиром в формировании учебного плана и последующей реализации программы стала разработанная при непосредственном участии и под руководством М. Б. Пиотровского «Концепция подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама», явившаяся основным нормативным документом, регулирующим деятельность не только светских, но и духовных образовательных учреждений на территории Российской Федерации [Концепция, 2015]. Концепция также определяет цели подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама [Концепция, 2015: 68 — 69], приоритетные задачи в ходе ее реализации, правовые основы, учебно-методические аспекты, перечень проблем, которые необходимо решить [Концепция, 2015: 73]. Все это нашло свое отражение в той или иной форме при формировании учебного плана новой образовательной программы «Исламоведение».

### Текст — основа востоковедного образования

В отечественном востоковедении текст на языке оригинала всегда является важнейшим объектом исследования, в том числе и в ходе образовательного процесса. В реализуемых на факультете образовательных программах сакральные тексты ислама также занимают особое место, изучение которых ведется с позиций российской академической традиции. Это предполагает проведение слушателями не только лингвистического анализа особенностей лексики и синтаксиса, а также используемого автором терминологического аппарата, но и исторического фона, сопутствовавшего формированию текста.

В этой связи следует отметить продолжение традиции чтения курса по изучению священной Книги, впервые подготовлен-

ного И. Ю. Крачковским в 20–30 годы XX в., курса, который на протяжении многих десятилетий традиционно читался для студентов востоковедных отделений в Ленинградском, а затем и Санкт-Петербургском государственном университете. Как показывает практика, правильное понимание коранического текста требует также учета исторического фона в момент появления отдельных сур и аятов, что невозможно без знания работ отечественных авторов, таких как М. Б. Пиотровский [Пиотровский, 1991], О. Г. Большаков [Большаков, 1989], Е. А. Резван [Резван, 2001] и др. Все это, безусловно, должно способствовать лучшему пониманию слушателями трудов средневековых арабских авторов, что делает необходимым владение языком оригинала, в первую очередь арабским.

### Лингвистическая подготовка

Изучение иностранных языков входит в число важнейших задач в ходе подготовки востоковедов, в том числе и специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама. Как указывается в «Концепции подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама»: «...данные программы направлены на углубленное изучение <...> арабского, персидского и турецкого языков» [Концепция, 2015: 67]. На важность изучения студентами-арабистами, как восточных, так и европейских языков указывал в середине прошлого века И. Ю. Крачковский, который писал о том, что количество нужных для них «...языков с прогрессом науки все растет и растет» [Крачковский, 1955: 98]. Сегодня о необходимости изучения широкого спектра языков студентами Восточного факультета не только в контексте изучения истории и культуры стран Востока неоднократно говорил и М. Б. Пиотровский. Данное положение, которое предусматривает основательную лингвистическую подготовку слушателей, создающую базис, необходимый для понимания сакральных текстов ислама, полностью совпадает с традицией подготовки специалистов-востоковедов и учитывается при реализации программы. Следует отметить, что требования, предъявляемые к современным специалистам, предполагают наличие также навыков, устной и письменной коммуникации, ведения дискуссий как на религиозную, так и на светскую тематику, анализ деловых и художественных текстов, понимание прессы и языка СМИ, навыки аудирования и многое другое.

Изучение слушателями грамматики языка оригинала, в первую очередь арабского, ведется с позиций современной лингвистики и работ отечественных авторов. Данное обстоятельство, впрочем, не исключает и знакомство с терминологическим аппаратом средневековой арабской лингвистической традиции, что помогает слушателям лучше понять особенности структуры оригинального текста, семантики лексических единиц. Понимание такого рода невозможно и без знания культурного контекста формирования документа.

Исламоведение по своей сути представляет собой междисциплинарную область знаний. При этом внимание, которое в СПбГУ уделяется лингвистической и, шире, филологической составляющей, проявляется и в том, что программа реализуется именно на базе кафедры арабской филологии, заведующим которой является доктор филологических наук, профессор О. И. Редькин. В сборнике, посвященном его юбилею, М. Б. Пиотровский отмечал: «Именно филологическая основа, традиционная и суперсовременная одновременно, создает атмосферу, в которой возможно осуществлять уникальную программу глубокого изучения культуры и истории ислама, которая проводится на Восточном факультете и является ведущей в стране» [Пиотровский, 2019: 14].

### **Общекультурные компетенции**

Комментируя суть востоковедения, М. Б. Пиотровский, отмечал: «...востоковедение — это особая отрасль знаний, особая наука, которая основана на соединении нескольких культур» [Бирюкова, 2024]. В этой связи в программе подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама важное место занимает получение общекультурных компетенций. В качестве примера такого рода можно назвать курс по мусульманскому искусству, который на протяжении многих лет ведет М. Б. Пиотровский для обучающихся по данной программе, которые имеют возможность познакомиться с образцами исламского искусства и наследием стран мусульманского Востока непосредственно в залах Эрмитажа [Лекции, 2017]. Получение общекультурных компетенций предполагает также и знакомство слушателей с основными достижениями современной научной мысли, культуры и технологий, их дальнейшее применение в практической и научной деятельности.



М. Б. Пиотровский читает лекции в Государственном Эрмитаже, 2019 г.

### **Интеграция науки и образования на примере лаборатории**

Существенным прорывом в области развития исламоведения в СПбГУ, ярким примером использования результатов научных исследований в образовании, интеграции науки и образования стала деятельность «Научной лаборатории анализа и моделирования социальных процессов: политический ислам/исланизм: теория и практика в сравнительной и исторической перспективе»<sup>1</sup>. Сформированное в 2013 году под руководством А. Д. Кныша новое подразделение университета проводит большую научную и образовательную работу в этой области, опираясь на опыт отечественной и мировой науки. Лаборатория, в состав сотрудников которой входят исламоведы, историки, филологи, лингвисты, математики, проводит анализ совре-

<sup>1</sup> <https://islab.spbu.ru/> (дата обращения: 15.06.2024).



менных идеологических течений, а также проблем, связанных с изучением суфизма, шариата, сакральных текстов ислама, в том числе с использованием технологий искусственного интеллекта. Результаты деятельности лаборатории находят свое применение в ходе учебного процесса, проведения научно-исследовательской работы студентов и аспирантов, а также при подготовке и защите кандидатских диссертаций.

Под руководством и при участии сотрудников лаборатории помимо программы «Исламоведение» реализуется ряд других образовательных программ, например, «Арабская филология», «История арабских стран». Среди профильных дисциплин, реализуемых сотрудниками лаборатории, отметим «Арабский язык», «Ислам: история, культура, практика», «Идейный мир ислама», «Мусульманский мистицизм», «Мусульманская философия», «Коран как историко-филологический памятник», «Ислам в Субсахарской Африке», «Оцифровка исламских рукописей: проблемы и перспективы» и др.

Важным аспектом работы лаборатории является подготовка нового поколения высококвалифицированных специалистов, способных развивать научную школу отечественного исламоведения. Так, в 2013 г. в состав лаборатории вошли двое студентов четвертого курса бакалавриата, которые в настоящее время стали сформировавшимися учеными, преподавателями, активно участвующими в реализации программ по исламоведению. Речь идет о кандидате исторических наук О. А. Соколове и кандидате филологических наук В. А. Розове.

В настоящее время руководителем Научной лаборатории анализа и моделирования социальных процессов является М. Б. Пиотровский

### **Кадровый потенциал программы**

Уникальность программы «Исламоведение» определяет и ее кадровый потенциал, ученые и преподаватели-практики, лучшие специалисты в этой области, которые в разное время читали учебные курсы или проводили лекционные и семинарские занятия. Важную роль в получении образовательных компетенций слушателями программы играют вебинары и мастер классы, которые проводили ведущие исламоведы А. Д. Кныш, Л. Р. Сюкияйнен, Е. А. Резван, А. К. Аликберов и др. Следует отметить, что тематика мастер-классов и открытых лекций, которые регулярно проводил М. Б. Пиотровский, была



Лекция М. Б. Пиотровского для слушателей программы «Методологические основы реализации программ по истории и культуре ислама с использованием современных образовательных технологий», 2019 г.

достаточно широка — от коранической археологии до перспектив восстановления Древней Пальмиры в Сирии.

Комплексный характер реализации программ по исламоведению нашел свое проявление и в организации программ повышения квалификации. Так, десятки преподавателей исламоведческих дисциплин из разных уголков страны прошли обучение по дополнительной образовательной программе «Методологические основы реализации программ по истории и культуре ислама с использованием современных образовательных технологий». Участники данной программы также имели уникальную возможность присутствовать на лекциях Михаила Борисовича в залах Государственного Эрмитажа.

### **Учебно-методическая база**

Значительное внимание при разработке и реализации исламоведческих программ уделялось и развитию учебно-методической базы. За последние годы увидели свет пособия по истории и культуре ислама, современным религиозным течениям в странах Азии и Африки, истории стран Востока. Следует отметить,



М. Б. Пиотровский во время съемки видеолекции для онлайн-курса «Ислам: история, культура и практика», 2017 г.

что подготовленная для слушателей программы «Грамматика арабского языка на примерах из Корана» [Редькин, Берникова, 2015] была рекомендована Духовным управлением мусульман РФ для использования в том числе и в религиозных образовательных учреждениях, что свидетельствует о высоком научном и теоретическом уровне пособия, уважительном отношении авторов к рассматриваемой проблематике.

Несомненный успех сопутствовал и реализации уникального онлайн-курса «Ислам: история, культура и практика», рассчитанного прежде всего на слушателей, обучающихся по программе подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама. В создании онлайн-курса приняли участие такие выдающиеся востоковеды, как А. Д. Кныш, М. Б. Пиотровский, Е. А. Резван. Основная цель курса состояла в том, чтобы в краткой и одновременно содержательной форме предоставить как студентам, так и всем заинтересованным лицам материал по истории, культуре и практике ислама, познакомить с основным кругом источников и дополнительной литературой по исследуемой проблематике, дать основы исторического и религиоведческого анализа.



М. Б. Пиотровский. Фрагмент онлайн-курса «Арабский язык. Ч. 2», 2016 г.

Для обеспечения эффективного изучения языков ислама осуществлена разработка других новых учебных курсов, реализуемых в том числе и с использованием цифровых технологий. В этой связи следует отметить онлайн-курс по арабскому языку, съемка одного из модулей которого проводилась в Эрмитаже с непосредственным участием М. Б. Пиотровского. Благодаря курсу слушатели имеют возможность не только расширить свои компетенции в области владения арабским языком, но и сформировать представление о культурном наследии стран Востока и мировой цивилизации в целом.

### **Заключение**

В ходе реализации программы «Исламоведение» как ранее, так и сейчас используется опыт классического востоковедения, а также традиции отечественной школы арабистики и преподавания ислама, возможности, предоставляемые классическим университетом, такие, как наличие рукописных коллекций и библиотек, применение в ходе ее реализации современных цифровых технологий, электронных баз данных, результатов междисциплинарных исследований.

О том, что программа состоялась, говорит не только неизменно высокий конкурс среди абитуриентов, но и то, как в даль-

нейшем сложились судьбы выпускников, их востребованность в научной и практической сфере деятельности, а также то, что практически все из них работают по избранной специальности.

Возрастание роли религиозного фактора в последние десятилетия, попытки использовать его в деструктивных целях требуют осмысления и повышенного внимания к его изучению со стороны академической общественности, подготовки специалистов, способных не только давать экспертную оценку, но и быть активными участниками процесса, направленного на противодействие любым проявлениям религиозной нетерпимости и экстремистской идеологии.

Это является одним из приоритетных направлений научно-технологического развития Российской Федерации, что еще раз подтверждает актуальность реализуемой под руководством М. Б. Пиотровского программы.

Программа «Исламоведение» является уникальным примером гармоничного соединения теории и практики, науки и культуры, светского и духовного образования, бережного отношения к наследию мировой цивилизации и применения опыта прошлого в настоящем.

В процессе создания «Концепции подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама» М. Б. Пиотровский сформулировал «российский рецепт» изучения ислама, уходящий своими корнями в историю взаимодействия учреждений Российской империи с исламскими институтами [Пиотровский, 2016: 45]. Сегодня востоковеды и исламоведы, опираясь на опыт прошлого, продолжают записывать новые страницы в книгу истории отечественной науки.

## Литература

1. Берникова О. А. Арабистика и исламоведение в СПбГУ. *Инновации и традиции в арабистике и исламоведении: сб. статей в честь профессора Олега Ивановича Редькина* / под ред. О. А. Берниковой, А. Д. Кньша. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2019. С. 39 – 60.
2. Бирюкова А. Михаил Пиотровский: «Востоковедение соединяет самые разные культуры». *Петербургский дневник*. URL: <https://spbdenivnik.ru/news/2024-02-08/mihail-piotrovskiy-vostokovedenie-soedinyayet-samyeraznyue-kultury> (дата обращения: 15.06.2024).
3. Большаков О. Г. *История халифата. Т. 1. Ислам в Аравии*. М., 1989. С. 570 – 633.

4. Концепция подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама. *Ислам в современном мире*. 2015. Т. 11. No 4. С. 63 – 78. URL: <https://islamjournal.idmedina.ru/jour/article/view/176/174> (дата обращения: 15.06.2024).
5. Лекции академика РАН М. Б. Пиотровского в Государственном Эрмитаже. URL: <https://islab.spbu.ru/2017/10/17/hermitage/> (дата обращения: 15.06.2024).
6. Пиотровский М. Б. *Коранические сказания*. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. 219 с.
7. Пиотровский М. Б. О некоторых принципах концепции преподавания истории и культуры ислама в России. *ARS ISLAMICA. В честь Станислава Михайловича Прозорова*. М.: Наука, Восточная литература, 2016. С. 43 – 50.
8. Прозоров С. М. Станислав Михайлович Прозоров. Автобиография. *ARS ISLAMICA. В честь Станислава Михайловича Прозорова*. М.: Наука, Восточная литература, 2016. С. 24 – 42.
9. Резван Е. А. *Коран и его мир*. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. 608 с.
10. Редькин О. И., Берникова О. А. *Грамматика арабского языка (на примерах из Корана)*. СПб.: Президентская библиотека, 2015. 220 с.

## References

1. Bernikova O. A. Arabic and Islamic studies at St Petersburg State University. Innovations and traditions in Arabic and Islamic studies: collection of articles in honor of Professor Oleg Ivanovich Redkin / ed. O. A. Bernikova, A. D. Knysha. SPb.: St Petersburg University Press, 2019. P. 39 – 60. (In Russian).
2. Biryukova A. Mikhail Piotrovsky: “Oriental Studies connects a variety of cultures.” *Petersburg diary*. URL: <https://spbdnevnik.ru/news/2024-02-08/mihail-piotrovskiy-vostokovedenie-soedinyayet-samy-e-raznye-kulturny> (accessed: 06.15.2024). (In Russian).
3. Bolshakov O. G. *History of the Caliphate*. Vol. I. *Islam in Arabia*. M., 1989. P. 570 – 633. (In Russian).
4. The concept of training specialists with in-depth knowledge of the history and culture of Islam. *Islam in the Modern World*. 2015. Vol. 11. No. 4. P. 63 – 78. URL: <https://islamjournal.idmedina.ru/jour/article/view/176/174> (accessed: 06.15.2024). (In Russian).
5. Lectures by Academician of the Russian Academy of Sciences M.B. Piotrovsky in the State Hermitage. URL: <https://islab.spbu.ru/2017/10/17/hermitage/> (accessed: 06.15.2024). (In Russian).
6. Piotrovsky M. B. *Qur’anic tales*. M.: Nauka, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1991. 219 p. (In Russian).
7. Piotrovsky M. B. On some principles of the concept of teaching the history and culture of Islam in Russia. *ARS ISLAMICA. In honor of Stanislav Mikhailovich Prozorov*. M.: “Nauka”, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 2016. 873 p. (In Russian).
8. Prozorov S. M. Stanislav Mikhailovich Prozorov. Autobiography. *ARS ISLAMICA. In honor of Stanislav Mikhailovich Prozorov*. M.: Nauka, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 2016. P. 24 – 42. (In Russian).

9. Rezvan E. A. *The Qur'an and its world*. St Petersburg: Petersburg Oriental Studies, 2001. 608 p. (In Russian).
10. Redkin O. I., Bernikova O. A. *Grammar of the Arabic language (using examples from the Qur'an)*. St Petersburg: Presidential Library, 2015. 220 p. (In Russian).

### Информация об авторах

**Олег Иванович Редкин** — доктор филол. наук, профессор, кафедра арабской филологии, Восточный факультет; Научная лаборатория анализа и моделирования социальных процессов, Санкт-Петербургский государственный университет.

Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9.

E-mail: oleg\_redkin@mail.ru

**Ольга Александровна Берникова** — кандидат филол. наук, доцент, кафедра арабской филологии, Восточный факультет; Научная лаборатория анализа и моделирования социальных процессов, Санкт-Петербургский государственный университет.

Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9.

E-mail: bernikova@mail.ru

### Authors' Information

**Oleg I. Redkin** — Dr Habil in Philology, Professor, Department of Arabic Studies, Faculty of Asian and African Studies; Research Laboratory for Analysis and Modelling of Social Processes, St Petersburg University, St Petersburg, Russia.

E-mail: oleg\_redkin@mail.ru

**Olga A. Bernikova** — PhD in Philology, Associate Professor, Department of Arabic Studies, Faculty of Asian and African Studies; Research Laboratory for Analysis and Modelling of Social Processes, St Petersburg University, St Petersburg, Russia.

E-mail: bernikova@mail.ru





*Е. А. Резван*

*(Музей антропологии  
и этнографии им. Петра  
Великого (Кунсткамера) РАН,  
Санкт-Петербург, Россия)*

## **Дело башкирских «инородцев» и «Анна Каренина»**

**Аннотация.** Художественные тексты, несомненно, являются перспективным историческим источником, исследование которого находится на пересечении задач исторической антропологии и источниковедения. Художественная реконструкция социальных реалий, осуществленная в литературных произведениях, не только находит множество параллелей в других исторических источниках, но и может во многом дополнить их. В этой связи особенно перспективным представляется обращение к текстам русской классики как к историко-этнографическому источнику, и в их числе к «Анне Карениной» — одному из величайших романов мировой литературы. Множество переводов, десятки экранизаций и театральных постановок привели к тому, что роман Л. Н. Толстого оказал и продолжает оказывать огромное влияние на восприятие в мире России и русских. Прототипы основных героев романа последовательно выявляются при сопоставлении его текста с событиями тех лет. Так, основным прообразом Алексея Александровича Каренина стал граф Петр Александрович Валуев (1814 — 1890), министр государственных имуществ (1872 — 1879) и председатель Комитета министров (1879 — 1881) империи. По ходу романа Каренин (как и Валуев в реальной жизни) вынужден заниматься проблемами, связанными с коррупционной куплей-продажей башкирских земель. Последняя породила серию скандалов, широко обсуждавшихся общественностью. Ситуация с башкирскими землями, вызванная как коррупцией, так и подвижностью законодательства в период реформ, однозначно играла против русских



интересов в Туркестане. К началу XX в. аграрный вопрос в Башкирии приобрел такую остроту, что накануне русской революции стал одним из центральных в программе башкирского национального движения. Реальная история жизни и деятельности Валуева, исторические факты, лежащие в основе «дела об устройстве инородцев», позволяют не только во многом по-новому взглянуть на образ Каренина в романе, оценить его яркую актуальность для современников, но и увидеть возможности, которые открываются при обращении к тексту романа как к историко-этнографическому источнику. Статья открывает серию, посвященную этнографическому литературоведению. (Библиогр. 59 назв.)

**Ключевые слова:** «Анна Каренина», реформы в России 1860-х — 1870-х гг., разграбление башкирских земель, этнографическое литературоведение.

УДК 394

*Efim A. Rezvan*

*(Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera), Russian Academy of Sciences, St Petersburg, Russia)*

### **The Native Tribes' (*Inorodtsy*) Case and "Anna Karenina"**

**Summary.** Literary texts are undoubtedly a promising historical source, the study of which lies at the intersection of the tasks of historical anthropology and source studies. The artistic reconstruction of social realities in literary works not only finds many parallels in other historical sources, but can also complement them in many ways. In this respect, it is particularly promising to turn to the texts of Russian classics as historical and ethnographic sources, including "Anna Karenina" by Leo Tolstoy — one of the greatest novels of world literature. Many translations, dozens of film adaptations and theatre productions mean that the novel had, and continues to have, a huge impact on the world's perception of Russia and Russians. The novel consistently reveals the prototypes of its main characters when compared to the actual events of the time. For instance, Count Pyotr Alexandrovich Valuev (1814 — 1890), who served as Minister of State Property (1872 — 1879) and Chairman of the Committee of Ministers (1879 — 1881) of the Russian Empire, was the main prototype for Alexei Alexandrovich Karenin. Throughout the novel, Alexei Karenin, like Pyotr Valuev in his real life, had been facing issues related to the illegal purchase and sale of Bashkir lands. This led to a series of widely discussed scandals. The situation with Bashkir lands, caused by corruption and fluidity of legislation during the reform period, clearly worked against Russian interests in Turkestan. At the start of the 20th century, the agrarian issue in Bashkiria had become so acute that it became a central concern in the program of the Bashkir national movement on the eve of the Russian Revolution. The historical facts underlying the "case of *inorodtsy*'s

settling” provide insight into Valuev’s life and work. This sheds new light on the character of Karenin in the novel and its relevance for contemporary readers as well as opens up new vistas for historical research while looking at the text of the novel as a historical and ethnographic source. The article is the first in a series dedicated to ethnographic literary studies. (Refs 59.)

**Keywords:** “Anna Karenina”, Reforms in Russia in the 1860s — 1870s, Pyotr Alexandrovich Valuev, Appropriation of Bashkir Lands, Ethnographic Literary Studies.

Я вывел неотразимое заключение, что писатель — художественный, кроме поэмы, должен знать до мельчайшей точности (исторической и текущей) изображаемую действительность. У нас, по-моему, один только блистает этим — граф Лев Толстой

*Ф. М. Достоевский*<sup>1</sup>

**Л**итература, безусловно, один из системообразующих элементов мировоззрения, сочетающий и образное, и рациональное восприятие мира. Каждая эпоха явлена в серии образов, с одной стороны легко понимаемых и воспринимаемых современниками, с другой — сохраненных памятью поколений как самое важное и характерное. Отношение к литературному произведению как к прямому «отражению» действительности кануло в лету. При этом художественные тексты признаны несомненно перспективным историческим источником, исследование которого находится на пересечении задач исторической антропологии и источниковедения. Сама образность художественного мышления признана важнейшим информационным источником, в котором зафиксированы живые черты времени.

В полной мере задачи и возможности, связанные с изучением художественной литературы как исторического источника, были представлены выдающимся ленинградским историком А. В. Предтеченским (1893 — 1966) [Предтеченский 1964: 76 — 85] и блестяще развиты его учеником Ю. М. Лотманом (1922 — 1993) (см., например: [Лотман, 2008]).

<sup>1</sup> [Достоевский, 1934: 206]. При этом, конечно же, и творчество самого Достоевского предоставляет специалисту уникальный историко-культурный материал. См., например: [Твардовской, 2002: 72 — 83].

«Хронотоп как формально-содержательная категория определяет (в значительной мере) и образ человека в литературе; этот образ всегда существенно хронотопичен», — отмечал М. М. Бахтин [Бахтин, 1975: 267]. Важно, что и история, и литература являются ключевыми источниками формирования и хранения социальной памяти. Признано, что «литература сама является «идеальным историком», позиция которого воплощается во взглядах автора, рассказчика-повествователя, главного героя» [Зверев, 2003: 162]. Реальность художественного текста деформируется в зависимости от задач художественной школы или направления, к которому принадлежит его создатель, от особенностей его биографии, круга общения, персональных ответов на социально-политические вызовы, при этом в ткань художественного произведения «вплетены формы социального общения, языковые, изобразительные, звуковые» [Соколов, 2002: 67], а также умонастроения, важные элементы психологии сознания, интересы и потребности людей, уровень понимания ими текущих социальных проблем, равно как и предчувствие грядущих событий. Все это дает возможность выделить в художественном тексте как историческом документе типическое через особенное, зафиксировав при этом характерные черты интересующей нас сферы жизни. Художественная реконструкция социальных реалий, осуществленная в литературных произведениях, не только находит множество параллелей в других исторических источниках, но и может во многом дополнить их<sup>2</sup>. В этой связи обращение к текстам русской классики как к историко-этнографическому источнику мне представляется особенно перспективным (см. например: [Любичанковский, Алешина, 2021: 133 – 138; Почекаев, 1921: 161 – 168; Рябов, Кузнецова, 2023: 103 – 117]).

Представляется важным, что рассматриваемое направление по ряду причин получило в западной науке большее развитие, чем в российской. Это связано не только с соответствующей историко-литературоведческой традицией, но во многом и с успехом книги Э. Саида «Культура и империализм» [Said, 1993]. Саид, представив империализм как *опыт, обладающий важнейшим культурным измерением*, показал на богатом

<sup>2</sup> Подробнее см. коллективную монографию «История России XIX – XX веков: новые источники понимания», опубликованную журналом «Отечественная история» [Отечественная история. 2002. № 1]. См. также: [Миронец, 1976: 125 – 141; Смолякова, 2022: 61 – 71].

материале европейской литературной традиции прежде всего XIX в., что культурная и политическая сферы — одно целое, что великий европейский реалистический роман последовательно осуществлял одну из главных своих задач — внешне неприметно, но твердо и уверенно гарантировал поддержку обществом заморской экспансии. По его мнению, без империи не было бы и европейского романа, каким мы его знаем. Для нас крайне важным представляется также отчетливое понимание Саидом того, что начавшийся в XIX в. спор об империи не завершен до сих пор.

В отечественной исторической литературе рубеж XX — XXI вв. ознаменовался, в частности, развитием ожесточенной полемики о феномене «русского колониализма», застрельщиком которой во многом стал журнал «Ab Imperio: Исследования по новой имперской истории и национализму в постсоветском пространстве» (основан в 2000 г. в Нью-Йорке и Казани, издается на русском и английском языках). Абсолютное большинство авторов журнала и их единомышленников отказывается видеть разницу между принципами, лежащими в основе колониальной экспансии Запада и территориальным ростом Российской империи. Более того, А. Эткинд размышлял уже и о крепостном праве и крестьянской общине как колониальных институтах [Etkind, 2011]. С другой стороны, в России все активнее стали публиковаться работы, которые последовательно отстаивают «неколониальный» статус окраин Российской империи. Так, А. В. Ремнев убедительно доказывает, что, несмотря на многие сложности, «в политике в отношении азиатских окраин доминировал не столько колониальный, сколько территориальный принцип», а империя дистанцировалась от терминов «колония» и «колониализм» вполне осознанно [Ремнев, 2010]. Для нас важно, что внешняя схожесть российского ориенталистского дискурса с европейскими аналогами стала основным предметом исследования многих иностранных, а чуть позднее и российских авторов<sup>3</sup>. В рамках этой статьи среди работ западных авторов

---

<sup>3</sup> С другой стороны, в западной литературе сама Россия в конкретных исторических и политических обстоятельствах сплошь и рядом предстает для «Запада» — «Востоком». Подробнее см.: [Соболев, 2013: 39 — 59]. В статье подробно отражены результаты дискуссии, которая предшествовала началу работы в МАЭ РАН над коллективной научной темой «Российский ориентализм как научное направление и историко-культурное явление». См.: [Резван (ред.), 2019].

я бы отметил монографии Сюзан Лэйтон [Layton, 1995, 2021] и работы Эдиты Бояновской [Bojanowska, 2007; 2018; 2022].

Западные коллеги в целом описывают свои научные интересы как «specialization on empire and nationalism in nineteenth-century Russian literature and intellectual history». Отдавая должное, например, кропотливым и профессиональным разысканиям Бояновской, сложно согласиться с ее выводом о тождественности российской поселенческой политики с «Drang nach Osten» в Германии и освоением Северной Америки переселенцами из Европы [Bojanowska, 2022: 337 — 338, 348]. Слишком уж разнятся исторические результаты экспансии: на современной карте Америки невозможно обнаружить условный «Башкортостан». Цели, тенденции, используемые подходы, равно как и результаты, полученные в ходе проводимых на Западе исследований, нуждаются в самостоятельном и комплексном изучении.

## I

Толчком к написанию этой работы стала радиопередача. Я возвращался поздно вечером домой после встречи с коллегами, посвященной идее комментированного переиздания журнала «Мир ислама» (1912 — 1914). Проект, задуманный как миссионерский по преимуществу, под руководством В. В. Бартольда (1869 — 1930) — несомненно, ключевой фигуры в истории отечественного исламоведения, стал в результате первым российским *научным* журналом, посвященным исламу. Недовольство чиновников быстро привело к его закрытию [Беккин, 2017: 254 — 256]. Включив радио в салоне автомобиля, я неожиданно для себя услышал чтение аудиоверсии романа Льва Толстого «Анна Каренина». Роман читали день за днем, и в этот раз звучала 14-я глава части III:

Дело орошения полей Зарайской губернии<sup>4</sup> было начато предшественником предшественника Алексея Александровича. И действительно, на это дело было потрачено и тратилось очень много денег и совершенно непроизводительно, и все дело это, очевидно, ни к чему не могло привести. Алексей Александрович, вступив в должность, тотчас же понял это и хотел было наложить

<sup>4</sup> Толстой намеренно искажает название этой единицы административно-территориального деления России. Как мы увидим ниже, история с «орошением полей Зарайской губернии» в реальности представляет собой развитие скандала, связанного с башкирскими землями.

руки на это дело; но в первое время, когда он чувствовал себя еще нетвердо, он знал, что это затрагивало слишком много интересов и было неблагоприятно; потом же он, занявшись другими делами, просто забыл про это дело. Оно, как и все дела, шло само собою, по силе инерции. (Много людей кормилось этим делом, в особенности одно очень нравственное и музыкальное семейство: все дочери играли на струнных инструментах. Алексей Александрович знал это семейство и был посаженным отцом у одной из старших дочерей). Поднятие этого дела враждебным министерством было, по мнению Алексея Александровича, нечестно, потому что в каждом министерстве были и не такие дела, которых никто, по известным служебным приличиям, не поднимал. Теперь же, если уже ему бросали эту перчатку, то он смело поднимал ее и требовал назначения особой комиссии для изучения и проверки трудов комиссии орошения полей Зарайской губернии; но зато уже он не давал никакого спуска и тем господам. Он требовал и назначения еще особой комиссии по делу об устройстве инородцев.

Дело об устройстве инородцев было случайно поднято в комитете 2 июня и с энергиею поддерживаемо Алексеем Александровичем как не терпящее отлагательства по плачевному состоянию инородцев. В комитете дело это послужило поводом к пререканию нескольких министерств. Министерство, враждебное Алексею Александровичу, доказывало, что положение инородцев было весьма цветущее и что предполагаемое переустройство может погубить их процветание, а если что есть дурного, то это вытекает только из неисполнения министерством Алексея Александровича предписанных законом мер. Теперь Алексей Александрович намерен был требовать: во-первых, чтобы составлена была новая комиссия, которой поручено бы было исследовать на месте состояние инородцев; во-вторых, если окажется, что положение инородцев действительно таково, каким оно является из имеющихся в руках комитета официальных данных, то чтобы была назначена еще другая, новая ученая комиссия для исследования причин этого безотрадного положения инородцев с точек зрения: а) политической, б) административной, в) экономической, г) этнографической, д) материальной и е) религиозной; в-третьих, чтобы были затребованы от враждебного министерства сведения о тех мерах, которые были в последнее десятилетие приняты этим министерством для предотвращения тех невыгодных условий, в которых ныне находятся инородцы, и, в-четвертых, наконец, чтобы было потребовано от министерства объяснение о том, почему оно, как видно из доставленных в комитет сведений за №№ 17015 и 18308, от 5 декабря 1863 года

и 7 июня 1864, действовало прямо противоположно смыслу коренного и органического закона, т..., ст. 18, и примечание к статье 36. Краска оживления покрыла лицо Алексея Александровича, когда он быстро писал себе конспект этих мыслей. Исписав лист бумаги, он встал, позвонил и передал записочку к правителю канцелярии о доставлении ему нужных справок. Встав и пройдясь по комнате, он опять взглянул на портрет, нахмурился и презрительно улыбнулся. Почитав еще книгу о евгюбических надписях и возобновив интерес к ним, Алексей Александрович в одиннадцать часов пошел спать, и когда он, лежа в постели, вспомнил о событии с женой, оно ему представилось уже совсем не в таком мрачном виде.

Последний раз я перечитывал роман лет сорок назад и немало удивился соотносительности того, что я услышал с темами недавнего обсуждения, которые были в первую очередь связаны с историей мусульманских народов России в XIX веке. Было очевидно, что Толстой обратил внимание на незаурядный факт общественной жизни тех лет, о котором я в принципе ничего не знал. Продолжая слушать текст романа, я все лучше осознал, что, разузнав об этой истории подробнее, я смогу не только лучше понять великий роман, но и открыть для себя одну из страниц напряженной истории страны той поры, связанную с новыми вызовами и неоднозначными реформами в качестве ответа на них.

Я проезжал по набережной Невы мимо здания Филологического факультета и просто не мог не вспомнить, как восьмиклассником бегал сюда на необычайно популярные в ту пору лекции выдающегося историка русской литературы Григория Абрамовича Бялого (1905 – 1987). По абсолютно справедливым словам известного российского литературоведа и психолога проф. М. В. Иванова: «Посещение лекций Бялого неспециалистами приравнивалось ими по духовной значимости к культурному паломничеству — походу в музей, театр, на филармонический концерт. Специалисты же еще и впитывали мощную профессиональную традицию» ([Иванов, 2005: 24]; см. также: [Муратов (ред.), 1996]).

Занимать место в самой большой аудитории Филологического факультета нужно было не меньше чем за час до начала лекции. Необычайно притягательной чертой его лекций было то, что он каждый раз рассказывал новое о том, что все, казалось бы, хорошо знали. Мы интуитивно понимаем, как это работает, когда слушаем исполнение прекрасно известного нам

сочинения в трактовке другого дирижера. Я хорошо помню, что рассказывая об «Анне Карениной», Бялый говорил, в частности, о «вседневности» романа, его энциклопедичности, о том, что по его тексту можно изучать историю страны, разнообразие укладов ее жизни, частный, семейный, общественный быт и нравы этой переходной в жизни страны эпохи. Сложно было не вспомнить и о статьях В. И. Ленина «Лев Толстой как зеркало русской революции» и «Л. Н. Толстой и его эпоха» (они входили обязательным пунктом в программы множества курсов по марксизму-ленинизму, экзамены по которым мне довелось сдавать). Первая из этих статей была написана в 1908 г. по случаю 80-летия Толстого. Ленин рассматривает его тексты как своеобразный исторический источник: «противоречия во взглядах и учениях Толстого не случайность, а выражение тех противоречивых условий, в которые поставлена была русская жизнь последней трети XIX века» [Ленин, 1967: 183; см. также: Плеханов, 1925: 208 – 244].

«Анна Каренина» — один из величайших романов мировой литературы. Множество переводов, десятки экранизаций и театральные постановки привели к тому, что роман оказал и продолжает оказывать огромное влияние на восприятие в мире России и русских. Роман создавался в 1873 – 1877 гг., и в те годы Толстой практически не вел дневников: «Я все написал в “Анне Карениной”, и ничего не осталось»<sup>5</sup>. Все, что выходило из-под пера писателя, было так или иначе прямым откликом на важнейшие события тех лет: «Содержание того, что я писал, мне было так же ново, как и тем, которые читают», — отметил однажды Толстой по другому поводу<sup>6</sup>. В этой связи нет ничего удивительного и в том, что прообразы основных героев романа последовательно выявляются при сопоставлении его текста с событиями тех лет. Толстой замечал при этом:

«Я бы очень сожалел, ежели бы сходство вымышленных имен с действительными могло бы кому-нибудь дать мысль, что я хотел описывать то или другое действительное лицо... Нужно наблюдать много однородных людей, чтобы создать один определенный тип» (цит. по: [Мошин, 1904: 30 – 31]).

Специалисты отмечают, что фактический материал для описания развода Карениных во многом дали события, случившиеся

<sup>5</sup> Письмо А. М. и Т. А. Кузминским от 17.01.1876. См.: [Толстой, 1953: 240].

<sup>6</sup> Письмо В. И. Алексееву от 10. 02. 1890. См.: [Толстой, 1953: 18].



в семье камергера Сергея Михайловича Сухотина (1818 — 1886). В 1868 г. жена последнего смогла добиться развода и вскоре вновь вышла замуж. Толстой знал самого Сухотина, который помогал ему с архивными материалами для «Войны и мира», и был дружен с братом его жены.

Другим и, несомненно, основным прообразом высшего имперского сановника стал граф Петр Александрович Валуев (1814 — 1890)<sup>7</sup>, курляндский губернатор (1853 — 1858), директор 2-го департамента Министерства государственных имуществ (1858 — 1861), министр внутренних дел (1861 — 1868), министр государственных имуществ (1872 — 1879) председатель Комитета министров (1879 — 1881), а также статс-секретарь, член Государственного совета, председатель правления учетно-ссудного банка и общества взаимного поземельного кредита, почетный член Петербургской академии наук, автор нескольких романов, повестей и интереснейших дневников... [Валуев, 1961; Валуев, 2015].

Прототип героя, названного Анной Карениной «злой министерской машиной», был, безусловно, не только личностью незаурядной, но и представлял выдающееся явление в российской политической жизни второй половины XIX в. Я не знаю другого случая, когда прообразом героев романов двух великих писателей был бы один и тот же человек. Женившись в 1836 г. на дочери известного русского поэта П. А. Вяземского, Валуев знакомится с А. С. Пушкиным, который наградил его внешностью и чертами характера (умом, добротой, застенчивостью) Петра Гринёва — главного героя «Капитанской дочки».

Полагают даже, что 1 ноября 1836 г. Валуев присутствовал на вечере у князя П. А. Вяземского, где Пушкин читал только что законченный им роман, и узнал себя в образе главного героя. В 1838 г. Петр Александрович становится членом «Кружка шестнадцати», оппозиционной группы аристократической молодежи, тайные собрания которой посещал М. Ю. Лермонтов. Отменное трудолюбие, прекрасное знание иностранных языков, навыки оратора, умение писать официальные бумаги, искусство лавирования между противоположными течениями, честолюбие и связи позволили Валуеву довольно быстро сделать блестящую карьеру. Валуев считается одним из отцов либеральной земской реформы (1 января 1864 г.), предусматривавшей создание

<sup>7</sup> Так, С. Л. Толстой, сын писателя, отмечал, что «...в Каренине есть черты П. А. Валуева». (См.: [Толстой, 1939: 570]).



Ил. 1. «Ловкий эквилибрист». Карикатура на графа П. А. Валуева  
Сатирический журнал «Искра». 1862. 32. С. 23

системы местного самоуправления. Большой вклад он внес и в появление бесцензурной печати в России (6 апреля 1865 г.). При этом, будучи политиком-реалистом, он принял и консервативные поправки к своим начинаниям, чем вызвал негодование либеральной прессы, хотевшей всего и сразу (ил. 1).

Начав в 1856 г. собственную публицистическую деятельность, в 1860-е гг. он близко сошелся с известным публицистом

М. Н. Катковым. В начале 1870-х гг. П. А. Валуев предложил серию проектов, включавших реорганизацию Министерства финансов и Министерства государственных имуществ, а также создание Министерства сельского хозяйства и торговли. Он возглавил Податную и Сельскохозяйственную комиссии и представил серию программных записок и докладов [Барыкина, 2015: 282 – 295].

В разное время в сферу его должностных обязанностей входили проблемы национально-религиозных отношений. У Валуева был любимый афоризм: «Мы живем не в Московском царстве, а в Российской империи». Многим запомнилась и фраза из его выступления перед Александром III на первом заседании Совета министров, которое было организовано 8 марта 1881 г., через неделю после гибели от рук террористов Александра II (речь шла о создании комиссии представителей при Государственном совете). Уже вполне понимая, что после воцарения нового монарха-консерватора, курс на продолжение реформ обречен, Валуев все-таки высказался в поддержку создания комиссии, сказав в частности: «В пределах необъятной империи, под скипетром, вам Богом врученным, обитают многие племена, из которых каждое имеет неоспоримое право на то, чтобы верховной власти Вашего Величества были известны его нужды»<sup>8</sup>.

Валуева помнят и как человека, занимавшегося проблемами многих тысяч остзейских крестьян, принявших православие [Могилевский, 2022: 60 – 80], как благоприятно настроенного к евреям члена Еврейского комитета, заинтересованного члена Кавказского комитета и автора «Валуевского циркуляра» (1863), внесшего ряд ограничений в использование украинского языка в империи на фоне осмысления первых результатов польского восстания 1863 – 1864 гг. [Таирова-Яковлева, 2013: 55 – 60]. Он был вынужден заниматься и скандальными проблемами, связанными с продажей башкирских земель.

## II

Уже Петр I прозорливо полагал Южное Зауралье воротами в Среднюю Азию<sup>9</sup>, но ключевую роль в закреплении России

<sup>8</sup> Обе цитаты даются по: [Зельдич, 2006: 448].

<sup>9</sup> Процесс присоединения этих территорий к России происходил поэтапно. Основная масса башкир приняла русское подданство в 1554 – 1557 гг.

в этом регионе сыграла Екатерина II. В 1782 г. был учрежден муфтият с местопребыванием в русской крепости Уфа. Через шесть лет здесь же создается Оренбургское магометанское духовное собрание, служители ислама впервые получают официальный статус духовного сословия (по аналогии с православной церковью). Строятся мечети, открываются мусульманские религиозные школы. Татарским мурзам и башкирским старшинам были предоставлены права дворянства (1784), мусульманским купцам были даны льготы в торговле с Туркестаном, Ираном, Индией и Китаем.

Освоение русскими переселенцами этого края началось еще с конца XVI в., при этом имели место разные формы переселенческого движения: военно-правительственная, крестьянская, монастырская, заводская, дворянская. Важно, что башкиры, бывшие автохтонным населением этих территорий, активно и по большей части позитивно взаимодействуя с центральной властью, в ряде случаев открыто противились несправедливостям, организуя бунты и восстания. В эпоху наполеоновских войн 1807 — 1814 гг. прекрасно проявила себя легкая башкирская кавалерия, вооруженные луками всадники которой получили у французов наименование «*Les amours du Nord*» («северные амурь») [Хамматов, 1987; Асфатуллин, 2000]. По инициативе самих башкир в русской армии было создано 28 полков, девять из которых вошли в Париж (ил. 2):

Вы помните, бульвар кипел в Париже так  
 Народа праздными толпами,  
 Когда по нем летал с нагайкою козак,  
 Иль северный Амур с колчаном и стрелами.

Н. К. Батюшков [Батюшков: 183]

В 1832 г. был обнародован закон, которым башкиры признаны были владельцами всех тех земель, «кои ныне им бесспорно принадлежат», и было предписано приступить к отмежеванию переселенцев, пришедших сюда по линии военного и гражданского ведомств и принадлежавших к разным народам и вероисповеданиям. Была разрешена и продажа башкирских земель. Предписывалось при этом, что у башкир-вотчинников в любом случае должно было оставаться от 40 до 60 десятин земли на душу (пришлым крестьянам полагалось 15 десятин). В 1865 г. Оренбургская губерния была разделена на две: Уфимскую и Оренбургскую. В том же году башкиры, имевшие свое



Ил. 2. Венецианов А. Г. «Северные амурь». 1-я четверть XIX века. Терещенев И.И., Венецианов А. Г., Иванов И. А.

Русская карикатура. Отечественная война. Б.и., б.м. 1912. С. 158 (№ 207)

особое начальство, кантонное и юртовое, были подчинены, наравне с крестьянами всех ведомств, общему губернскому управлению.

После отмены в 1861 г. крепостного права переселенческое движение в Южное Приуралье приобрело новое дыхание, и в 1869 г. правительство приступило к реальному массовому отчуждению башкирских земель. Задача была возложена на Министерство государственных имуществ, которое в те годы возглавлял Валуев. Он понимал, что для начала отчуждения надо было закрепить за башкирами земли хотя бы по нормам 1832 г. За необходимыми разъяснениями Валуев обратился к В. К. Луцкому, в обязанности которого входило, в том числе, и наделение землей:

- Вы, господин Луцкий, знаете быт и положение башкир?
- Нет, Ваше высокопревосходительство, не знаю.



Ил. 3. Карта Оренбургской губернии (1897)

Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона в 86 т. Т. 22. Санкт-Петербург, 1897. С. 343

— И я не знаю, но будем составлять для них Положение. У нас на Руси всегда так, кто чего не знает, тот о том и пишет. Только необходимо стараться, чтобы наделение башкир их же землями не породило между ними волнений<sup>10</sup>.

Речь шла о трех миллионах десятин «пустующих» земель (ил. 3), при этом разрешалось продавать лишь казенные, размежеванные земли, но башкир было легко обмануть или сподти, уговорив продать тысячи десятин еще не отчужденных в казну земель по бросовой цене 50 копеек за десятину (мошенничество касалось земель, казне еще не принадлежащих, поэтому министерство Валуева не могло тут нести всю полноту ответственности). В 1876 г. были изданы правила для продажи казенных земель. «Поток ходатайств захлестнул Министерство

<sup>10</sup> Из записок В. К. Луцкого. Цит. по: [Зельдич, 2006: 464].



Ил. 4. Башкиры-бикатинцы Екатеринбургского уезда заключают соглашение с российским промышленником о продаже части своих земель. Конец XIX века  
Государственный архив Свердловской области

государственных имуществ. Получить землю жаждут генералы, богатые вдовы, высокопоставленные петербургские чиновники всех министерств, в том числе и императорского двора, генерал-адъютанты его величества и даже министр внутренних дел Тимашев. На этот парад стяжателей Валуев смотрит с крайним омерзением, себе брать, конечно, ничего не собирается, но отбиться от «хищной стаи» не в состоянии. Утешает себя не очень уместным в данном случае доводом, что «раздача участков разовьет производительные силы края» (Зельдич, 2006: 465).

Было роздано без каких-либо выплат, либо продано по копеечной цене свыше полумиллиона десятин земли. Список получивших казенные земли за бесценок, насчитывал 359 лиц, из них 228 человек представляли Военное министерство и Министерство внутренних дел<sup>11</sup>. Началась открытая спекуляция. Новые хозяева либо закладывали свои земли в банке по цене, превышающей в 10 – 14 раз стоимость покупки, либо продавали в 30 раз дороже (ил. 4).

<sup>11</sup> Уфимское дело 1881 – 1882 гг. [РГИА, фонд 908, дело 372].

15 февраля 1876 г. газета «Оренбургский листок» писала: «Произошло что-то схожее с золотой лихорадкой в Калифорнии, только здесь земельная лихорадка». По правилам, решение по поводу продажи земель «вне душевого надела» должны были принять на деревенском собрании башкир с превышением голосов на 2/3. Но при продаже земель не обращали внимания на абсолютное несогласие башкир. Все это не могло не вызвать волнения. В 1878 г. закон о «свободной» продаже земель, был отменен, но разного рода грабеж не прекратился.

Ф. Д. Нефедов (1838 – 1902), революционер-народоволец, известный писатель, этнограф и журналист<sup>12</sup>, активно работавший в 1876 – 1878 гг. в Поволжье и Южном Приуралье, сочетая этнографические задачи со сбором литературного материала, так писал об увиденном в одном из своих рассказов:

Это было пять лет тому назад, именно в то время, когда последовало распоряжение, которым ограничивалось расхищение башкирских земель, называемое на местном языке «дешевыми покупками», а вслед за этим ограничением началась раздача земельных участков на «льготных условиях». Обширные пространства, представляющие девственные степи и чудные заливные луга или прекрасные лесные дачи, были разбиты на несколько серий, из которых каждая заключала в себе десятки, если не целые сотни тысяч десятин; каждая серия делилась на участки, которые и назначались для раздачи в видах награды и усиления в крае русского элемента. Размеры участков, отводимых чиновникам, обуславливались служебным положением лица и близостью его отношений к заведовавшим отводом: кто имел крупный чин и ближе стоял к заведывателям, тот получал больший кусок и в лучших местах, и наоборот. Справедливость требует, однако, заметить, что каких-нибудь особых утеснений будущие землевладельцы не терпели: лица в больших чинах получали от 5000 деся-

---

<sup>12</sup> Став в 1874 г. членом Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, Нефедов активно путешествует по российским губерниям, регулярно публикуя интересные отчеты о своих поездках. В 1887 г. он был избран членом-корреспондентом Московского археологического общества, по поручению которого в 1887 и 1888 гг. производил раскопки в Оренбургской губернии, Уральской и Тургайской областях. Его новости и рассказы пользовались большой популярностью (в 1900 г. вышло собрание его сочинений в четырех томах). Подробнее см.: [Нефедов 1877: 138 – 162; 1878; 1899, 1899а: 1 – 41; 1899b: 42 – 74; 1894 – 1900].



тин участки, а состоящие в четвертом и пятом классе — от 2 до 3 тыс. и т. д., но меньше 600 десятин, кажется, никто не получал по первой серии... Слышались, правда, жалобы на то, что чиновникам средней руки нарезки отводились в местах и отдаленных, и диких; высказывались также идеальные желания, что не разорило бы казну, если б участочки и покрупнее нарезывались: куда девать землю-то, — ей конца краю не видать?.. Говорилось также, — но это, надо полагать, скорее от вольномыслия, — что лучшие и крупные участки, в которые чудесным образом попали даже корабельные рощи, достались на долю чиновников, в Оренбургском крае не только не служащих, но никогда и не бывавших там, и что многие из мелких чиновников, успевших даже обрасти мохом, служа на одном месте, совсем были обойдены, и т. п. При мне летом успели благополучно покончить с первой серией и, не медля ни мало, приступили ко второй.

— Скажите, что вы будете делать с этою землей? — спрашивал я новых помещиков.

— Теперь станем ловить мужика.

— А потом?

— А потом, как изловим, посадим его на землю, и сиди он хоть до самого дня страшного суда.

— То есть вы эту землю продадите мужикам?

— Э, нет, зачем продавать!... Мы в аренду ее сдадим. Так оно и для мужичка выйдет необременительно: заплатит он с десятины в год всего каких-нибудь рублей пять или шесть, где же ему, в самом деле, взять на выкуп денег? — да и нам не будет обидно: какой ни на есть, а доход с земли постоянный и верный. <...>

Действительно, в том же еще году переселенцев в Оренбургский край нахлынули массы. Во время моих перекочевок, я часто встречал обозы, состоящие из десятков подвод, на которых был навален домашний скarb; тут же сидели женщины, старики и дети, а подле телег шагали мужики и парни... Но чаще попадались мне толпы пешеходов, обносившихся, как говорится, до последней нитки и донельзя усталых, с страшно загорелыми, покрытыми толстыми слоями черной пыли лицами и через силу передвигавших ногами, обутыми в жалкие остатки лаптей. Все имущество этих поселенцев вместилось в одной убогой тележонке, которую еле-еле тащила тоже убогая кляча, до невозможности чалая, с тонкими ногами и не по росту большими, оттопырившимися ушами... По всему виду и той медительности, с какою двигались наши странники по черноземным, но пустынным степям, скорее всего их можно было принять за призраки или тени, чем за живых людей...

— Куда вы, добрые люди, пробираетесь? — опрашиваешь их при встрече.

— Новых земель ищем, — отвечает слабым и едва внятным голосом один из толпы, берясь обеими руками за изношенную и всю порыжевшую шляпу. — Не укажешь ли, кормилец, где по близости... Измаялись, истомились наши душеньки, ходючи с места на место...

— Да чего вы ищите, — говоришь в недоумении, — кругом земля?!

— Да не про нас. У казны, бают, нет земли, а хочешь — бери у купцов или господ.

— Ну, у них берите.

— Не под силу нам: ценой больно нажимают... Притом и опасно...

— Чего?

— Да год-два не тронут, обстроишься ты и хозяйством обзаведешься, а там, глядишь, и велят убираться: либо самому, скажут, земля понадобилась, али она в тяжбе, спорная... Кабы где у казны найти.

И толпа снова удалялась, не зная куда и что ожидает впереди<sup>13</sup>.

В контексте обсуждаемой темы исключительно важным представляется тот факт, что Толстой знал о проблемах, связанных с башкирскими землями и русскими поселенцами на них отнюдь не из газет. Дело в том, что в 1871 и 1878 гг. он, как писал сам, по баснословно низкой цене купил два земельных участка расположенных приблизительно в 140 км к юго-востоку от Самары (ныне — Алексеевский район Самарской области)<sup>14</sup>. Продавцами некогда башкирских земель общей площадью 6522 десятины, что эквивалентно 7141 га., выступили два генерала, получивших их в 1864 г. от императора Александра II в качестве пожалования за безупречную службу. На протяжении длительного времени доходы от этих земель были для Толстого одним из основных источников ликвидных денежных средств.

Между 1870 и 1878 гг., т. е. во время работы над «Анной Карениной», Толстой посещал эти земли шесть раз. Он активно общался с представителями местного кочевого населения

<sup>13</sup> [Нефедов, 1882: 210–232]. Ср.: [Абсалямова, 2008: 337–343].

<sup>14</sup> Подробнее см.: [Wojanowska, 2022: 324–348]. Здесь и ниже мы пользуемся ее материалами, собранными, в том числе, благодаря работе в архивах в Москве, Самаре и Туле. Ср. ее выводы общего характера с: [Ремнев, 2010: 173–175; Татарникова, Чуркин, 2020: 1–9; Резван (ред.), 2019]. Большой фактический материал о связях Толстого с Самарским краем см.: [Мartiновская, 2009].

и именно под влиянием одного из своих новых друзей впервые прочитал Коран. Впечатления от этих поездок нашли свое отражение в том числе и двух его известных философско-нравоучительных рассказах — «Ильяс» (1885) и «Много ли человеку земли нужно?» (1886). (ил. 5)

Опыт, полученный здесь Толстым, сыграл важную роль в радикальном переосмыслении ключевых принципов общественной жизни, особенно в его неприятии частной собственности. В 1883 г. Толстой решил раздать свои земли поселенцам бесплатно. Этому помешала жена писателя, считавшая эти идеи губительными для своих детей. Именно она управляла поместьями и семейными финансами. В результате в 1900 г. эти земли были проданы. Первоначальные инвестиции Толстого в размере 62 тысяч рублей (из которых 42 тысячи — гонорары, связанные с публикацией «Анны Карениной»), выросли почти в семь раз, оставив четверым его детям имущество стоимостью почти в полмиллиона рублей.

Для нас важно, в том числе и то, что Толстой вполне разделял идеи о том, что важнейшей миссией русского крестьянина является заселение огромных незанятых пространств на востоке, что, собственно, и является исторической судьбой России. Эти взгляды нашли свое отражение в том числе и в «Анне Карениной». Они лежали и в основе неоконченного романа Толстого «Декабристы», который писался в 1860 — 1861 гг.

Дело о башкирских землях «аукнулось» Валуеву в 1881 г. Комиссия сенатора М. Е. Ковалевского, созданная для расследования этих злоупотреблений, установила, что сам Валуев был к ним не причастен [Воронов, 2013: 159], но в силу ответственности за действия своих подчиненных 4 октября 1881 г. он получил отставку от должности председателя Комитета министров. Воровская купля-продажа государственных земель нанесла казне серьезные убытки. 29 сентября 1881 г. Валуев направил новому председателю Государственного совета великому князю Михаилу Николаевичу письмо с просьбой об отставке, в котором, в частности, писал: «Вашему высочеству вероятно известно, что по Оренбургскому делу я могу быть в ответе только за недосмотр или частные исполнительские ошибки, потому что я не только не имел никакого участия в льготных приобретениях, но даже отказался [в 1880 году] от всемилостивейшего пожалования»<sup>15</sup>.

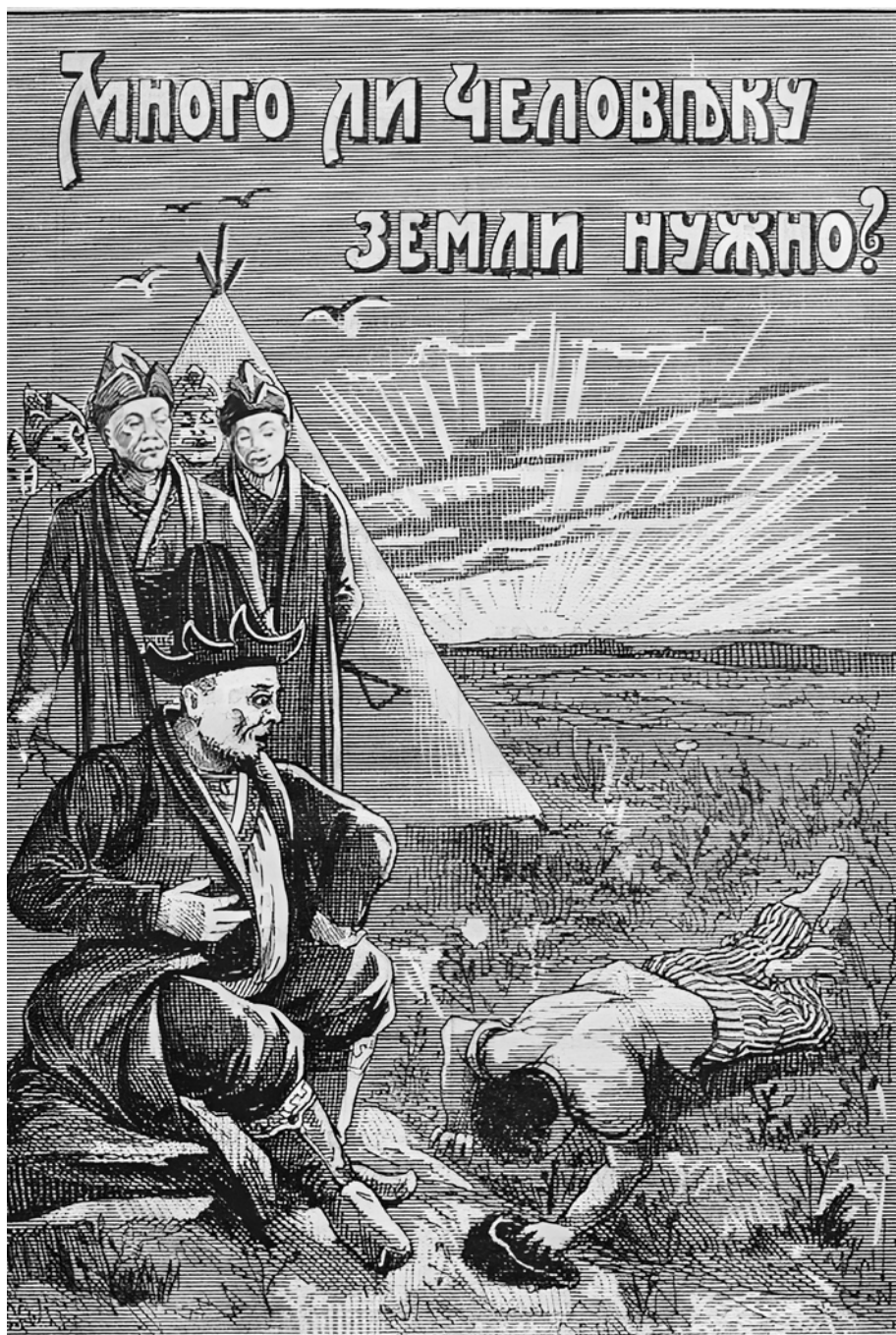
<sup>15</sup> РГИА, фонд 908, дело 372. Цит. по [Зельдич, 2006: 466].

Новый император, отчетливо нелюбивший Валуюва, входившего в «команду реформаторов», созданную его отцом, был все же вынужден признать невероятное по тем временам бескорыстие Валуюва. 6 февраля он был вызван в царскую резиденцию в Гатчину, где «имел продолжительную, благосклонную, исключительно уфимскому делу посвященную аудиенцию. «Вы один с честью вышли из этого дела» [Валуюв, 2015: 144].

После отставки Валуюв смог в полной мере отдать себя литературному творчеству. Результатом стала публикация повестей и романов, посвященных великосветской и дворянско-провинциальной среде. При этом среда великосветская, в которой Валуюв вращался всю жизнь, часто рисуется им в откровенно негативном ключе. Тогда же Валуюв выступает и как автор серии стихотворений философско-религиозного содержания. Любопытно, что некоторые его прозаические произведения религиозного характера, были запрещены цензурой как близкие к протестантизму [Антонов, 1912: 291 – 338].

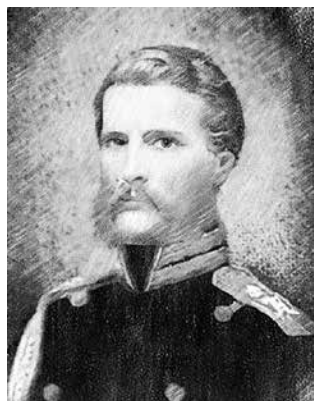
Возвращаясь к параллелям между образом Каренина и судьбой Валуюва, нельзя не отметить, что упомянутая выше Мария Петровна Вяземская (1813 – 1849), первая жена Валуюва, в середине 1840-х гг. открыто состояла в связи с графом А. С. Строгановым (1818 – 1864), за что последний был переведен на Кавказ. Человек веселый и обаятельный, едва ли не богатейший жених империи, он проявил себя храбрым офицером, пережил в 1845 г. на Кавказе серьезную контузию, получил шпагу «За храбрость» и вскоре стал флигель-адъютантом императора Николая I. Строганов являлся одним из основателей Императорского Русского археологического общества и президентом Общества истории и древностей (Одесса). Его значительная нумизматическая коллекция хранится сейчас в Государственном Эрмитаже. (ил. 6 – 8)

Для нас важно, что дело о башкирских землях, сыгравшее поистине судьбоносную роль в судьбе Валуюва, упоминается в тексте романа Толстого еще трижды (всего в главах 14 и 23 части III и в главах 4 и 6 части IV). Складывается впечатление, что во многом типичный для России тех лет многогранный, но прежде всего коррупционный скандал был избран Толстым в качестве основного «фона», определяющего служебную деятельность Каренина. Роман был закончен за три года до того, как «льготные продажи» (эвфемизм, укрепившийся в казенной переписке по этому делу) стали формальной причиной увольнения Валуюва с поста председателя Совета



Ил. 5. Толстой Л. Н. Много ли человеку земли нужно?

М.: Т-во И. Д. Сытина, 1914. (Обложка издания)



Ил. 5.  
Литография на основе  
фотопортрета графа  
П. А. Валуева

Munster A. Galerie de  
portraits de célébrités  
Russes publiée par  
A. Munster. St Petersburg:  
Typographiia i lithographiia  
A. Munstera, 1864. Vol. 1.  
P. 26



Ил. 5.  
Рисунок по акварели  
В. И. Гау «Графиня  
Мария Петровна  
Валуева, урожденная  
Вяземская», 1845 г.



Ил. 5.  
Прорисовка портрета  
А. С. Строганова кисти  
О. Тишина, 1840-е гг.

министров. Получается, что Толстой смог оценить потенциальные опасности развития скандала много точнее, чем это сделал сам Валуев.

### **Из главы 23 части III**

В понедельник было обычное заседание комиссии 2 июня. Алексей Александрович вошел в залу заседания, поздоровался с членами и председателем, как и обыкновенно, и сел на свое место, положив руку на приготовленные пред ним бумаги. В числе этих бумаг лежали ненужные ему справки и набросанный конспект того заявления, которое он намеревался сделать. Впрочем, ему и не нужны были справки. Он помнил все и не считал нужным повторять в своей памяти то, что он скажет. Он знал, что, когда наступит время и когда он увидит пред собой лицо противника, тщетно старающееся придать себе равнодушное выражение, речь его выльется сама собой лучше, чем он мог теперь подготовиться. Он чувствовал, что содержание его речи было так велико, что каждое слово будет иметь значение. Между тем, слушая обычный доклад, он имел самый

невинный, безобидный вид. Никто не думал, глядя на его белые с напухшими жилами руки, так нежно длинными пальцами ощупывавшие оба края лежавшего пред ним листа белой бумаги, и на его с выражением усталости набок склоненную голову, что сейчас из его уст выльются такие речи, которые произведут страшную бурю, заставят членов кричать, перебивая друг друга, и председателя требовать соблюдения порядка. Когда доклад кончился, Алексей Александрович своим тихим тонким голосом объявил, что он имеет сообщить некоторые свои соображения по делу об устройстве инородцев. Внимание обратилось на него. Алексей Александрович откашлялся и, не глядя на своего противника, но избрав, как он это всегда делал при произнесении речей, первое сидевшее перед ним лицо — маленького смиренного старичка, не имевшего никогда никакого мнения в комиссии, начал излагать свои соображения. Когда дело дошло до коренного и органического закона, противник вскочил и начал возражать. Стремов, тоже член комиссии и тоже задетый за живое, стал оправдываться, — и вообще произошло бурное заседание; но Алексей Александрович восторжествовал, и его предложение было принято; были назначены три новые комиссии, и на другой день в известном петербургском кругу только и было речи, что об этом заседании. Успех Алексея Александровича был даже больше, чем он ожидал.

На другое утро, во вторник, Алексей Александрович, проснувшись, с удовольствием вспомнил вчерашнюю победу и не мог не улыбнуться, хотя и желал казаться равнодушным, когда правитель канцелярии, желая польстить ему, сообщил о слухах, дошедших до него, о происшедшем в комиссии.

#### **Из главы 4 части IV**

Чувство гнева на жену, не хотевшую соблюдать приличий и исполнять единственное поставленное ей условие — не принимать у себя своего любовника, не давало ему покоя. Она не исполнила его требования, и он должен наказать ее и привести в исполнение свою угрозу — требовать развода и отнять сына. Он знал все трудности, связанные с этим делом, но он сказал, что сделает это, и теперь он должен исполнить угрозу. Графиня Лидия Ивановна намекала ему, что это был лучший выход из его положения, и в последнее время практика разводов довела это дело до такого усовершенствования, что Алексей Александрович видел возможность преодолеть формальные трудности. Кроме того, беда одна не ходит, и дела об устройстве инородцев и об орошении полей Зарайской губернии навлекли на Алексея Александровича такие

неприятности по службе, что он все это последнее время находился в крайнем раздражении.

### **Из главы 6 части IV**

Алексей Александрович одержал блестящую победу в заседании комиссии семнадцатого августа, но последствия этой победы подрезали его. Новая комиссия для исследования во всех отношениях быта инородцев была составлена и отправлена на место с необычайною, возбуждаемою Алексеем Александровичем быстротою и энергией. Через три месяца был представлен отчет. Быт инородцев был исследован в политическом, административном, экономическом, этнографическом, материальном и религиозном отношениях. На все вопросы были прекрасно изложены ответы, и ответы, не подлежащие сомнению, так как они не были произведением всегда подверженной ошибкам человеческой мысли, но все были произведением служебной деятельности. Ответы все были результатами официальных данных, донесений губернаторов и архиереев, основанных на донесениях уездных начальников и благочинных, основанных, с своей стороны, на донесениях волостных правлений и приходских священников; и потому все эти ответы были несомненны. Все те вопросы о том, например, почему бывают неурожаи, почему жители держатся своих верований и т. п., вопросы, которые без удобства служебной машины не разрешаются и не могут быть разрешены веками, получили ясное, несомненное разрешение. И решение было в пользу мнения Алексея Александровича. Но Стромов, чувствуя себя задетым за живое в последнем заседании, употребил при получении донесений комиссии неожиданную Алексеем Александровичем тактику. Стромов, увлекши за собой некоторых других членов, вдруг перешел на сторону Алексея Александровича и с жаром не только защищал приведение в действие мер, предлагаемых Карениным, но и предлагал другие крайние в том же духе.

Меры эти, усиленные еще против того, что было основною мыслью Алексея Александровича, были приняты, и тогда обнажилась тактика Стромова. Меры эти, доведенные до крайности, вдруг оказались так глупы, что в одно и то же время и государственные люди, и общественное мнение, и умные дамы, и газеты — все обрушилось на эти меры, выражая свое негодование и против самих мер, и против их признанного отца, Алексея Александровича. Стромов же отстранился, делая вид, что он только слепо следовал плану Каренина и теперь сам удивлен и возмущен тем, что сделано. Это подрезало Алексея Александровича. Но, несмотря на падающее



здоровье, несмотря на семейные горести, Алексей Александрович не сдавался. В комиссии произошел раскол. Одни члены со Стремовым во главе оправдывали свою ошибку тем, что они поверили ревизионной, руководимой Алексеем Александровичем комиссии, представившей донесение, и говорили, что донесение этой комиссии есть вздор и только исписанная бумага. Алексей Александрович с партией людей, видевших опасность такого революционного отношения к бумагам, продолжал поддерживать данные, выработанные ревизионною комиссией. Вследствие этого в высших сферах и даже в обществе все спуталось, и, несмотря на то, что всех это крайне интересовало, никто не мог понять, действительно ли бедствуют и погибают инородцы, или процветают. Положение Алексея Александровича вследствие этого и отчасти вследствие павшего на него презрения за неверность его жены стало весьма шатко. И в этом положении Алексей Александрович принял важное решение. Он, к удивлению комиссии, объявил, что он будет просить разрешения самому ехать на место для исследования дела. И, испросив разрешение, Алексей Александрович отправился в дальние губернии. Отъезд Алексея Александровича наделал много шума, тем более что он при самом отъезде официально возвратил при бумаге прогонные деньги, выданные ему на двенадцать лошадей для проезда до места назначения.

Здесь можно вспомнить упомянутое выше редкое по тем временам бескорыстие и деловую чистоплотность Валуева, которые и позволили ему в результате сохранить имя и получить право на почетную отставку.

### III

Размышляя о значимости событий, связанных с разделом башкирских земель, нельзя упускать из виду тот факт, что они имели место в ключевой период среднеазиатских завоеваний империи (1864 — 1868 гг. — покорение Коканда и Бухары; 1873 г. — покорение Хивы; 1875 — 1876 гг. — ликвидация Кокандского ханства). То, что происходило в Оренбурге или Уфе, через пару недель становилось известным в Ташкенте и Самарканде. В этом отношении скандал с башкирскими землями однозначно играл против русских интересов в Туркестане. Здесь в высшей степени знаменательны слова выдающегося политического и общественного деятеля, просветителя и яркого публициста Исмаил-бея Гаспринского (1851 — 1914),

сыгравшего значительную роль в истории российского ислама рубежа XIX — XX вв.: «В видах экономического улучшения края и последовательно привлечения в край русского элемента, сначала проектируется размежевание башкирских земель, затем льготная раздача русским казенных земель в том же крае — и что же? Меры, которые могли иметь основанием добро, вызывают одна — волнения, усмирения и ссылки, другая — расхищение земель, завершившееся довольно громким скандалом их отбирания, но что всего хуже, что больше всего печалит нас, это зловещий шепот, коснувшийся всякого правоверного уха, о том, что в далеких губерниях отнимают земли мусульман и раздают своим помещикам!» [Гаспринский 1993: 97]. Эти слова были опубликованы в одной из ключевых работ Гаспринского, озаглавленной «Россия и Восток» в 1881 г., т. е. спустя три года после публикации романа Толстого и на пике скандалов, связанных с отставками ключевых министров времен Александра II.

Заканчивая этот краткий обзор, нельзя не остановиться и на самом понятии «инородец», которое приобрело в этот период известную «текучесть». В те годы оно обозначало главным образом «искусственно сконструированные сословные группы, созданные в результате взаимодействия империи и местных кочевых и оседлых обществ на укрепленных пограничных линиях преимущественно восточной российской периферии в XVIII — начале XX века» [Бобровников, 2012: 290]. В этом отношении история башкир дает нам серию замечательных примеров. Начатое в 1735 — 1740 гг. строительство Оренбургской пограничной укрепленной линии потребовало организации ее охраны и обслуживания. Так башкиры, изначально представлявшие в законодательном поле группу этническую, получили статус одного из разрядов казачества (т. е. стали группой социальной). Башкиро-мещерякское войско ежегодно направляло на охрану Оренбургской линии 5,5 — 10,5 тысячи человек, что составляло более половины личного состава иррегулярных частей, служивших там. После Кокандских походов 1852 и 1853 гг. Оренбургская линия утратила военно-политическое значение, и в ходе реформ 1861 — 1865 гг. пограничная служба на ней была упразднена [Асфандияров, 2005; Штайнведель, 2004: 473 — 500; Steinwedel, 2016]. Башкиры были «переведены в крестьянство», но сохранили свой этноним. Во многом именно эти изменения статуса и привели к подвижкам законодательства, в ходе которых упомянутые выше хищения стали возможными.

В целом необходимо отметить, что в период национального строительства, попыток одновременной модернизации империи и сохранения в ней сословий инородческий вопрос, безусловно, стал одним из самых запутанных. С одной стороны, существовало имперское законодательство, которое при этом активно менялось. В то же время для представителей различных направлений академической и общественной мысли само понятие «инородцы» воспринималось в отрыве от существующей системы управления, войдя в число индикаторов, разделивших интеллигенцию на несколько лагерей<sup>16</sup>.

Наконец, к началу XX в. аграрный вопрос в Башкирии приобрел такую остроту, что стал одним из центральных в программе башкирского национального движения [Каримов 2007, 44 — 56]. Это ярко проявилось накануне и в ходе обвала империи [Раимов, 1941: 112; Усманов, 1958: 64 — 65], последовавшего после 1917 г. (вспомним статью Ленина «Лев Толстой как зеркало русской революции»). Следует безусловно признать, что запалом к этой ситуации послужил коррупционный беспредел вокруг башкирских земель, вызвавший активный общественный отклик и в завуалированном виде упомянутый в романе Толстого.

Как мы видим, реальная история жизни и деятельности Валуева, исторические факты, лежащие в основе «дела об устройстве инородцев», позволяют не только во многом по-новому взглянуть на образ Каренина в романе, оценить яркую актуальность публикации произведения для современников, но и увидеть возможности, которые открываются при обращении к тексту романа как к историко-этнографическому источнику.

Еще В. О. Ключевский (1841 — 1911), один из ведущих представителей российской либеральной историографии и признанный лидер Московской исторической школы, считая художественное слово отражением через творчество исторического события или явления, оценивал текст как возможность ведения диалога с конкретной эпохой [Смолякова, 2022: 64]. У каждого читателя великого романа Толстого — свой взгляд на его главных героев и на эпоху, основанный в наши дни в первую очередь на множестве экранизаций. Каждый видит и вычитывает в нем

---

<sup>16</sup> В этой связи важно, что понимание термина «инородцы» как обозначения этнических общностей, противопоставленных русскому этносу по преимуществу, представляется некорректным. История и география Российской империи, как и специфика связанного с ней законодательства, не позволяют здесь использовать концепции, возникшие как результат изучения империй Европы (см.: [Панченко, Стафеев: 164 — 174]).

свое. Сегодня для абсолютного большинства именно памятники художественной литературы являются основными источниками сведений конкретно-исторического характера, «особенно о событиях и людях отдаленных эпох и о каждодневной жизни того времени» [Шмидт, 2002: 40]. Тем важнее реконструкция историко-культурных, политических и социальных реалий, лежащих в основе художественных образов. Мы же должны помнить, что вся литература нашей страны *существует единовременно* и что прошлое и настоящее взаимно формируют друг друга. Современные дискуссии по поводу места и роли русской культуры в европейской и мировой культуре напомнят нам об этом еще не раз.

## Литература

1. Абсалямова Ю. А. Численность башкир Восточного Оренбуржья в конце XVIII – XX в. *Этносоциальные процессы во Внутренней Евразии. Материалы международной научно-практической конференции*. Семей (Семипалатинск), 2008. Вып. 9. С. 337 – 343.
2. Антонов Н. Р. *Русские светские богословы и их религиозно-общественное мирозерцание*. СПб.: Тип. М. А. Александрова, 1912.
3. Асфандияров А. З. *Кантонное управление в Башкирии (1798–1865 гг.)*. Уфа: Китап, 2005.
4. Астафуллин С. Т. *Северные амуры в Отечественной войне 1812 года*. Уфа: Полиграфкомбинат, 2000.
5. Барыкина И. Е. Попытка осуществления П. А. Валуевым альтернативной политической программы в начале 1870-х гг. *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2015. № 16(3). С. 282 – 295.
6. Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике. *Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет*. М.: Худ. лит., 1975. С. 234 – 407.
7. Батюшков К. Н. Странствователь и домосед («Объехав свет кругом...»). *Батюшков К. Н. Полное собрание стихотворений*. М.; Л.: Советский писатель, 1964. С. 183.
8. Беккин Р. И. А. Э. Шмидт и М.-б. Хаджетлаше: история одного конфликта вокруг журнала «Мир Ислама». *Гасырлар авазы — Эхо веков*, 2017. № 3(4). С. 254 – 256.
9. Бобровников В. О. Что вышло из проектов создания в России инородцев? (ответ Джону Слокуму из мусульманских окраин империи). *«Понятия о России»: К исторической семантике имперского периода*. Т. II. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 259 – 291.
10. Валуев П. А. *Дневник П. А. Валуева, министра внутренних дел*: в 2 т. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1961.
11. Валуев П. А. *Дневник графа П. А. Валуева 1847–1860, 1866–1884 гг.* Саратов: Оксюморон, 2015.

12. Гаспринский И. *Россия и Восток*. Казань: Татарское книжное издательство, 1993.
13. Достоевский Ф. М. *Письма*. Т. 3. *Письма в 4 томах*. М.; Л.: Academia, 1934.
14. Зверев В. В. Новые подходы к художественной литературе как к историческому источнику. *Вопросы истории*. 2003. № 4. С. 161 — 166.
15. Зельдич Ю. В. *Петр Александрович Валуев и его время: историческое повествование*. М.: Аграф, 2006.
16. Иванов М. В. Благодарность за недосказанное. К 100-летию со дня рождения Григория Абрамовича Бялого. *Санкт-Петербургский университет*. 2005. № 28 — 29.
17. История России XIX — XX веков: новые источники понимания. *Отечественная история*. 2002. № 1.
18. Каримов У. Я. Аграрный вопрос в Башкирии и положение башкирского народа (1900 — 1921). *Вестник Челябинского государственного университета*. 2007. № 18(96). С. 44 — 56.
19. Ленин В. И. Лев Толстой как зеркало русской революции. *Полное собрание сочинений в 55 т.* М.: Издательство политической литературы, 1967. С. 208 — 213.
20. Любичанковский С. В., Алешина С. А. Проблемы реформирования «иногородческого образования» как поле деятельности уездного земства Оренбургской губернии (1913 — 1917 гг.). *Вестник Томского государственного университета*. 2021. № 472. С. 133 — 138
21. Миронец Н. И. Художественная литература как исторический источник (к истории вопроса). *История СССР*. 1976. № 1. С. 125 — 141.
22. Мартиновская А. И. Лев Толстой и Самарский край. Воспоминания письма и статьи. Самара: Самарская государственная академия культуры и искусств, 2009.
23. Мошин А. Н. *Ясная Поляна и Васильевка*. СПб.: Тип. А. Ф. Штольценбурга, 1904.
24. Муратов А. Б. (ред.). *Памяти Григория Абрамовича Бялого: К 90-летию со дня рождения. Научные статьи. Воспоминания*. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1996.
25. Нефедов Ф. Д. Этнографические наблюдения на пути по Волге и ее притокам. *Труды этнографического отдела Имп. О-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Моск. ун-те*. М.: Типолитограф. С. П. Архипова и К., 1877. № 4. С. 138 — 162.
26. Нефедов Ф. Д. *Раскопки курганов в Касимовском уезде*. М.: Тип. М. Н. Лаврова, 1878.
27. Нефедов Ф. Д. В горах и степях Башкирии (из путевых впечатлений и рассказов). Никитин починок. Очерк жизни русских переселенцев. *Русская мысль. Журнал научный, литературный и политический*. 1882. № 2. С. 210 — 232.
28. Нефедов Ф. Д. *Археологические исследования в Южном Приуралье (1887—1888 г.) и в Прикамье (1893—1894 г.)*. М.: Тип. М.Г. Волчанинова, 1899.
29. Нефедов Ф. Д. (1899а). Отчет об археологических исследованиях в Южном Приуралье, произведенных летом 1887 и 1888 гг. *О культуре костромских курганов и особенно о находимых в них украшениях и рели-*

- гиозных символах*. Т. 3 / под ред. Д. Н. Анучина. М.: Тип. Н. Н. Шарапова, 1899. С. 1 – 41.
30. Нефедов Ф. Д. (1899б). Отчет об археологических исследованиях в Прикамье, произведенных летом 1893 и 1894 гг. *О культуре костромских курганов и особенно о находимых в них украшениях и религиозных символах*. Т. 3 / под ред. Д. Н. Анучина. М.: Тип. Н. Н. Шарапова. С. 42 – 74.
  31. Нефедов Ф. Д. *Сочинения Ф. Д. Нефедова в 4 т.* М.: К. Т. Солдатенков, 1894 – 1900.
  32. Панченко А. Б., Стафеев О. Н. Иностранческий вопрос в дискурсах Российской империи: между потребностями государства и представителями общества. *Вестник Томского государственного университета*. 2018. № 436. С. 164 – 174.
  33. Плеханов Г. В. Общественная мысль в изящной литературе. *Сочинения в 24 т.* Т. 21. М.: Институт К. Маркса и Ф. Энгельса, 1925. С. 208 – 244.
  34. Почекаев Р. Ю. Общественная жизнь туркмен Ахалтекинского оазиса в романе В. П. Черванского «Под боевым огнем». *Уральский исторический вестник*. 1921. № 2(7). С. 161 – 168.
  35. Предчетенский А. В. Художественная литература как исторический источник. *Вестник Ленинградского университета*. 1964. № 3(14). С. 76 – 65.
  36. Раимов Р. М. *1905 год в Башкирии*. Дис. ... канд. ист. наук. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1941.
  37. Резван М. Е. (ред.). *Русский ориентализм (наука, искусство, коллекции)*. СПб.: МАЭ РАН, 2019.
  38. Ремнев А. В. Российская власть в Сибири и на Дальнем Востоке: колониализм без министерства колоний — русский «Sonderweg»? *Imperium inter pares: Роль трансферов в истории Российской империи (1700–1917)*. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 173 – 175.
  39. Рябов А. В., Кузнецова Н. В. Российский чиновник о суде и наказании в казахской среде первой половины XIX в. (по повести В. И. Даля «Бикей и Мауляна»). *Кунсткамера*. 2023. № 3 (21). С. 103 – 117.
  40. Соболев В. Г. Историография российского ориентализма: к вопросу о методологии исследования. *Pax Islamica*. 2013. № 2(11). С. 39 – 59.
  41. Соколов А. К. Наука, искусство и социальные реалии минувшего столетия. / История России XIX – XX веков: новые источники понимания. *Отечественная история*. 2002. № 1. С. 60 – 72.
  42. Смолякова В. П. Художественная литература как исторический источник для исследования дореформенной России. *Вестник МГПУ «Исторические науки»*. 2022. № 2(46). С. 61 – 71.
  43. Твардовской В. А. Социальный кадастр пореформенной России в романе «Братья Карамазовы». *Отечественная история*. 2002. № 1. С. 72 – 83.
  44. Татарникова А. И., Чуркин М. К. Аграрная колонизация Западной Сибири и Степного края в общественно-политическом дискурсе второй половины XIX — начала XX в. *Генезис: исторические исследования*. М. 2020. № 1. С. 1 – 9.
  45. Толстой Л. Н. Письмо А. М. и Т. А. Кузминским от 17.01.1876. *Полн. собр. соч. в 90 т.* Т. 62. Письма 1873 – 1879. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953. С. 240.

46. Толстой Л. Н. Письмо В. И. Алексееву от 10.02.1890. *Полн. собр. соч. в 90 т.* Т. 65. Письма, 1890 — 1891 (январь — июнь). М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953.
47. Толстой С. Л. *Об отражении жизни в «Анне Карениной». Из воспоминаний. Литературное наследство.* М.: Издательство АН СССР, 1939. С. 566 — 590.
48. Усманов Х. Ф. *Столыпинская аграрная реформа в Башкирии.* Уфа: Башкирское книжное издательство, 1958.
49. Хамматов Я. Х. «Северные амуры». М.: Советский писатель, 1987.
50. Шмидт С. О. Памятники художественной литературы как источник исторических знаний. *Отечественная история.* 2002. № 1. С. 40 — 49.
51. Штайнведель Ч. Племя, сословие или национальность? *Новая имперская история постсоветского пространства.* Казань: Центр Исследований Национализма и Империи, 2004. С. 473 — 500.
52. Wojanowska E. M. *A World of Empires: The Russian Voyage of the Frigate Pallada.* Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2018.
53. Wojanowska E. M. *Nikolai Gogol: between Ukrainian and Russian nationalism.* Cambridge, Mass.; London: Harvard univ. press, 2007.
54. Wojanowska, E. M. Was Tolstoi a Colonial Landlord? The Dilemmas of Private Property and Settler Colonialism on the Bashkir Steppe. *Slavic Review.* 2022. No. 81(2). P. 324 — 348.
55. Etkind A. *Internal Colonization: Russia's Imperial Experience.* Cambridge: Polity Press, 2011. (Русский авторизованный перевод В. Макарова: А. Эткин, *Внутренняя колонизация. Имперский опыт России.* М.: Новое литературное обозрение, 2013).
56. Layton, S. *Russian Literature and Empire: Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
57. Layton S. *Contested Russian Tourism: Cosmopolitanism, Nation, and Empire in the Nineteenth Century.* Brookline, Massachusetts: Academic Studies Press, 2021.
58. Said E. W. *Culture and imperialism.* New York: Vintage books, 1993.
59. Steinwedel Ch. *Threads of Empire: Loyalty and Tsarist Authority in Bashkiria, 1552—1917.* Bloomington: Indiana University Press, 2016.

## References

1. Absalyamova Yu. A. Chislennost' bashkir Vostochnogo Orenburzhya v konce XVIII — XX vv. [The number of Bashkirs of the Eastern Orenburg region at the end of the XVIII — XX centuries]. *Etnosocialnye processy vo Vnutrennej Evrazii. Materialy mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii.* Semej (Semipalatinsk). 2008. 9. С. 337 — 343. (In Russian).
2. Antonov N. R. *Russkie svetskie bogoslovy i ih religiozno-obschestvennoe mirosozerczanie* [Russian Secular Theologians and Their Religious and Social Worldview]. St Petersburg: Tipografiia M. A. Aleksandrova, 1912. (In Russian).
3. Asfandiyarov A. Z. *Kantonnoe upravlenie v Bashkirii (1798—1865 gg.)* [Cantonal Administration in Bashkiria (1798—1865)]. Ufa: Kitap, 2005. (In Russian).

4. Asfatullin S. T. “*Severnye amury*” v *Otechestvennoj vojne 1812 goda* [“*Les amours du Nord*” in the *Patriotic War of 1812*]. Ufa: Poligrafkombinat, 2000. (In Russian).
5. Bakhtin M. M. *Formy vremeni i hronotopa v romane. Ocherki po istoricheskoy poetike* [The forms of time and chronotope in the novel. Essays on historical poetics]. *Bakhtin M. M. Voprosy literatury i estetiki*. Moscow: Hudozhestvennaia liteteratura, 1975. P. 234 – 407. (In Russian).
6. Barykina I. E. Popytka osushhestvleniya P. A. Valuevym alternativnoj politicheskoy programmy v nachale 1870-x gg. [“An attempt by P. A. Valuev to implement an alternative political program in the early 1870s]. *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii*. 2015. 16(3). P. 282 – 295. (In Russian).
7. Batyushkov K. N. Stranstvovatel’ i domosed (‘Ob'exav svet krugom...’) [“The wanderer and the stay-at-home (‘Having travelled around the world...’)”]. *Batyushkov K. N. Polnoe sobranie stihotvorenij*. Moscow; Leningrad: Sovetskij pisatel', 1964. (In Russian).
8. Bekkin R. I. A. E. Shmidt i M. B. Hadzhetlashe: istoriya odnogo konflikta vokrug zhurnala ‘Mir Islama’ [A. E. Schmidt and M. B. Hadjetlaché: the history of a controversy surrounding ‘Mir Islama’ journal]. *Gasyrlar avazy — Eho vekov*. 2017. 3 (4). P. 254 – 256. (In Russian).
9. Bobrovnikov V. O. Chto vyshlo iz proektov sozdaniya v Rossii inorodsev? (Otvét Dzhonu Slokumu iz musul'manskikh okrain imperii) [What has come of the projects to create ‘aliens’ in Russia? (A response to John Slocum from the Muslim fringes of the Empire)]. *Ponyatiya o Rossii: K istoricheskoy semantike impereskogo perioda*, 2012. Vol. 2. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. P. 259 – 291. (In Russian).
10. Bojanowska E. M. *Nikolai Gogol: Between Ukrainian and Russian Nationalism*. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 2007.
11. Bojanowska E. M. *A World of Empires: The Russian Voyage of the Frigate Pallada*, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2018.
12. Bojanowska E. M. Was Tolstoi a colonial landlord? The dilemmas of private property and settler colonialism on the Bashkir steppe. *Slavic Review*. 2022. 81 (2). P. 324 – 348.
13. Dostoevskiy F. M. Pis'ma [Letters]. *Pisma v 3 tomakh*. Vol. 3. Moscow; Leningrad: Academia, 1934. (In Russian).
14. Etkind A. *Internal Colonization: Russia’s Imperial Experience*. Cambridge: Polity Press, 2013.
15. Gasprinskiy I. Rossiya i Vostok [Russia and the East]. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1993. (In Russian).
16. *Istoriya Rossii XIX — XX vekov: novie istochniki ponimaniya. Otechestvennaya istoriya*. 2002. 1.
17. Ivanov M. V. Blagodarnost' za nedoskazannoe. K 100-letiyu so dnya rozhdeniya Grigoriya Abramovicha Byalogo [Thanks for the unsaid. On the 100th anniversary of the birth of Grigory Abramovich Byaly]. *Sankt-Peterburgskij universitet*. 2005. 28 – 29. P. 12 – 21. (In Russian).
18. Karimov U. Ya. Agrarnyj vopros v Bashkirii i polozhenie bashkirskogo naroda (1900 – 1921) [The agrarian question in Bashkiria and the situation of the



- Bashkir people (1900 – 1921)]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2007. 18 (96). P. 44 – 56. (In Russian).
19. Khammatov Ya. *Severnye amury [Les amours du Nord]*. Moscow: Sovetskij pisatel, 1987. (In Russian).
  20. Layton S. *Russian Literature and Empire: Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
  21. Layton S. *Contested Russian Tourism: Cosmopolitanism, Nation, and Empire in the Nineteenth Century*. Brookline, Massachusetts: Academic Studies Press, 2021.
  22. Lenin V. I. Lev Tolstoj kak zerkalo russkoj revolyucii [Leo Tolstoy as a mirror of the Russian Revolution]. *Polnoe sobranie sochinenij v 55 tomakh*. Vol. 17. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1967. P. 208 – 213. (In Russian).
  23. Lyubichankovskiy S. V., Aleshina S. A. Problemy reformirovaniya 'inorodcheskogo obrazovaniya»' kak pole deyatel'nosti uyezdnogo zemstva Orenburgskoj gubernii (1913 – 1917 gg.). [Problems of Reforming 'Foreign Education' as a field of activities of the uyezd zemstvo of Orenburg province (1913 – 1917)]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2021. 472. P. 133 – 138. (In Russian).
  24. Martinovskaia A. I. *Lev Tolstoj i Samarskii kraj: Vospominaniia, pisma i stat'i [Leo Tolstoy and the Samara Region: Memoirs, Letters, Articles]*. Samara: Samarskaya gosudarstvennaya akademiya kultury i iskusstv, 2009. (In Russian).
  25. Mironets N. I. Hudozhestvennaia literatura kak istoricheskii istochnik (k istoriografii voprosa) [Fiction as a historical source (to the historiography of the question)]. *Istoriia SSSR*. 2009. 1. P. 125 – 141. (In Russian).
  26. Moshin A. N. *Yasnaya Polyana i Vasilevka [Yasnaya Polyana and Vasilevka]*. St Petersburg: Tipografiia A. F. Shtolcenburga, 1904. (In Russian).
  27. Muratov A. B. (ed.). *Pamyati Grigoriya Abramovicha Byalogo: K 90-letiyu so dnya rozhdeniya. Nauchnye stati'i. Vospominaniya [In memory of Grigory Abramovich Byaly: On the 90th Anniversary of His Birth. Scientific Articles. Memories]*. St Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta: 1996. (In Russian).
  28. Nefedov F. D. Etnograficheskie nablyudeniya na puti po Volge i ee pritokam [Ethnographic observations on the way along the Volga and its tributaries]. *Trudy etnograficheskogo otdela Imperatorskogo Obshchestva lyubitelej estestvoznaniya, antropologii i etnografii pri Moskovskom universitetete*. Moscow: Tipolitografiia S. P. Arkhipova, 1877. 4. P. 138 – 162. (In Russian).
  29. Nefedov F. D. *Raskopki kurganov v Kasimovskom uезде [Excavation of mounds in Kasimov district]*. Moscow: Tipografiia M. N. Lavrova, 1878. (In Russian).
  30. Nefedov F. D. V gorah i stepyakh Bashkirii (iz putevykh vpechatlenij i rasskazov). Nikitin pochinok. Ocherk zhizni russkikh pereselencev [In the mountains and steppes of Bashkiria (from travel impressions and stories). Nikita's household. An essay on the life of Russian settlers]. *Russkaya mysl'. Zhurnal nauchnyj, literaturnyj i politicheskij*. 2. Moscow: Tipografiia I. N. Kushnereva, 1882. P. 210 – 232. (In Russian).
  31. Nefedov F. D. *Sochineniya F. D. Nefedova [The Writings of F. D. Nefedov]*. 1 – 4, Moscow: K. T. Soldatenkov, 1894 – 1900. (In Russian).

32. Nefedov F. D. *Arheologicheskie issledovaniya v Yuzhnom Priural'e (1887–1888 g.) i v Prikam'e (1893–1894 g.)* [Archaeological Research in the Southern Ural (1887–1888) and in the Kama Region (1893–1894)]. Moscow: Tipografiia M. G. Volchaninova, 1899.
33. Nefedov F. D. Otchet ob arheologicheskikh issledovaniyakh v Yuzhnom Priural'e, proizvedennykh letom 1887 i 1888 gg. [Report on archaeological research in the Southern Urals, carried out in the summer of 1887 and 1888]. *O kul'ture kostromskikh kurganov i osobenno o nahodimyykh v nih ukrasheniyah i religioznykh simvolakh*. 3, Moscow: Tipografiia N. N. Sharapova, 1899. P. 1 – 41. (In Russian).
34. Nefedov F. D. Otchet ob arheologicheskikh issledovaniyakh v Prikam'e, proizvedennykh letom 1893 i 1894 gg. [Report on archaeological research in the Kama region, carried out in the summer of 1893 and 1894]. *O kul'ture kostromskikh kurganov i osobenno o nahodimyykh v nih ukrasheniyah i religioznykh simvolakh*. 3. Moscow: Tipografiia N. N. Sharapova, 1899. P. 42 – 74. (In Russian).
35. Panchenko A. B., Stafeyev O. N. Inorodcheskiy vopros v diskursakh Rossijskoj imperii: mezhdru potrebnostyami gosudarstva i predstavitel'yami obshchestva [The inorodtsy question in the discourses of the Russian Empire: between the needs of the state and representatives of society]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2018. 436. P. 164 – 174. (In Russian).
36. Plekhanov G. V. Obschestvennaya mysl' v izyashhnoj literature [Social thought in fine literature]. *Sochineniya v 24 tomakh*. Vol. 21. Moscow: Institut K. Marksa i F. Engelsa, 1925. P. 208 – 244. (In Russian).
37. Pochekaev R. Yu. Obschestvennaya zhizn' turkmen Akhaltekinskogo oazisa v romane V. P. Cherevanskogo 'Pod boevym ognem' [The lifestyle of the Akhal-teke oasis Turkmens in the novel of V. P. Cherevansky "Under the Battle Fire"]. *Uralskiy etnograficheskij vestnik*. 2 (7). 2021. P. 161 – 168. (In Russian).
38. Predtechenskij A. V. Hudozhestvennaya literatura kak istoricheskii istochnik [Fiction as a historical source]. *Vestnik Leningradskogo universiteta. Seriya istorii, iazyka i literatury*. 1964. 3(14). P. 76 – 85. (In Russian).
39. Raimov R. M. *1905 god v Bashkirii* [1905 in Bashkiria]. PhD dissertation. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1941. (In Russian).
40. Remnev A. V. Rossijskaya vlast' v Sibiri i na Dal'nem Vostoke: kolonializm bez ministerstva kolonij — russkiy 'Sonderweg'? [The Russian rule in Siberia and the Far East: colonialism without the Ministry of Colonies — Russian 'Sonderweg'?] *Imperium inter pares: Rol' transferov v istorii Rossijskoj imperii (1700–1917)*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2010. P. 173 – 175. (In Russian).
41. Rezvan, M. E. (ed.). *Russkiy orientalizm (nauka, iskusstvo, kollekcii)* [Russian Orientalism (Science, Art, Collections)]. St Petersburg: MAE RAS, 2019. (In Russian).
42. Ryabov A. V., Kuznetsova N. V. Rossijskiy chinovnik o sude i nakazanii v kazakhskoj srede pervoj poloviny 19 v. (po povesti V. I. Dalya 'Bikej i Maulyana') [A Russian official about the trial and punishment in the Kazakh environment of the first half of the 19th century (based on the story by V. I. Dahl 'Bikey and Maulana')]. *Kunstkamera*. 2023. 3 (21). P. 103 – 117. (In Russian).
43. Said E. W. *Culture and imperialism*. New York: Vintage books, 1993.

44. Shmidt S. O. Pamiatniki hudozhestvennoi literatury kak istochnik istoricheskikh znaniy [Monuments of fiction as a source of historical knowledge]. *Otechestvennaya istoriya*. 2002. 1. P. 40 — 49. (In Russian).
45. Smolyakova V. P. Hudozhestvennaya literatura kak istoricheskij istochnik dlya issledovaniya doreformennoj Rossi [Fiction as a historical source for the study of Pre-Reform Russia]. *Vestnik MGPU (Istoricheskie nauki)*. 2022. 2 (46). P. 61 — 71. (In Russian).
46. Sobolev V. G. Istoriografiya rossijskogo orientalizma: k voprosu o metodologii issledovaniya [The historiography of Russian orientalism: an issue of research methodology]. *Pax Islamica*. 2013. № 2(11). С. 39 — 59. (In Russian).
47. Sokolov A. K. Nauka, iskusstvo i socialnye realii minuvshogo stoletiya [Science, art and social realities of the last century]. *Otechestvennaya istoriya*. 2002. 1. P. 60 — 72. (In Russian).
48. Steinwedel Ch. Plemya, soslovie ili nacionalnost? [Tribe, social estate or nationality?], *Novaya imperskaya istoriya postsovetskogo prostranstva*. Kazan: Centr issledovaniy nacionalizma i imperii, 2004. P. 473 — 500. (In Russian).
49. Steinwedel, Ch. *Threads of Empire: Loyalty and Tsarist Authority in Bashkiria, 1552–1917*. Bloomington: Indiana University Press, 2016.
50. Tatarnikova A. I., Churkin M. K. Agrarnaya kolonizaciya Zapadnoj Sibiri i Stepnogo kraja v obshhestvenno-politicheskom diskurse vtoroj poloviny 19 — nachala 20 vv. [The agrarian colonization of Western Siberia and the Steppe Region in the socio-political discourse of the second half of the 19th — early 20th centuries]. *Genesis: istoricheskie issledovaniya*. 2020. 1. P. 1 — 9. (In Russian).
51. Tolstoy L. N. Pis'mo A. M. i T. A. Kuzminckim ot 17.01.1876 [Letter to A. M. and T. A. Kuzminsky dated 17.01.1876]. *Polnoe sobranie sochineniy v 90 tomakh*. Vol. 62. *Pisma 1873–1879*. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literatury, 1953. (In Russian).
52. Tolstoy L. N. (1953 a) Pis'mo V. I. Alekseevu ot 10.02.1890 [Letter to V. I. Alekseev dated 10.02.1890]. *Polnoe sobranie sochineniy*. Vol. 65. *Pis'ma, 1890–1891 (yanvar'–iyun')*. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literatury, 1953. (In Russian).
53. Tolstoy S. L. Iz vospominaniy S. L. Tolstogo [From the memoirs of S. L. Tolstoy]. *Literaturnoe nasledstvo*. 37/38. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR, 1939. P. 566 — 590. (In Russian).
54. Tvardovskoj V. A. Socialnyj kadastr poreformennoj Rossii v romane 'Bratya Karamazovy' [The social cadastre of post-Reform Russia in the novel 'The Karamazov Brothers']. *Otechestvennaya istoriya*. 2002. 1. P. 72 — 83. (In Russian).
55. Usmanov Kh. F. *Stolypinskaya agrarnaya reforma v Bashkirii [Stolypin agrarian reform in Bashkiria]*. Ufa: Bashkniigoizdat, 1958. (In Russian).
56. Valuev P. A. *Dnevnik P. A. Valueva ministra vnutrennih del [The Diary of P. A. Valuev, Minister of Internal Affairs]*. 1 — 2. Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1961. (In Russian).
57. Valuev P. A. *Dnevnik grafa P. A. Valueva 1847–1860, 1866–1884 gg. [The Diary of Count P. A. Valuev, 1847–1860, 1866–1884]*. Saratov: Oksyumoron, 2015. (In Russian).

58. Zeldich Yu. V. *Petr Aleksandrovich Valuev i ego vremya: istoricheskoe povestvovanie* [Peter Alexandrovich Valuev and His Time: a Historical Narration]. Moscow: Agraf, 2006. (In Russian).
59. Zverev V. V. *Novye podhody k hudozhestvennoi literature kak istoricheskomu istochniku* [New approaches to fiction as a historical source]. *Voprosy istorii*. 2003. 4. P. 161 – 166. (In Russian).

### Информация об авторе

**Ефим Анатольевич Резван** — доктор ист. наук, профессор, руководитель Международного центра исламских исследований МАЭ РАН, Главный редактор международного научного журнала «Manuscripta Orientalia», Санкт-Петербург.

Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3.

E-mail: efim.rezvan@mail.ru

### Author's Information

**Efim A. Rezvan** — Dr Habil in History, Professor, Head of the International Center for Islamic Studies, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera), Russian Academy of Sciences; Editor-in-Chief, *Manuscripta Orientalia: International Journal for Oriental Manuscripts Research*, St Petersburg, Russia.

3 University Emb., 199034, St Petersburg, Russia

E-mail: efim.rezvan@mail.ru





*В. А. Розов*

*(Восточный факультет СПбГУ,  
Санкт-Петербург, Россия)*

## **Доклад К. В. Оде-Васильевой о состоянии школьного дела в Палестине на 1928 г. из Архива востоковедов ИВР РАН**

**Аннотация.** Статья представляет собой публикацию текста доклада К. В. Оде-Васильевой (1892 – 1965) о школьном деле в Палестине, прочитанного 20 декабря 1928 года на общем собрании Российского Палестинского общества (РПО). Стенограмма текста доклада, занимающая четыре машинописные страницы, хранится в Архиве востоковедов ИВР РАН в папке с протоколами общих собраний РПО. К. В. Оде-Васильева, получившая образование в учительской семинарии Императорского Православного Палестинского Общества (ИППО), была не понаслышке знакома со школьным делом в Палестине до Первой мировой войны, что позволило ей оценить произошедшие за время ее отсутствия в регионе изменения. В докладе описываются система школьного образования для арабского населения Палестины; дается классификация существующих в регионе школ, приводятся данные об их количестве. Помимо этого, дается характеристика иностранных школ в Палестине, а также описывается отношение арабского населения к создаваемой сионистскими организациями системе образовательных учреждений для евреев, оценивается вклад конфессиональных общин в организацию школьного дела. Несмотря на оживленную дискуссию и благожелательную резолюцию, текст доклада так и не был расширен и доработан до формата печатной

публикации в силу сложностей, с которыми сталкивалось РПО в обозначенный период. Тем не менее он представляет значительный интерес для широкого круга исследователей, занимающимися изучением новейшего периода истории Палестины, вопросами истории ИППО/ РПО, а также наследием отечественного востоковедения. (Библиогр. 15 назв.)

**Ключевые слова:** К. В. Оде-Васильева, ИППО, РПО, Палестина, школьное образование.

УДК 94

*Vladimir A. Rozov*

*(Faculty of African and Asian Studies, St Petersburg University, St Petersburg, Russia)*

**Paper by Klavdia (Kulthum) Ode-Vasilieva on the school system in Palestine in 1928, from the Archive of Orientalists of the Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences, St Petersburg**

**Summary.** The article contains publication of the report by Klavdia (Kulthum) Ode-Vasilieva (1892 – 1965) about school system in Palestine. It was presented on December 20, 1928, at the general meeting of the Russian Palestine Society. The transcript of the report, four typewritten pages, is stored in the Archive of Orientalists of the Institute of Oriental Manuscripts (Russian Academy of Sciences) in St Petersburg in the folder with the protocols of general meetings of the Society. Klavdia (Kulthum) Ode-Vasilieva, who was educated at the teachers' seminary of the Imperial Orthodox Palestine Society, had first-hand knowledge of schooling in Palestine before the First World War. This experience allowed her to evaluate the changes that had occurred during her absence from the region. The report describes the school system for the Arab population of Palestine; a classification of schools and their number in the region is provided. Besides, the report describes foreign schools in Palestine, the attitude of the Arab population to the system of educational institutions for Jews created by Zionist organizations, as well as the contribution of religious communities to the organization of school affairs. Despite a vivid discussion and a favorable resolution, the text of the report was never developed into a printed publication due to the difficulties faced by the Society during the period in question. Nevertheless, it is of significant interest to a wide range of scholars involved in the study of the modern period of Palestine history, Imperial Orthodox Palestine Society / Russian Palestine Society, as well as the heritage of Russian academia. (Refs 15.)

**Keywords:** Klavdia (Kulthum) Ode-Vasilieva, Imperial Orthodox Palestine Society, Russian Palestine Society, Palestine, School Education.

## Введение

Личное свидетельство всегда представляет большой интерес для историка. Особенно это актуально в том случае, когда очевидец является профессионалом в области, о которой он оставляет воспоминания, давая экспертную оценку увиденному. Такому свидетельству и посвящена данная статья: она воскрешает из архивной пыли впечатление Клавдии (Кульсум) Оде-Васильевой, выпускницы Русской учительской семинарии для девочек в Бейт-Джале, работавшей в училище Российского Императорского Палестинского Общества до начала Первой мировой войны, а затем оставшейся в России навсегда. В 1928 году она ненадолго посетила Палестину, а по возвращении выступила с докладом на заседании Русского Палестинского Общества.

В своем выступлении она осветила изменения, произошедшие в системе школьного образования Палестины за полтора десятилетия после падения Османской империи. Ее наблюдения и оценки особенно ценны, поскольку она была не только профессиональным педагогом и этнической палестинкой, но также находилась в сфере русской культуры и не понаслышке была знакома как с имперской системой образования в России, так и с советскими образовательными реформами. Это обстоятельство делает ее взгляд на школьную систему для арабского населения Палестины широким и наделенным значительной степенью профессиональной глубины.

## Императорское Православное Палестинское Общество и его школы

Русские школы в Палестине и Леванте находились под надзором и пользовались финансовой поддержкой Императорского Православного Палестинского общества. Идея создания Общества принадлежит первому руководителю Русской духовной миссии в Иерусалиме архимандриту Порфирию (Успенскому) (1804 — 1885). В конце 1860-х годов в письмах из Иерусалима архимандрит Антонин (Капустин) (1817 — 1894) уже публично пропагандировал эту идею. Православное Палестинское общество было основано в 1882 году по инициативе российского государственного и политического деятеля Василия Николаевича Хитрово (1834 — 1903), который стал его первым главным секретарем. Члены правящей семьи и сам император Александр III поддержали его начинание. Первым председа-

телем Общества стал Великий князь Сергей Александрович (1857 – 1905). В 1889 году Обществу было присвоено звание «Императорское» с полным названием «Императорское Православное Палестинское общество».

В соответствии с Уставом Общества его основные функции были определены следующим образом: «а) собирать, разрабатывать и распространять в России сведения о Святых местах Востока; б) оказывать пособие православным паломникам этих мест и в) учреждать школы, больницы и странноприимные дома, а также оказывать материальное пособие местным жителям, церквям, монастырям и духовенству» (Цит. по: [Грушевой, 2012: 485]).

Основная задача Общества заключалась в поддержке православных паломников из России в Палестину. Это было нелегкое дело, поскольку большинство русских паломников были выходцами из низших слоев общества и не владели иностранными языками. Отношения с османской администрацией также создавали сложности для верующих. Поэтому с самого начала своей деятельности Общество способствовало облегчению паломничества. Общество было намерено помогать православным паломникам, посещающим Святые места Востока, путем создания общежитий для них, больниц, издания путеводителей, организации паломничеств с целями сокращения транспортных расходов.

Эти цели достигались разными способами. Например, с 1883 года Общество создает специальные паломнические карты, позволяющие значительно сократить расходы на поездку на Святую Землю. Паломнические билеты продавались уполномоченными представителями Общества в различных регионах Российской империи. Эти документы были действительны в течение года со дня выдачи и давали право останавливаться по маршруту на железнодорожных узлах по специальным талонам. Компания заключила соглашение с «Русской паровой и торговой компанией» о специальных тарифах [Грушевой, 2012: 486]. Эти усилия принесли свои плоды, и к концу XIX века число паломников, желающих посетить Святую Землю, достигло около 9 тысяч человек в год, из них более 4000 приезжали в Палестину на празднование Пасхи. В 1907 году на Пасху Иерусалим посетило рекордное количество паломников — 6410 человек [Лисовой, 2000: 387].

Еще одним способом облегчить положение паломников было учреждение больниц, которые помогали также и местному населению. Палестинский комитет учредил первую русскую больницу в Иерусалиме в 1863 году. После основания Общества он



стремился открыть как можно больше медицинских учреждений: амбулаторий в Вифлееме (1896), Дамаске (с 1896 года), Хомсе (с 1904 года). Местное население охотно пользовалось бесплатной медицинской помощью и лекарствами, предоставляемыми Обществом. Так, в 1906 году в его амбулаторных клиниках было зарегистрировано 126 827 посещений [Горелова, Афанасьева, 2012: 53].

Общество вскоре стало главным проводником российской «мягкой силы» на Ближнем Востоке, а основным рычагом этой деятельности стало образование. Первая школа была открыта в Палестине в год основания Общества, в 1882 году. Во избежание конфликтов с Иерусалимским патриархатом и сопротивления греческой иерархии из-за стремления создать собственную школьную систему, было решено основывать новые школы не в Иудее, а в Галилее [Грушевой, 2015: 64]. В 1882 году была открыта мужская школа в ал-Муджайдиле (ныне Мигдал ха-Эмек), позже школы появились в Кафр-Ясифе, Рамалле и ал-Шаджаре (ныне Илания). Число школ быстро росло, поэтому общество готовило педагогические кадры из местного населения: были открыты две учительские семинарии, мужская в Назарете и женская в Бейт-Джале. Сеть русских школ в регионе росла быстро, а фирман султана Абдул-Хамида II от 1 мая 1902 года придал школам Общества в Сирии и Палестине статус российских государственных учреждений, то есть они были уравниены в правах со школами других государств региона. При этом пика своего развития распространение школ ИППО достигает между 1907 и 1914 годами «когда количество школ, незначительно меняясь из года в год, было равно примерно сотне, а общее количество учащихся во всех школах насчитывало примерно 11 000 человек» [Грушевой, 2015: 69].

Две упомянутые учительские семинарии (мужская в Назарете и женская в Бейт-Джале) представляют особый интерес, поскольку они давали большую часть кадров для русских школ, а также давали возможность своим выпускам поступить в высшее учебное заведение. В Назаретской семинарии и занятия, и распорядок дня были построены по особым правилам, четко определявшим обязанности учеников по отношению к учителям, товарищам и обслуживающему персоналу. Студентов семинарии должны были воспитывать в любви к православной вере и уважении к установлениям церкви. Религиозные дисциплины, литургические правила и церковная история занимали важное место в учебной программе как в Назарете, так и в Бейт-Джале. Распорядок дня в семинариях был строго

организован — буквально по часам, так что без внимания преподавателей не оставался ни один студент и ни одна студентка [Грушевой, 2021: 133].

### **Кульсум (Клавдия) Оде-Васильева, ее жизненный путь и наследие**

Одной из этих арабских студенток была девочка из палестинской православной семьи. Ее звали Кульсум Оде, и она была пятой дочерью в семье, где не было мальчиков. Много лет спустя она вспоминала, что часто слышала от своей строгой матери: «И кто женится на тебе, чернушка, всю жизнь останешься в прислугах у своей будущей невестки», — и это была не пустая угроза. В те годы, если девушка не выходила замуж, она оставалась в семье в качестве прислуги, так как, по воспоминаниям Оде-Васильевой, палестинская женщина в те годы могла реализовать себя лишь в области домашних дел и лишь в редких случаях — в общественной сфере, преимущественно на преподавательской ниве [Оде-Васильева, 1965: 172]. Оде-Васильева вспоминала:

Я училась в женской двухклассной школе в Назарете. Она считалась образцовой. К тому времени уже окончил курс первый выпуск из бейт-джальской учительской семинарии. Эти учительницы были знакомы с педагогикой и методиками преподавания, были энтузиастками своего дела. Старшей учительницей была ливанка, хорошо знавшая арабский язык, она получила образование в Бейруте и была приглашена Палестинским обществом для преподавания в Назарет. Мне посчастливилось учиться у такого прекрасного коллектива педагогов. При школе был детский сад. Прием в сад был не ограничен, а в нем работала всего одна учительница. Лишь впоследствии я поняла, какой у нее был адский труд. Детей 3 — 5 лет было больше 40, надо было за всеми последить, всех занять. Половина этих детей обычно засыпала на циновках... Но будучи маленькой, я ей завидовала. Как мне хотелось быть на ее месте! Она зарабатывала, а для меня этим было все сказано. Бывают же в жизни стечения обстоятельств! В нашей школе заведующая детским садом была кривая, у младшей учительницы все лицо было покрыто прыщами, а старшая — ливанка — была хромой. Глядя на них, я постоянно слышала слова матери, что я некрасивая, что меня замуж никто не возьмет, и я решила во что бы то ни стало учиться и быть учительницей, как и они. Мне надо было учиться и учиться, чтобы попасть в учительскую семинарию. [Оде-Васильева, 1965: 173]

Мечта девочки осуществилась: после окончания обучения в двухклассной школе в 1900 году мать отправила ее в учительскую семинарию в Бейт-Джале. Кульсум усердно училась; в 1908 году окончила семинарию и начала работать в женской школе Назарета. В этом городе она познакомилась со своим будущим мужем, русским фельдшером И. К. Васильевым. В 1914 году пара уехала в Россию, где Кульсум стали называть Клавдией. Поездка планировалась как относительно кратковременная, но Первая мировая война и революция в России помешали супругам вернуться в Палестину. Оде-Васильева с мужем остались в Советской России. После периода мытарств и лишений, заслуживающих отдельного описания, овдовев, она получила всестороннюю поддержку И. Ю. Крачковского, знавшего ее еще со времен своей поездки по арабским странам [Оде-Васильева, 1956: 130].

К. Оде-Васильева сделала многое для преподавания арабского языка. Так, она преподавала в Ленинградском институте живых восточных языков (ЛИЖВЯ), затем — в Ленинградском институте истории, философии и лингвистики (ЛИФЛИ), а в 1939 — 1943 — в Ленинградском государственном университете. С 1943 года К. Оде-Васильева работала в московских высших учебных заведениях. Кроме того, она составила хрестоматию по современному арабскому языку, удачно дополнившую классическую «Арабскую хрестоматию» В. Ф. Гиргаса и барона В. Р. Розена: «Начальная арабская хрестоматия» [Оде-Васильева, 1926], но главное — «Образцы новоарабской литературы (1880 — 1925 гг.)» (т. 1. — текст [Оде-Васильева, 1928], т. 2 — словарь [Оде-Васильева, 1929]), по которым училось не одно поколение ленинградских арабистов (в 1949 г., уже в Москве, вышло 2-е, переработанное и дополненное, издание — «Образцы новоарабской литературы (1880 — 1947)» [Оде-Васильева, 1949]). Кроме того, она написала учебник по арабскому языку [Оде-Васильева, 1936], также сыгравший важную роль в преподавании арабского языка в России.

### **Доклад К. Оде-Васильевой «Школьное дело в современной Палестине» (по личным наблюдениям)**

Ленинградский период научной деятельности К. Оде-Васильевой ознаменован активным участием в деятельности Российского Палестинского Общества (РПО) — научной организации, ставшей правопреемником ИППО в области изучения Палестины. Встречая равнодушное отношение со стороны

советской власти, лишенное имущества, не имеющее доступа к своим архивным материалам, — несмотря ни на что РПО продолжало научную деятельность, насколько это было возможно в сложившихся условиях, даже без возможности посещать Палестину. Эта деятельность сводилась к заседаниям, на которых зачитывались доклады членов общества (более подробно о деятельности РПО в 1920-е годы см.: [Розов, 2023]).

Одним из докладчиков стала и К. Оде-Васильева, рассказавшая на общем собрании 20 декабря 1928 года о своих впечатлениях от поездки в Палестину, которую ей удалось совершить в том году. Председателем на собрании был И. Ю. Крачковский. Доклад был тепло встречен и вызвал оживленную дискуссию, его также рекомендовали к публикации (тем не менее напечатан он, насколько известно, не был). Стенограмма доклада, содержащаяся в протоколе собрания [АВ ИВР РАН. Ф. 120. Оп. 3. Ед. хр. 6. Л. 71 — 72 об.] приводится ниже. Текст доклада публикуется впервые.

[Л. 71]

**Доклад К. В. Оде-Васильевой: «Школьное дело в современной Палестине» (по личным наблюдениям)**

Докладу предшествовало сообщение председательствующего, что К. В. Оде-Васильева, по национальности арабка, получила образование в одной из бывших в Палестине русских школ и сама потом была учительницей в этих школах. В 1914 году, приехав в Россию в отпуск, она здесь осталась и пробыла 14 лет и только в 1928 г. ей удалось снова побывать в Палестине, где она провела на этот раз три месяца. Таким образом, сообщенные ею сведения о школьном деле в Палестине должны представлять особый интерес, как основанные на непосредственных наблюдениях лица, близко знакомого с положением школьного дела в этой стране.

Сущность доклада К.В. Оде-Васильевой заключается в следующем:

До войны школы в Палестине принадлежали разным европейским державам и были, за исключением английских, конфессиональными. Одни англичане принимали в свои школы детей всех вероисповеданий, а для мусульманских девочек устраивали особые начальные школы, где обучение не шло дальше четырех правил арифметики и элементарной грамоты. Более сознательная часть мусульман отправляла своих детей (сыновей) для получения образования в Египет, [л. 71 об.] Константинополь, Бейрут, а иногда и в Европу, девочки же мусульманки почти совершенно были лишены возможности обучения.

Война и оккупация страны англичанами внесли в дело школьного образования значительную перемену. В настоящее время в Палестине существует три типа школ: 1) иностранные школы, 2) местные и 3) правительственные.

Из иностранных школ преобладают английские и американские, преимущественно среднего типа и с полным пансионом. Окончившие эти школы могут поступать без испытания в высшие учебные заведения Бейрута или Каира. Мужские школы стоят гораздо выше женских по программам и по постановке дела. Девушки получают весьма поверхностное образование и по окончании школы оказываются мало приспособленными к жизни, что печально отражается на их дальнейшей судьбе.

Имеются в Палестине также французские, немецкие и итальянские школы, последние по большей части ремесленные. У французов главная школа — коммерческое училище в Хайфе с трехгодичным курсом.

Местные школы содержатся на средства местного населения, причем каждая религиозная община содержит школы для своих детей. Эти школы шестигодичные. Главное внимание в них обращается на изучение английского языка, чтобы окончившие школу могли продолжать свое образование в иностранных учебных заведениях. Христианские школы довольно бедны и потому плохо оплачивают труд преподавателей. [л. 72] Наиболее обеспеченными из местных школ являются мусульманские, находящиеся в ведении Высшего Мусульманского Совета, последний главное внимание уделяет ремесленным школам, где обучаются сироты и бедные дети мусульман. При них имеются швейные, мебельные и сапожные мастерские. Одно время был у Совета и свой университет, но в прошлом году он закрыт.

Правительственные школы, т. е. школы, содержимые на средства Правительства, делятся на школы I ступени (с шестигодичным курсом) и II ступени (с трехгодичным курсом). В них обучаются дети всех вероисповеданий, причем обучение Закону Божию предоставлено желанию и заботам каждой общины.

Всех школ второй ступени в стране — 8. Программы их приблизительно равны программам бывших в России начальных училищ, но шире представлена в них математика и обращается особое внимание на изучение арабского языка.

Кроме школ I и II ступени, Правительство имеет в Иерусалиме два педагогических института (мужской и женский) с трехгодичным курсом, поставляющие преподавателей для страны, и юридические курсы.

В первые годы после оккупации страны все школы держались на учителях и учительницах бывших школ Палестинского Общества. И теперь большая часть заведующих школами состоит из бывших питомцев учительских семинарий Общества.

В Палестине, кроме упомянутых, имеются еще сионистские школы, в которых обучение происходит на древнееврейском языке. [Л. 72 об.] Школы эти — начальные, средние и высшие. Из средних школ выделяется знаменитая Яффская гимназия, куда до войны поступали дети евреев со всех концов Европы. К востоку от Яффы, в колонии Нитр, имеется земледельческая школа, оборудованная по последнему слову техники. В Хайфе сионисты имеют техникум, а в Иерусалиме, на горе Элеонской, построен ими университет, не вполне еще оборудованный. В нем учатся исключительно евреи, арабами же он пока бойкотируется.

Приводимые сведения сопровождались подробными данными, пояснениями и примерами, иллюстрирующими положение школьного дела в Палестине.

Доклад К. В. Оде-Васильевой вызвал оживленный обмен мнений, в котором приняли участие А. Н. Акимов, И. П. Ювачев, В. С. Щербakov, И. И. Соколов, Ф. М. Морозов, И. Ю. Крачковский. На все вопросы, вызванные докладом, К. В. Оде-Васильевой были даны исчерпывающие ответы.

[Л. 71]

Резолюция (постановили):

...

*7. Благодарить К. В. Оде-Васильеву за ее обстоятельный доклад на тему, представляющую живой интерес для членов Общества и выразить пожелание, чтобы она отдала доклад для помещения в очередном выпуске «Сообщений» Общества.*

## Заключение

Приведенный выше текст доклада представляет значительный интерес для исследователей, интересующихся новейшей историей Палестины, а также историей Императорского Православного Палестинского Общества/Русского Палестинского Общества. Содержащиеся в нем сведения широкими мазками рисуют картину состояния школьного образования в Палестине в конце 20-х годов XX в., то есть в период, когда протекавшие там демографические и политические процессы фактически

подготовили почву для будущих конфликтов и нестабильности в регионе Ближнего Востока.

Обращает на себя внимание и список участвовавших в обсуждении доклада, вызвавшего большой интерес. Помимо академических ученых, чья сфера интересов так или иначе была связана с Палестиной, там можно увидеть фамилию И. П. Ювачева — революционера-народовольца, оригинального мыслителя и отца известного поэта и писателя Д. Хармса. Известно, что И. П. Ювачев интересовался Палестиной, куда ездил в паломническую поездку, воспоминания о которой были опубликованы [Ювачев, 1904].

Можно только сожалеть, что доклад, несмотря на хвалебную резолюцию, не был «отделан» (вероятно, имеется виду расширение и превращение в полноценную, более значительную по объему статью) и впоследствии не опубликован в «Сообщениях РПО». Это прискорбное обстоятельство связано с тем, что очередной, 30-й выпуск «Сообщений», несмотря на все усилия руководства Общества, так и не вышел в свет в силу различных обстоятельств, вызванных бедственным положением РПО.

Все это демонстрирует исключительную важность публикации текста данного доклада, особенно в свете текущих событий в Палестине. Наш долг — популяризовать, а если необходимо — и возвращать из небытия труды предшественников, тех гигантов, на плечах которых мы стоим.

## Литература

1. Архив Востоковедов ИВР РАН. Ф. 120. Оп. 3. Ед. хр. 6.
2. Горелова Л. Е., Афанасьева Е. А. Вклад Императорского Православного Палестинского Общества (ИППО) в развитие медицины на Ближнем Востоке. *Бюллетень Национального научно-исследовательского института общественного здоровья*. 2012. 1. С. 56 – 58.
3. Грушевой А. Г. Императорское Православное Палестинское Общество. Обзор истории до 1917 г. *Вспомогательные исторические дисциплины*. 2013. 32. С. 472 – 497.
4. Грушевой А. Г. Школы и школьная деятельность Императорского Православного Палестинского Общества. *Вспомогательные исторические дисциплины*. 2015. 34. С. 57 – 118.
5. Грушевой А. Г. Эволюция представлений о содержании православного образования на Ближнем Востоке от А. Н. Муравьева и К. М. Базили до

- второй Программы семинарий Палестинского общества (1839 – 1914 гг.). *Христианство на Ближнем Востоке*. 2021. 5 (2). С. 123 – 144.
6. Лисовой Н. Н. (сост.). *Россия в Святой Земле. Документы и материалы*. Т. 1. М.: Международные отношения, 2000.
  7. Оде-Васильева К. В. Взгляд в прошлое. *Палестинский сборник*. 1965. 13(76). С. 171 – 176.
  8. Оде-Васильева К. В. Мои воспоминания об академике И. Ю. Крачковском. *Палестинский сборник*. 1956. 2(64 – 65). С. 127 – 136.
  9. Оде-Васильева К. В. *Начальная арабская хрестоматия*. Л., 1926.
  10. Оде-Васильева К. В. *Образцы новоарабской литературы (1880–1925 гг.)*. Под ред. и с предисл. И. Ю. Крачковского. Т. 1. Текст. Л., 1928]; т. 2. Словарь. Л., 1929.
  11. Оде-Васильева К. В. *Образцы новоарабской литературы (1880–1947)*. М.: Изд-во и тип. Моск. ин-та востоковедения, 1949.
  12. Оде-Васильева К. В. *Учебник арабского языка*. Л.: Изд-во Ленингр. Восточного ин-та, 1936.
  13. Платонов П. В. Роль Императорского Православного Палестинского Общества (ИППО) в организации быта и нужд русских поклонников в конце XIX — начале XX веков. *Иерусалимский вестник ИППО*. 2012. 1. С. 7 – 43.
  14. Розов В. А. Положение Российского Палестинского общества во второй половине 1920-х гг. по материалам Архива востоковедов ИВР РАН. *Ориенталистика*. 2023. 6 (5). С. 900 – 909.
  15. Ювачев И. П. *Паломничество в Палестину к гробу Господню: Очерки путешествия в Константинополь, Малую Азию, Сирию, Палестину, Египет и Грецию*. СПб.: «Слово», 1904.

## References

1. Archive of Orientalists of the Institute of Oriental Manuscripts (Russian Academy of Sciences), St Petersburg. F. 120. Op. 3. Ed. khr. 6. (In Russian).
2. Gorelova L. E., Afanas'eva E. A. The Contribution of the Imperial Orthodox Palestine Society (IOPS) to the Development of Medicine in the Middle East. *Biulleten' Natsional'nogo nauchno-issledovatel'skogo instituta obshchestvennogo zdorov'ia*. 2012. 1. P. 56 – 58. (In Russian).
3. Grushevoi A. G. Imperial Orthodox Palestine Society. Review of history up to 1917. *Vspomogatel'nye istoricheskie distsipliny*. 2013. 32. P. 472 – 497. (In Russian).
4. Grushevoi A. G. Schools and School Activities of the Imperial Orthodox Palestine Society. *Vspomogatel'nye istoricheskie distsipliny*. 2015. 34. P. 57 – 118. (In Russian).
5. Grushevoi A. G. The Evolution of Ideas about the Content of Orthodox Education in the Near East from A. N. Muraviev and K. M. Bazili to the Second Program of the Seminaries of Russian Orthodox Society for Palestine Studies (1839 – 1914). *Christianity in the Middle East*. 2021. 5(2). P. 123 – 144. (In Russian).



6. Lisovoi N. N. (ed.) *Russia in the Holy Land. Documents and Materials*. Vol. 1. М.: Mezhdunarodnye otnosheniia, 2000. (In Russian).
7. Ode-Vasil'eva K. V. A Look into the Past. *Palestinskii sbornik*. 1965. 13(76). P. 171 — 176. (In Russian).
8. Ode-Vasil'eva K. V. *Arabic textbook*. Leningrad: Izd-vo Leningr. Vostochnogo in-ta, 1936. (In Russian).
9. Ode-Vasil'eva K. V. My Memories of Academician I. Yu. Krachkovsky. *Palestinskii sbornik*. 1956. 2(64 — 65). P. 127 — 136. (In Russian).
10. Ode-Vasil'eva K. V. *Nachal'naia arabskaia khrestomatiia [Beginner's Reading-book]*. L., 1926.
11. Ode-Vasil'eva K. V. *Obraztcy novoarabskoy literatury [Samples of Modern Arabic Literature]* (1880 — 1925). Pod red. i s predisl. I. Yu. Krachkovskogo. Vol. 1. Text. Leningrad, 1928; vol. 2. Dictionary. Leningrad, 1929.
12. Ode-Vasil'eva K. V. *Obraztcy novoarabskoy literatury [Samples of Modern Arabic Literature]* (1880—1947). М.: Izd-vo i tip. Mosk. in-ta vostokovedeniia, 1949.
13. Platonov P. V. The Role of the Imperial Orthodox Palestine Society (IPOS) in Organizing Life and Meeting the Needs of Russian Pilgrims in the late 19th and early 20th Centuries. *Ierusalimskii vestnik IPPO*. 2012. 1. P. 7 — 43. (In Russian).
14. Rozov V. A. The Situation in the Russian Palestine Society in the Second Half of the 1920s, Based on Materials from the Archive of Orientalists of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences. *Orientalistica*. 2023. 6(5). P. 900 — 909. (In Russian).
15. Iuvachev I. P. *Pilgrimage to Palestine and to the Holy Sepulcher: Essays on a Trip to Constantinople, Asia Minor, Syria, Palestine, Egypt and Greece*. St Petersburg: "Slovo", 1904. (In Russian).

## Информация об авторе

**Розов Владимир Андреевич** — кандидат филол. наук, доцент, кафедра арабской филологии, Восточный факультет; Исследовательская лаборатория для анализа и моделирования социальных процессов, Санкт-Петербургский государственный университет.

Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9.

E-mail: [vladirozov@yandex.ru](mailto:vladirozov@yandex.ru)

## Author's Information

**Vladimir A. Rozov** — PhD in Philology, Associate Professor, Department of Arabic Philology, Faculty of Asian and African Studies, Research Laboratory for Analysis and Modeling of Social Processes, St Petersburg University.

E-mail: [vladirozov@yandex.ru](mailto:vladirozov@yandex.ru)



**II.**  
**Древний**  
**Восток**







А. Е. Демидчик  
(Восточный факультет СПбГУ,  
Санкт-Петербург, Россия)

## **Маат — этика предусмотрительных**

**Аннотация:** Нормативной культуре древних египтян — *маат* — посвящено множество исследований, но три ее яркие особенности пока не получили должного историко-культурного объяснения: требование максимального миролюбия в отношениях с благонадежными подданными фараона; всеохватность правил доброжелательности и взаимопомощи, не замыкавшихся в семейно-родственных, профессионально-сословных и даже этно-расовых границах; складывание уникального для ранней древности жанра кладбищенских жизнеописаний, воспевавших соответствие их владельцев нормам *маат*. Автор полагает, что эти необычные черты *маат* во многом объясняются своеобразием вмещающего ландшафта, общественного строя и заупокойных верований древнеегипетской цивилизации. Специфическая экология нильской поймы требовала согласованности действий многих земледельцев, а изменчивость высоты наводнений и контуров затопления берегов могла оставить без урожая даже ранее благополучных хозяев. Чтобы при таком бедствии наверняка получить помощь от соседей, следовало поддерживать с ними всеми добрые отношения. Важнейшим фактором изживания родственной, соседкой и земляческой ограниченности в древнеегипетской этике было территориальное государство, нередко направлявшее египтян на работы и на службу за сотни километров от родных мест. А учитывая право фараона разжаловать или возвысить любого из его подданных, даже представителям знатнейших семейств стоило быть в хороших отношениях с нижестоящими. Уникальной чертой древнеегипетской религии была вера в возможность вечного контакта с живущими одной из «душ» человека — его «двойника (*k3*)». Для

благоденствия последнего, однако, требовался бесконечно долго существующий поминальный культ, чего родственники усопшего обеспечить не могли. Чтобы об усопшем заботились лично с ним не знакомые грядущие поколения, создавались кладбищенские жизнеописания, изображавшие его воплощением нравственных идеалов. Эти и другие обстоятельства порождали у египтянина тревожное ощущение непредсказуемости личного будущего и тем побуждали его максимально расширять круг лиц, готовых прийти ему на помощь в случае вероятного несчастья. (Библиогр. 54 назв.)

**Ключевые слова:** Древний Египет, маат, нильская пойма, древнеегипетская монархия, древнеегипетская религия, «двойник (*k3*)», кладбищенские жизнеописания, этика.

УДК 94(3)

*Arkadiy E. Demidchik*

*(Faculty of African and Asian Studies, St Petersburg University, St Petersburg, Russia)*

### **Maat – an Ethics of the Cautious**

**Summary.** Peculiar features of the ancient Egyptians' normative culture called *maat* were: desirability of utmost peacefulness to all Pharaohs' trustworthy subjects; benevolence to all of them regardless of kinship, class or even ethnoracial boundaries; the development of the genre of tomb biographies glorifying the compliance of their owners with the norms of *maat*. The article traces the connections of these features of *maat* with the Egyptian civilization's specific natural environment, social system and ideas of the afterlife. The Nile floodplain ecology forced farmers to coordinate their actions. Due to the variability of flood heights, even a previously prosperous farmer could find himself without a harvest, and — in order to surely receive help in such a disaster — it was necessary for him to be in good terms with all his neighbors. The vast Egyptian territorial state often sent its subjects to serve hundreds of kilometers from their native places, which contributed to overcoming the relative and neighborly limitations of their ethics. Because of Pharaoh's right to arbitrary elevate or demote any of his subjects, it was wise even for the most noble persons to be on good terms with their inferiors. A unique feature of the Egyptian religion was the belief in the possibility of eternal survival of the deceased's *k3*-soul, who, however, was in need of an everlasting mortuary cult. To instill reverence for the deceased in coming generations, tomb biographies described him as embodiment of moral ideals. These and some other circumstances, creating a heightened sense of the unpredictability of an Egyptian's personal future, encouraged him to expand the circle of people ready to come to his aid in the event of a probable misfortune as widely as possible. (Refs 54.)

**Keywords:** Ancient Egypt, Maat, Nile Floodplain, Ancient Egyptian Monarchy, Ancient Egyptian Religion, "Double (*k3*)", Tomb Biographies, Ethics.

«Подобно тому как... река у них отличается иными природными свойствами, чем остальные реки, так и нравы и обычаи египтян почти во всех отношениях противоположны нравам и обычаям остальных народов»

Геродот Галикарнасский. История. II, 35

**В**елик и многообразен вклад юбиляра в изучение духовной культуры народов Ближнего Востока. Помещенные ниже египтологические заметки — скромный знак моей благодарности за знания и удовольствие, полученные при чтении востоковедческих трудов Михаила Борисовича Пиотровского.

Персонифицированная одноименной богиней нормативная культура древних египтян *маат* (*mꜣt*) была миропорядком, при котором человечество под руководством фараона сообща творило жертвоприношения богам, обеспечивающим благоприятное для людей состояние Вселенной. Но в данной статье речь пойдет о *маат* в ее более узком понимании — лишь как о нормах отношений межчеловеческих<sup>1</sup>.

По меньшей мере три черты заметно отличают *маат* от нормативной культуры других обществ ранней древности<sup>2</sup>: желательность предельного миролюбия и готовности помочь; всеобщность, «всеохватность» этических требований, распространявшихся на отношения с любым из царских подданных; необычайно частое и подробное изложение норм *маат* в письменности, прежде всего в специфически древнеегипетском жанре кладбищенских жизнеописаний.

Разумеется, *маат* допускала насилие по отношению ко всем, кто противится власти фараона и тем мешает обслуживанию божественных культов. С «бунтовщиками (*sbiw*)», «противниками (*hftw*)», «врагами (*hrww*, *hrwuw*)», «строптивцами (*h3kw-ibw*)» следовало сражаться (*h3*), их нужно было «отражать (*hsf*)», «изгонять (*dr*)» и «подавлять (*d3i*, *d3r*)», «убивать (*sm3*)». Однако

<sup>1</sup> Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23 – 28 – 00155 «Культура взаимопомощи в цивилизации Древнего Египта (III — первая половина II тыс. до н. э.)», <https://rscf.ru/project/23-28-0155>.

О правилах всеобщего служения божественному фараону и его властвования нужно говорить особо; см.: [Blumenthal, 1970; Демидчик, 2005].

<sup>2</sup> О понятии и временных рамках «Ранней древности» см.: [Якобсон, 2004: 51 – 55].

в отношениях со всеми добросовестными подданными царя египтянину следовало выказывать миролюбие, искать решения, удовлетворяющие (*shṭp*, *hṭp*) и другую сторону, проявлять великодушие, долготерпение (*w3h-ib*), приветливость (*nfr-hr*), скромность и сдержанность (*gr*). Избежать распри было предпочтительнее, чем победить в ней.

При всей заботе египтян о «добром имени» и «должной репутации» у них не было аналогов западного понятия личной чести, защищая которую обидчика вызывали бы на поединок. Примечательно отсутствие в египетском праве талиона и тем более кровной мести. Школьные «поучения» не только не призывали мальчишек проявлять мужественную принципиальность, но советовали по возможности уклоняться от споров, даже если считаешь себя во всем правым (P. Prisse, 5.10 – 5.14; P. Cairo CG 58042, 22.7 – 22.8; P. British Museum 10474, 19.18 – 19.21), и даже если твой оппонент гораздо ниже рангом (P. Prisse, 6.1 – 6.3 3). В Новом царстве советовали вместо схватки с обидчиком уповать на божье заступничество: «Не спеши нападать на напавшего на тебя, отдай его богу», — сказано в «Поучении Ани» (P. Cairo CG 58042, 21.14 – 21.16; ср. P. British Museum 10474, 4.10 – 16). Ему вторит «Поучение Аменемопе»:

Не затевай ссору со злопыхателем<sup>3</sup> и не рази его словами.

Помеди пред склочником, склонись пред негодником,  
скоротай ночь, прежде чем заговорить.

Ураган, разразившийся<sup>4</sup>, как пожар в соломе, —  
(таков) ненавистник в час его (ярости).

Переступи через себя перед ним, оставь его в покое;

Бог знает, как ему возразить.

(P. British Museum 10474, 5.10 – 5.18; ср. 22.1 – 23.10)

Желательно было с самого «рождения не причинять обид каким-либо людям» [Karlony, 1976: 32, 34], чтобы ни один человек не «проводил ночь, злобствуя против меня» [Sethe, 1933: 46, 186, 262; Lichtheim 1997: 13].]. Кроме того, в кладбищенских жизнеописаниях было принято хвалиться разнообразной помощью, оказанной самому широкому кругу лиц: раздачей продовольствия голодным, одежд — нагим [Franke, 2006], заботой о сиротах, вдовах и стариках, организацией похорон бедняков и т. п.

<sup>3</sup> Дословно: «жаркий ртом», см. [Laisney, 2007: 68 – 69].

<sup>4</sup> Дословно: «выходит он».

При этом, по меркам ранней древности, солидаризм *маат* был уникально всеохватен: в идеале миролюбие и взаимопомощь не замыкались в семейно-родственных, профессионально-корпоративных, и даже этно-расовых границах [Демидчик, 2005: 132 — 138; 2017]. В XX в. до н. э. — более чем за тысячелетие до наступления «осевого времени» — египтяне считали, что бог-творец «создал всякого человека подобным другому» [de Buck, 1961: 463], а ермонтский начальник жрецов Ментухотеп тогда же уверял, что одинаково заботился о высокопоставленных и о «малых», ибо «плоть одна, все люди» [Берлев, 1978: 96 — 100]<sup>5</sup>.

Чтобы убедить потомков в том, что усопший следовал нормам *маат* и потому заслуживает вечного поминального культа, египтяне первыми в истории создали жанр кладбищенских жизнеописаний, развивавшийся со второй половины Старого царства до римского времени. Если в Сиро-Месопотамском регионе (авто)биографические надписи обычно создавались только для правителей и потому немногочисленны, в Египте сохранились тысячи жизнеописаний чиновников, жрецов, военных и даже ремесленников, где этический идеал их цивилизации запечатлен с уникальной для ранней древности полнотой.

Это последнее обстоятельство стало одной из причин того, что о нравственных нормах египтян современные исследователи пишут много и часто — гораздо больше, чем, скажем, об этике аккадцев, хеттов и т. п. Однако, даже подробно пересказывая и систематизируя правила *маат*<sup>6</sup>, египтологи почти не пытались объяснить происхождение трех ее отмеченных выше особенностей<sup>7</sup>. Следствием этого в последнее время стали тенденциозные попытки объявить *маат* «классической африканской этикой», которая теперь должна быть «реципирована» современной африканской цивилизацией (напр., [Karenga, 2004; Asseu, 2016; Mbaye, 2021]). В предлагаемой статье будет показано, что все три отмеченные необычные черты *маат* порождены своеобразием самой древнеегипетской цивилизации — ее вмещающего ландшафта, общественного строя и заупокойных верований.

<sup>5</sup> Общепринято, что и женщины в Египте имели гораздо большие права, нежели в других цивилизациях Древнего Востока.

<sup>6</sup> Например, см.: [Assmann, 1990; Lichtheim, 1992; Menu, 2005; Moreno García, Pines, 2020].

<sup>7</sup> Хотя см.: [Lichtheim, 1997: 23; Bolshakov, Soushevski, 1998].



### **Маат — житейская мудрость обитателей нильской поймы**

Экология нильской поймы такова, что для успешного возделывания даже одного пахотного участка часто требуется ирригационное обустройство больших прилегающих территорий: полеводство или садоводство одной семьи обычно возможно лишь при наличии вблизи других хозяйств. Земледельцу следовало поэтому вести себя так, чтобы с ним захотели соседствовать и сотрудничать другие земледельцы. Приветливость и взаимовыручка заложены в самой природе египетского полеводства и садоводства.

Доброжелательность требовалась и при выстраивании отношений землевладельца с его работниками, даже подневольными. От свирепых хозяев земледельцы то и дело сбегали на слабозаселенные до Нового царства пространства Нижнего и Среднего Египта или вовсе за пределы нильской долины [Демидчик, 2023: 25]. В «Поучении Каирсу» указывается, что для процветания хозяйств чиновников всего важнее даже не высокие наводнения, а получаемые от государства работники-*hmw*, составляющие челядь-*mrwt*, из которой назначаются в том числе земледельцы-*ihwtw*. Именно эти подвластные труженики «создают существующее, и можно жить находящимся в их руках; если же их недостает, наступает нищета» (§ 9.5–9)<sup>8</sup>. А чтобы работники не разбежались, следует устанавливать их подати «сообразно ячменю» (§ 12.1), то есть в зависимости от урожая, и автор поучает: «не кляни земледельца из-за повинностей-*b3kw*... он найдет для тебя (зерно) вновь и вновь. (Пока) он жив, (у тебя есть его) рабочие руки; а обдерешь его догола, он пустится бродяжничать» (§ 11). В неурожайные годы похожих правил придерживалась и назначавшая подати государственная администрация [Демидчик, 2023: 26].

Кроме того, специфическая экология нильской поймы порождала у земледельцев и землевладельцев ощущение непредсказуемости их личного будущего. При всей благодатности наводнений их высота и контуры затопления берегов год от году непредсказуемо менялись; порой сдвигалось и само русло реки. Возникали новые земельные участки, а другие навсегда исчезали; иссохшие земли вдруг оказывались обводненными, а прежде плодородные пашни иссыхали. Картина таких пертурбаций иногда и сама по

<sup>8</sup> Здесь и далее «Поучение Каирсу» цитируется по изданию [Posener 1976]. К переводу см.: [Демидчик, 2023: 25–26].

себе служит в «поучениях» символом непредсказуемости человеческих судеб. В «Поучении Аменемпе» сказано:

Не говори: «День сегодняшний похож на завтрашний»,  
 ибо как достигнешь этого?  
 Когда наступает завтра, день сегодняшний уже минул,  
 и водный поток стал берегом,  
 крокодилы (оказались) у всех на виду<sup>9</sup>,  
 бегемоты — на иссохшей земле,  
 и рыбы хватают (ртами) воздух.  
 Сыты шакалы, праздник у птиц,  
 а рыболовные сети пусты.

(P. British Museum 10474, 6.18 — 7.6)

Из-за таких внезапных перемен богатый еще вчера землевладелец внезапно становился нищим, а вчерашний бедняк должен был срочно изыскать посевное зерно, инвентарь, скот, работников для своевременного возделывания вдруг увеличившегося надела, и потому тоже молил соседей о подмоге. В знаменитом «Гимне наводнению-Хапи» сказано, что одних людей оно делает «могучими», «богатыми» (*wsr*), а других, напротив — бедствующими [Van der Plas, 1986, 68 — 71]. Причем в двух списках каузативный глагол *sm3r* (*sm3i*) «сделать бедствующим» понят как *sm3* — «убивать»: наводнение, обогащающее одних, является убийственным для других. И в «Гимне» подчеркивается, что противодействовать этому невозможно [Hagen, 2011: 9 — 10, р. 6].

Из-за непредсказуемости экологической ситуации предусмотрительный хозяин стремился ладить даже с нищими соседями. В «Поучении Ани» это обосновывается так:

Пусть не вкушаешь ты пищу, когда рядом стоит другой,  
 и ты не протягиваешь ему руку (с угощением).  
 Что до пищи, она (имеется) здесь непрестанно, а человек — нет.  
 Один богат, другой беден,  
 Но пища пребудет с тем, кто делится (?)<sup>10</sup>.  
 Что до богатого в (эту) пору в прошлом году,  
 В этот год он уже бродяга.  
 Не будь ненасытен, чтобы набить свою утробу,  
 ибо так же не ведомо, чем кончишь ты<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Дословно: «оголены», «открыты взору».

<sup>10</sup> [Lichtheim, 1976: 142; Thesaurus Lingua Aegyptia: <https://aaww.bbaw.de/tla/servlet/S02?wc=220491&db=0>].

<sup>11</sup> Дословно: «неведом твой конец».

Преходящ<sup>12</sup> твой достаток<sup>13</sup>,  
а другой человек может принести тебе добро.  
Схлынул прошлогодний водный поток,  
и в этом году он уже в другом русле:  
огромные заводи стали иссохшей землей,  
а берега стали водной пучиной.  
Нет человека с судьбой одиночки<sup>14</sup>,  
[она (т. е. судьба человека) связана с жизнью других]<sup>15</sup>.

Памятуя о непредсказуемости завтрашнего дня, предусмотрительный хозяин должен был выстраивать добрые отношения со всеми соседями. Читателей демотического «поучения» на папирусе Инсингера многократно предостерегают против жадности, напоминая, что в непредсказуемом будущем даже нынешний богач может оказаться бедняком<sup>16</sup>. По материалам из Дейр эль-Медина Я. Янсен заметил, что всякого рода соседские вспомоществования редко получали юридическое оформление в виде договоров ссуды или займа со строго фиксированными ростовщическими процентами, сроками возврата и т. п. Гораздо важнее для египтянина была уверенность в том, что «облагодетельствованный» окажет ответную помощь, когда она остро понадобится благодетелю в пока неведомом и потому опасном «завтра» [Janssen 1982; 1994].

«Знайся с твоими сверстниками, и пребудет твое имущество!  
не делай подлым твой нрав пред твоими друзьями<sup>17</sup> —  
они его<sup>18</sup> [прибрежное поле]:  
когда оно полно (урожаем), он больше твоих богатств,  
(ведь) имущество одного доступно другому<sup>19</sup>», —

сказано в «Поучении Птаххотепа» (P. Prisse, 15.2 — 5). «Богатство щедрого больше богатства жадины», — утверждает «поучение» на папирусе Инсингера (15.11).

<sup>12</sup> [Quack, 1994: 111, 96].

<sup>13</sup> [Quack, 1994: 88, 101 — 102, Anm. 54].

<sup>14</sup> Дословно: «Не случается человека одного судьбой»; *shrw* — «судьба» и т. п., см.: [Faulkner, 1962: 243].

<sup>15</sup> Прочтено по: P. Deir el-Medina1; дословно: «она смешана с жизнью второго».

<sup>16</sup> P. Insinger, 7.13 — 7.19, 15.7 — 15.11, 15.15 — 15.16, 17.1 — 17.3.

<sup>17</sup> [Берлев, 1978: 68 — 72].

<sup>18</sup> То есть твоего доброго нрава.

<sup>19</sup> Дословно: «он больше его (то есть твоего нрава) богатств, имущество одного для другого».

Однако когда катастрофическими неурожаями были охвачены обширные территории, сразу несколько номов и т. д., не спасала даже родственная и соседская взаимовыручка. При господстве натурального хозяйства и отсутствии развитого зернового рынка действенная помощь могла быть получена только от государства или жителей далеких более благополучных областей [Демидчик, 2010]. В Первый переходный период поставками продовольствия в другие города и номы похвалялись номарх Анхтифи [Vandier 1950: IV, 7 – IV, 23; V, β, 1 – V, β, 2], божий казначей Ити<sup>20</sup>, не занимавший сколько-нибудь высоких должностей Хекаиб<sup>21</sup> и т. д. Подчас голодающим приходилось уходить из обезлюдевших деревень в города ради безопасности и пропитания, переселяться в другие номы, где еще можно было прокормиться [Демидчик, 2023: 24 – 25]. Как пишет Анхтифи: «Вся эта страна стала саранчой на ветру<sup>22</sup>: одни движутся вниз, другие движутся вверх по Нилу» [Vandier 1950: IV, 28 – 29]. Фараоны, храмы и вельможи стремились обзавестись земельными владениями в далеко отстоящих друг от друга номах, ибо такое «дисперсное» расположение земель могло гарантировать их владельцам необходимый минимум продукции в случае неурожая в отдельных областях. Даже человек невысокого звания — поминальный жрец (*hm-ntr*) Хеканахт — на разных условиях пользовался земельными участками близ Мемфиса и более чем в четырехстах километрах южнее, близ Абидоса [Allen, 2000]. Эти обстоятельства, естественно, способствовали изживанию родственной и соседской замкнутости, вели к осознанию общности судеб и единства всех живущих в нильской пойме. Даже при наличии множества этнорегиональных различий складывалось убеждение, что «все люди, живущие ниже Элефантины и пьющие нильскую воду, — египтяне» (Herodot, II, 18).

### **Маат — житейская мудрость подданных всевластного царя**

Важнейшим фактором изживания родственной, соседской и земляческой ограниченности в нормативной культуре египтян было их первое на земле территориальное государство [Демидчик, 2017]. По меркам древности его протяженность была

<sup>20</sup> Стела Египетского музея в Каире № 20001.

<sup>21</sup> Стела Британского музея № 1671.

<sup>22</sup> *m t3w*.

огромна — более тысячи километров, что сегодня примерно равно расстоянию от Копенгагена до Генуи. Все жители этих территорий считались слугами божественного царя и в этом качестве могли быть принудительно направлены из родных мест в дальние края на воинскую службу, на «царские работы» и т. д. Вельможа Уни рассказывал, что для войны на северо-восточных рубежах фараон Пепи I «набрал войско из многих десятков тысяч во всем Верхнем Египте, на юге до Элефантины и на севере до Афродитопольской области<sup>23</sup>, и в Нижнем Египте в западной и восточной половине Дельты на всем их протяжении<sup>24</sup>». В это же войско входили воинские контингенты из нубийских этнических групп [Sethe, 1933: 101]. Для экспедиций в пустыню набирались отряды в десять и даже в семнадцать тысяч работников, которых, естественно, тоже призывали из разных областей [Лебедев, 2015: 268]. При добыче меди и бирюзы на Синае египтяне трудились бок о бок с «азиатами» [Лебедев, 2015: 293].

Лишившись привычной поддержки и защиты своих родственников и соседей, египтянин часто оказывался беззащитен перед сплоченными группами выходцев из других мест, что могло сделать его пребывание на службе невыносимым<sup>25</sup>. Осуществление больших государственных проектов было поэтому невозможно без распространения нравственных норм хотя бы минимальной благожелательности по отношению ко всем подданным фараона, независимо от родственных, соседских и земляческих связей. Упомянувшийся Уни рассказывает, что в набранном по всему Египту и даже в Нубии войске

один не причинял (зла) другому,  
никто из них не отнимал хлеб и сандалии у находящегося на дороге,  
никто не отнимал одежды в каком-либо селении,  
никто не забирал какой-либо мелкий скот у какого-либо человека  
[Sethe, 1933: 101].

Маат предписывала творить добро «и не знакомому мне, и знакомому мне» [Franke 2006: 161, Anm. 7, 8].

Вместе с тем при всевластии фараона даже представителям управленческой элиты не стоило быть заносчивыми в отно-

<sup>23</sup> XXII ном Верхнего Египта.

<sup>24</sup> Дословно: «в обеих половинах дома полностью».

<sup>25</sup> Показательно, что в китайском средневековом праве ссылка в дальние края считалась жесточайшим уголовным наказанием за исключением смертной казни [Титаренко (ред.): 2009: 390, 391, 395, 551, 654 — 655].

шениях с нижестоящими. Несмотря на обычай наследования сыновьями отцовских должностей, для милости и гнева божественного царя не существовало сословных преград<sup>26</sup>, и даже самые высокопоставленные семейства могли попасть в опалу. В «Сказке о красноречивом промысловике» простолюдин с далекой окраины страны фараона не побоялся предостеречь одного из высших царских сановников: «Не полагайся на завтрашний день, пока он не наступит, (ибо) не ведомо, что он принесет<sup>27</sup>» (P. Berlin 3023, 214 – 215). Примечательно, что сразу два автора «поучений» — Сасобек и Аменемопе — будто бы были брошены в темницы.

И напротив, государь мог произвольно возвышать «малых». Даже призывая «не прогонять сына от имущества его отца и не смещать чиновников с их постов» (P. Hermitage 1116 A, verso 47), «Поучение царю Мерикара» советует правителю «не делать различия между сыном знатного мужа и простолюдином<sup>28</sup>, приближать человека за его достоинства» (P. Hermitage 1116 A, verso 61 – 62). Про фараона Аменемхата I писали, что он «давал обездоленным, возвращал сирот, давал достичь (должностей и достатка) неимущему, равно как имущему» [Helck, 1969: 23 – 24]. В одном из «поучений» провозглашается, что царь даже могущественнее божеств судьбы, ибо

«(это) он дает, чтобы ничтожный уподобился великому,  
(чтобы) последний (стал) первым, неимущий — владыкой богатств» [Fischer-Elfert, 1999: Tf. 24].

«Сказка о красноречивом промысловике» заканчивается тем, что этот простолюдин по воле царя и верховного домоправителя получает богатое должностное имущество своего обидчика. Массовое возвышение худородных «сирот (*nmhw*)», возможно, произошло в царствование Аменхотепа IV [Перепелкин, 2000: 294 – 296].

При непредсказуемости карьер «малых» и «великих (*wrw*, *ʿ3w*)», последним стоило предусмотрительно поддерживать с нижестоящими добрые отношения. Такова одна из главных тем «Поучения Птаххотепа». Возвышение человека, прежде

<sup>26</sup> По сообщению Diodor I.21, считалось, что «все египтяне одинаково благородны».

<sup>27</sup> Дословно: «неведомо приходящее в нем» или «приходящее в качестве него».

<sup>28</sup> Дословно: «сыном (знатного) мужа и малым (человеком)».

ничтожного, нужно принять как должное, без раздражения и высокомерия, ибо это «бог сделал его успешным (*ikr*) и защищает его, когда он спит» (P. Prisse, 7.7 – 7.9). А добившийся успеха не должен заноситься и чваниться, поскольку божье благоволение непредсказуемо и переменчиво (P. Prisse, 7.5 – 7.7, 13.6 – 13.9)<sup>29</sup>. Сразу в пяти наставлениях Птаххотеп советует не обижать «меньших» и обездоленных, ибо даже они однажды могут преуспеть или оказать помощь (P. Prisse 6.8 – 6.10, 9.3 – 9.7, 11.1 – 11.3, 13.6 – 13.9, 14.12 – 15.2). Кроме того, сказано:

Будь приветлив все время, пока существуешь.  
 Что до ушедшего из твоей житницы, оно не вернется.  
 Но хлеб, которым делишься, — это вожделенное (другими),  
 а тот, чья утроба пуста, — это обвиняющий (тебя),  
 и недоброжелатель станет бедствием.  
 Не доводи до такого близ себя!  
 Благожелательность — это (добрая) память о человеке  
 на годы после того как отойдешь от власти (P. Prisse 14.12 – 15.2).

В кладбищенских жизнеописаниях вельможи утверждали, что были равно благожелательны с «великими» и «малыми» [Franke, 2006: 161, Anm. 8].

Возможно, низы египетского общества ощущали на себе царский произвол не столь уж часто. Но почти все письменные источники, содержащие высказывания о *маат*, созданы государственными служащими и потому отражают прежде всего их миропонимание [Bolshakov, Souschevski, 1998].

### **Маат в кладбищенских жизнеописаниях**

Наряду с «поучениями» важнейшим источником наших сведений о нормах *маат* являются кладбищенские жизнеописания. Возникновение данного жанра и специфика отображения в нем нравственных норм обусловлены необычными чертами древнеегипетских заупокойных верований.

Кладбищенские жизнеописания — жанр, в эпоху ранней древности получивший широкое распространение только в Египте. Его неразвитость в других «пред-осевых» культурах, вероятно, объясняется тем, что вечное исполнение персонального поминального культа там обычно не предполагалось. Несколько десятилетий после похорон таковой совершали лично знакомые с покойным

<sup>29</sup> Об этом же говорится в «Поучении Каремни» (P. Prisse 2.1).

родственники, а затем его «персональная идентичность» как бы сливалась с другими далекими предками, растворялась для потомков в поминовении всего их «сообщества усопших» [Fowler, 2013: 521]. Сколько-нибудь пространное кладбищенское жизнеописание в этих обстоятельствах было излишним: ближайšie потомки (сын, внук и т. д.) обязаны были совершать поминальный культ независимо от заслуг и достоинств умершего — просто по обычаям родственной солидарности. А затем, через три-пять поколений, прежде контактировавшая с живущими его индивидуальная «душа» считалась обретшей некое качественно иное состояние, уже не нуждавшееся в персональном культе [Демидчик, 2024].

Уникальной же чертой древнеегипетской религии была вера в возможность *вечного* «индивидуального», обособленного существования одной из «душ» человека — так называемого «двойника (*k3*)». Вечно «выходить (*pri*)» к «живущим на земле (*ḥw tpuw t3*)» «двойнику» позволяли каменная гробничная архитектура и скульптура. Уже при первых двух династиях появляются стелы с именем и изображением усопшего, а со времени IV — V династий высокопоставленные чиновники становились обладателями персональных каменных гробниц. Изображения и надписи на камне, на тысячелетия сохранявшие память о покойном, по египетским представлениям, служили вечной «дверью» для выхождения его «двойника» к отправляющим его поминальный культ потомкам [Bolshakov, 1997; Demidchik, 2015].

При этом в силу особенностей общественного строя Старого царства<sup>30</sup> эти кладбищенские каменные объекты могли изготавливаться в невероятных, по меркам древности, количествах. Как писал Я. Ассман, «ни одна другая культура в мире не вложила столько сил в изображения и постройки, предназначенные не для пользования живущих, а для вечности. Эта деятельность приняла промышленный и военный размах: постоянная армия ремесленников регулярно пополнялась...; начиная со времен Имхотепа и заканчивая римскими императорами весь Египет являлся огромной стройплощадкой» [Assmann, 2001: 140]. В результате, уже во второй половине Старого царства множество высших представителей господствующего класса рассчитывало на вечное *индивидуальное* бессмертие, и «в разительном противоречии со взглядами соседних цивилизаций (Месопотамии, Израиля,

<sup>30</sup> Необычайно развитые механизмы государственного принуждения к труду; высочайшая степень профессиональной специализации ремесленников и т. д.



Греции)» верило «в посмертное существование не в качестве безымянной тени, но при полном сохранении личной идентичности, как таковая сложилась при жизни индивида» [Assmann, 1996: 80].

Однако для того, чтобы увековеченный в камне «двойник» вечно благоденствовал, необходимо было защитить памятники от вандализма последующих поколений, непрестанно обеспечивать «двойника» питьем и едой — иными словами обеспечить ему вечный поминальный культ. А сделать это только силами родственников усопшего было невозможно. Родственные связи административной элиты Старого царства были не слишком крепки, и персональные поминальные культы редко существовали дольше века [Baines, Lacovara, 2002].

Этот пугающий разрыв между обретенной благодаря камню вечностью «двойника» и кратковременностью возможной заботы о нем родственников породил уникальные древнеегипетские заупокойные практики: выписанную на камне жертвенную формулу, где подателями даров назывались бог и царь; гробничные изображения жертвенных даров и процесса их производства; контракты со жрецами «двойника»; наконец, набор кладбищенских надписей, обращенных ко всему египетскому социуму, который — в отличие от семьи и даже отдельного рода — считался непреходящим, вечным.

Среди этих кладбищенских надписей жизнеописания служили обоснованию морального права покойного на уважение и заботу со стороны *всех* египтян *всех* будущих поколений. И поскольку побудить к этому совершенно чужих людей могла лишь «добрая память (*sh3 nfr*)» о покойном, жизнеописания являли потомкам его предельно приукрашенный образ, полностью соответствовавший нравственным идеалам его эпохи и во многом состоявший из словесных клише.

В отличие от «поучений», в жизнеописаниях замалчивается эгоистическая и прагматическая мотивация социально полезных поступков — за исключением самых общих фраз вроде «ибо я хотел, чтобы мне было хорошо пред великим богом» [Sethe, 1933: 133], «я хотел, чтобы мне было хорошо благодаря этому пред царем и великим богом» [Sethe, 1933: 195], «из желания, чтобы быть мне почтенным (*im3h*) пред богом и всеми людьми» и т. д. [Sethe, 1933, 201]. Умерший изображался бескорыстно действовавшим во благо людям, что в свою очередь обязывало потомков теперь позаботиться о его загробном благополучии.

Поскольку же в бесконечном будущем проходить мимо кладбищенского памятника мог любой — и вельможа и про-

столюдин, и богатый и бедный, «и те, кто будет странствовать на север, и те, кто будет странствовать на юг» [Brunner 1937: 42] — владелец жизнеописания настойчиво подчеркивал всеохватность своих добрых намерений и свершений, равно распространявшихся на «великих и «малых», «знакомых» и «незнакомых» и т. д.

### **Маат — житейская мудрость при непредсказуемом будущем**

Переменчивость экологических условий сельского хозяйства, бесправие пред властителями огромной территориальной монархии, невозможность на столетия обеспечить культ «двойника» — все это порождало у египтян обостренное ощущение непредсказуемости личного будущего. Это тревожное чувство, вероятно, было у них острее, нежели в других культурах ранней древности, где властям было сложнее произвольно и резко изменить социальный статус или местопребывание индивида, где в делах прижизненных и даже загробных человек был уверен в родственной и общинной взаимопомощи, а горизонт «персонального» посмертного бытия ограничивался несколькими десятилетиями.

Древнеегипетские литературные тексты полны напоминаниями о непредсказуемости личного будущего. «Не существует знающего свою судьбу, когда он планирует завтрашний день», — будто бы учил Птаххотеп (P. British Museum 10509, 5.14); «не дано знать, что может случиться и свершаемое богом, когда он карает», — вторит ему «Поучение Кагемни» (P. Prisse, 2.2); «не знает человек, каков завтрашний день», — сказано в «Поучении Аменемопе» (P. British Museum 10474, 19.13); «человек не знает время своей беды», — предостерегает «Поучение Анхшешонка» (P. British Museum 10508, 12.3). В частных письмах второй половины Нового царства писали «сегодня я в порядке, но завтрашний день в руках бога», «сегодня я в порядке, но не знаю своего положения завтра» [Bakir, 1970: 77]. Многочисленные высказывания такого рода в основном уже перечислены в египтологической литературе [Brunner, 1963; Assmann, 1990: 255 — 256; Quack, 1994: 179; Parkinson, 2012: 181].

По словам Я. Ассмана, у египтян «представление о не-автаркичности и не-автономности человека, об экзистенциальной зависимости людей друг от друга, от доверия, взаимопонимания и солидарности возникло, по существу, из-за непостижимости

будущего» [Assmann, 1990: 255 – 256]. При крайне ограниченных возможностях сохранения долговременных личных накоплений<sup>31</sup> египтянину в случае будущих бед приходилось рассчитывать главным образом на помощь окружающих. Из-за отсутствия же в Египте соседской общины (а у служащих также из-за вероятной утраты должности и, значит, профессиональных связей), круг лиц, согласных помочь, был весьма неопределенным. Желательно было поэтому заручиться всеобщим одобрением и благодарностью, чтобы как можно больше разных людей воздали добром за «вчерашнее (*sf*)»<sup>32</sup> бедствующему в непредсказуемом «завтра» (*dw3, m-ht*). Предписывая предельное миролюбие, готовность помогать «великим» и «малым», *maat*, собственно, и призывала египтянина максимально расширить круг лиц, готовых поддержать его при будущих несчастьях (P. Prisse 11.1 – 11.4; P. Insinger 15.15 – 15.16; ср. [Parkinson, 2012: 241 – 243]).

Именно в этом разгадка, почему в сочинении на папирусе Честер-Битти IV восемь великих древнеегипетских литераторов дважды названы «предсказывавшими грядущее»<sup>33</sup>, хотя нам известно «пророчество» одного только Неферти (ср. [Brunner, 1966: 31 – 35]). По меньшей мере пятеро из перечисленных литераторов были создателями «поучений» и, стало быть, разъясняя нормы *maat*, «предсказывали» читателям наилучшие способы обезопасить личное будущее. «Забота жизни — принимать в расчет грядущее (несчастье), и обратить его вспять может сильный, которому воздается (благодарностью)», — сказано в «Поучении Каирсу» (о. E.GA.6128.1943).

В начале правления XII династии некий Хекаиб назвал себя в своей гробнице в Куббат эль-Хаве «человеком (достойным благополучного) будущего»<sup>34</sup>: чуждым алчности<sup>35</sup>, сладостным для всех, приветливым<sup>36</sup> и любимым людьми [...]» [Sethe, 1933: 10;

<sup>31</sup> Чеканные монеты появляются в Египте лишь в середине I тысячелетия до н. э., а собственно фараоновская чеканка лишь в середине IV в. до н.э. Не существовало и учреждений, гарантировавших сохранность личных накоплений (вроде современных банков и т.д.).

<sup>32</sup> О понятии «вчерашний день», «вчерашнее» в древнеегипетской этике см. [Assmann, 1990: 61 – 64].

<sup>33</sup> *n3 n(y) sry iyt, n3 n(y) [rhyw sr] iyw*, P. Chester-Beatty IV, verso 2.5, 3.7 – 8.

<sup>34</sup> Дословно: «человек для будущего»; см. [Hannig, 2006: 1954; Janssen, 1946: 181; Schenkel, 1965: 244; Blumenthal, 1970: 147, Anm. C 29]. Иное понимание эпитета см. [Edel, Seyfried, Vieler, 2008: 283, 284; Макеева, 2018, 169 – 170].

<sup>35</sup> Дословно: «пустой от алчности сердца».

<sup>36</sup> Дословно: «смеющийся лицом».

Edel, Seyfried, Vieler, 2008: 283, Tf. XVI, Abb. 1]. В другой надписи он тоже описывает себя как «человека (достойного благополучного) будущего: любимый своим правителем, хвалимый им ежечасно и каждодневно; говорящий хорошее, повторяющий любимое, чуждый говорения (чего-либо) злого, хвалимый своим городским богом и любимый своим номом» [Sethe, 1933: 10; Edel, Seyfried, Vieler, 2008: 284, Tf. XVIII]. Хекаиб, стало быть, заявляет, что ради благополучного будущего он был исполнителем и доброжелателем, снискал одобрение и «правителя», и «своего нома». В царствование Небхапетра Менгхотепса неизвестный нам по имени египтянин написал, что ради своего «будущего» (*nm-ht*) всю жизнь совершал поступки, за которые ему были благодарны<sup>37</sup>. Эпитет «человек (достойный благополучного) будущего», по существу, схож по значению с эпитетом «человек *маат*»<sup>38</sup>.

Необходимость же снижать благосклонность далеких потомков ради вечного поддержания поминального культа привела к тому, что кладбищенский рассказ о соответствии египтянина нормам *маат* казался не менее важным для его «будущего», чем их действительное соблюдение<sup>39</sup>. В несчетных кладбищенских надписях был разработан беспрецедентно детальный и цветистый — по меркам ранней древности — «терминологический аппарат» описания социально полезных достоинств и свершений индивида.

Квинтэссенцией древнеегипетской житейской мудрости можно считать обращенные к престолонаследнику слова государя из Гераклеопольского царского дома:

Хорошо творить для грядущего:  
 почитаема жизнь предусмотрительного,  
 самоуверенность обернется страданием;  
 побуждай своим добрым нравом, чтобы вступались [за тебя]!  
 Жалок желающий себе (владеть) всей землей [...];  
 алчный, когда владеют другие, — это несведущий.  
 (Скоротечно) проходит [жизнь] на земле, нет ей продления,  
 но (добрая) память на ней — это процветание [P. Hermitage  
 1116 A, verso 39 – 41].

<sup>37</sup> Стела Louvre С. 252. Дословно: «сгибающий руки всю его жизнь». Правильное истолкование эпитета «сгибающий руки» см. [Берлев, 1978: 98].

<sup>38</sup> Дословно: «человек, что от *маат*», [Дохеу, 1998: 361].

<sup>39</sup> Похожими представлениями, видимо, руководствовались и создатели «отрицательной исповеди» 125-й главы «Книги мертвых».

А в надписи на неизданной статуе времени Априя, хранящейся в Марселе, об этом сказано так: «да будете вы творить добро, и да обретете вы будущее! (Ведь) увидит (это) другой и сделает для вас подобное» [Perdu, 2000: 187].

## Литература

1. Берлев О. Д. *Общественные отношения в Египте эпохи Среднего царства. Социальный слой «царских htmw»*. М.: Наука, 1978.
2. Демидчик А. Е. *Безымянная пирамида: Государственная доктрина древнеегипетской Гераклеопольской монархии*. СПб.: Алетейя, 2005.
3. Демидчик А. Е. К вопросу о территориальном государстве древнего Египта. *Вестник древней истории*. 2010. 1(272). С. 3–12.
4. Демидчик А. Е. Об этнической однородности древнеегипетского общества в Старом и Среднем царстве. *Этнокультурное развитие Ближнего Востока в IV–I тысячелетиях до н.э.* М.: Ин-т востоковедения РАН, 2017. С. 17–23.
5. Демидчик А. Е. «Годы голода» в Номе белой антилопы: о древнеегипетском земледелии в Первый переходный период — начале Среднего царства. *Восток (Oriens)*. 2023. 3. С. 21–32. doi: 10.31857/S086919080024391-7.
6. Демидчик А. Е. Почему обычай кладбищенских жизнеописаний возник в Древнем Египте? *Восток (Oriens)*. 2024. № 4. С. 16–25. DOI: 10.31696/S086919080030828–7. (In Russian).
7. Лебедев М. А. *Слуги фараона вдали от Нила: развитие контактов древнеегипетской цивилизации с окружающими областями в эпоху Древнего и Среднего царств*. СПб.: Нестор-История, 2015.
8. Макеева Н. В. А было ли будущее? *Aegyptiaca Rossica* (Выпуск 6). М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2018. С. 161–179.
9. Перепелкин Ю. Я. *История Древнего Египта*. СПб.: Летний Сад; Журнал «Нева», 2000.
10. Титаренко М. П. (ред.). *Историческая мысль. Политическая и правовая культура*. [Т. 4.] *Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т.* М.: Восточная литература, 2009.
11. Якобсон В. А. Предисловие. *История древнего Востока: От ранних государственных образований до древних империй*. М.: Восточная литература, 2004. С. 34–56.
12. Allen J. P. *The Heqanakht Papyri*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2000.
13. Assmann J. *Maat: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. Munich: C.H. Beck, 1990.
14. Assmann J. Preservation and Presentation of Self in Ancient Egyptian Portraiture. *Studies in Honor of William Kelly Simpson*. Vol. I. Boston: Museum of Fine Arts, 1996. P. 55–81.
15. Assmann J. Erinnerung und Identität — der ägyptische Weg. *Geschichte-Erzählung und Geschichts-Kultur: zwei geschichtsdidaktische Leitbegriffe in der Diskussion*. München: Utzverlag, 2001. S. 137–157.

16. Asseu G. M. L'Afrique et la Maât: pour une éthique existentielle. *Kasa bya kasa: revue ivoirienne d'anthropologie et de sociologie*. 2016. P. 51 – 67.
17. Baines J., Lacovara P. Burial and the Dead in Ancient Egyptian Society: Respect, Formalism, Neglect. *Journal of Social Archaeology*. 2002. 2. P. 5 – 36.
18. Bakir A. el M. *Egyptian Epistolography*. Le Caire: L'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1970.
19. Blumenthal E. *Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches*. Berlin: Akademie-Verlag, 1970.
20. Bolshakov A. O. *Man and his Double in Egyptian Ideology of the Old Kingdom*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1997.
21. Bolshakov A. O., Soushevski A. G. Hero and Society in Ancient Egypt. *Göttinger Miszellen*. 1998. Ht. 63. S. 7 – 25, Ht. 64. S. 31 – 31.
22. Brunner H. *Die Texte aus den Gräbern der Herakleopolitenzeit von Siut mit Übersetzung und Erläuterungen*. Glückstadt: Augustin, 1937.
23. Brunner H. Der freie Wille Gottes in der ägyptischen Weisheit. *Les sagesses du Proche-Orient ancien: colloque de Strasbourg 17–19 mai 1962*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963. P. 103 – 120.
24. Brunner H. Die "Weisen", ihre "Lehren" und "Prophezeiungen" in altägyptischer Sicht. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*. 1966. 93. S. 29 – 35.
25. Buck A., de. *The Egyptian Coffin Texts*. Vol. VII. Chicago: University of Chicago Press, 1961.
26. Demidchik A. E. Eleventh Dynasty Written Evidence on the Relationship between the *k3* and the Cult Image. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*. 2015. Bd. 142(1). P. 25 – 32.
27. Doxey D. M. *Egyptian non-royal epithets in the Middle Kingdom: A social and Historical Analysis*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998.
28. Edel E., Seyfried K.-J., Vieler G. *Die Felsgräbernekropole der Qubbet el Hawa bei Assuan*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2008.
29. Faulkner R. O. *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
30. Fischer-Elfert H.-W. *Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1999.
31. Fowler Ch. Identities in Transformation: Identities, Funerary Rites and the Mortuary Process. *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial*. Oxford: Oxford Academic, 2013. 510 – 226.
32. Franke D. Fürsorge und Patronat in der Ersten Zwischenzeit und im Mittleren Reich. *Studien zur altägyptischen Kultur*. 2006. 34. S. 159 – 185, Tf. 4.
33. Hagen F. *New Kingdom ostraca from the Fitzwilliam Museum, Cambridge*. Leiden: Brill, 2011.
34. Hannig R. *Ägyptisches Wörterbuch II. Mittleres Reich und Zweite Zwischenzeit*. Mainz am Rhein: Phillip von Zabern, 2006.
35. Helck W. *Der Text der "Lehre Amenemhets I. für seinen Sohn"*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1969.
36. Janssen J. M. A. De traditionelle Egyptische Autobiographie voor het Nieuwe Rijk. Deel 2. Leden: E. J. Brill, 1946.

37. Janssen J. Gift-Giving in Ancient Egypt as an Economic Feature. *The Journal of Egyptian Archaeology*. 1982. 68. P. 253 – 258.
38. Janssen J. Debts and Credit in the New Kingdom. *The Journal of Egyptian Archaeology*. 1994. 80. P. 129 – 136.
39. Kaplony P. *Studien zum Grab des Methethi*. Bern: Abegg-Stiftung, 1976.
40. Karenga M. *Maat. The Moral Ideal in Ancient Egypt. A Study in Classical African Ethics*. New York, London: Routledge, 2004.
41. Lainsney V. P.-M. *L'Enseignement d'Aménémopé*. Roma: Pontificio Instituto Biblico, 2007.
42. Lichtheim M. *Ancient Egyptian Literature*. Vol. II. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press, [1976].
43. Lichtheim M. *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*. Freiburg Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
44. Lichtheim M. *Moral Values in Ancient Egypt*. Freiburg Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
45. Mbaye O. N. *L'identité du droit africain: le socle de l'Égypte Antique*. Dakar: Presses Universitaires de Dakar; L'Harmattan Sénégal, 2021.
46. Menu B. *Maât: l'ordre juste du monde*. Paris: Michalon, 2005.
47. Moreno García J. C., Pines Yu. *Maat and tianxia: building world orders in ancient Egypt and China*. *Journal of Egyptian History*. 2020. Vol. 13. P. 227 – 270. doi: 10.1163/18741665 – 12340067.
48. Parkinson R. *The Tale of the Eloquent Peasant: A Reader's Commentary*. Hamburg: Widmaier, 2012.
49. Perdu O. Florilège d'incitations à agir. *Revue d'égyptologie*. 2000. T. 51. P. 175 – 193.
50. Posener G. *L'Enseignement loyaliste*. Genève: Librairie Droz, 1976.
51. Quack J. F. *Die Lehren des Ani*. Freiburg Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.
52. Schenkel W. *Memphis. Herakleopolis. Theben*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1965.
53. Sethe K. *Urkunden des Alten Reiches*. 2 verbesserte Auflage. Leipzig: Hinrichs', 1933.
54. Van der Plas D. *L'hymne à la crue du Nil*. T. 2. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1986.
55. Vandier J. Mo'alla. *La tombe d'Ankhtify et la tombe de Sébekhotep*. Le Caire: L'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1950.

## References

1. Allen J. P. *The Heqanakht Papyri*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2000.
2. Asseu G. M. L'Afrique et la Maât: pour une éthique existentielle. *Kasa bya kasa: revue ivoirienne d'anthropologie et de sociologie*. 2016. P. 51 – 67.
3. Assmann J. *Maat: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. Munich: C. H. Beck, 1990.

4. Assmann J. Preservation and Presentation of Self in Ancient Egyptian Portraiture. *Studies in Honor of William Kelly Simpson*. Vol. I. Boston: Museum of Fine Arts, 1996. P. 55 – 81.
5. Assmann J. Erinnerung und Identität — der ägyptische Weg. *Geschichte-Erzählung und Geschichts-Kultur: zwei geschichtsdidaktische Leitbegriffe in der Diskussion*. München: Utzverlag, 2001. S. 137 – 157.
6. Baines J., Lacovara P. Burial and the Dead in Ancient Egyptian Society: Respect, Formalism, Neglect. *Journal of Social Archaeology*. 2002. 2. P. 5 – 36.
7. Bakir A. el M. *Egyptian Epistolography*. Le Caire: L’Institut Français d’Archéologie Orientale, 1970.
8. Berlev O. D. The Social Relations in Egypt in the Middle Kingdom. Moscow: Nauka, 1978. (In Russian).
9. Blumenthal E. *Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches*. Berlin: Akademie-Verlag, 1970.
10. Bolshakov A. O. *Man and his Double in Egyptian Ideology of the Old Kingdom*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1997.
11. Bolshakov A. O., Soushevski A. G. Hero and Society in Ancient Egypt. *Göttinger Miscellen*. 1998. Ht. 63. S. 7 – 25, Ht. 64. S. 31 – 31.
12. Brunner H. Der freie Wille Gottes in der ägyptischen Weisheit. *Les sagesses du Proche-Orient ancien: colloque de Strasbourg 17–19 mai 1962*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963. P. 103 – 120.
13. Brunner H. Die “Weisen”, ihre “Lehren” und “Prophezeiungen” in altägyptischer Sicht. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*. 1966. 93. S. 29 – 35.
14. Brunner H. *Die Texte aus den Gräbern der Herakleopolitenzeit von Siut mit Übersetzung und Erläuterungen*. Glückstadt: Augustin, 1937.
15. Buck A., de. *The Egyptian Coffin Texts*. Vol. VII. Chicago: University of Chicago Press, 1961.
16. Demidchik A. E. *A Nameless Pyramid. The State Doctrine of the Ancient Egyptian Heracleopolitan Monarchy*. St Petersburg: Aleteia, 2005. (In Russian).
17. Demidchik A. E. On the Issue of Territorial State in Ancient Egypt. *Vestnik drevnei istorii*. 2010. 1(272). P. 3 – 12. (In Russian).
18. Demidchik A. E. Eleventh Dynasty Written Evidence on the Relationship between the kA and the Cult Image. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*. 2015. Bd. 142(1). P. 25 – 32.
19. Demidchik A. E. On the ethnic homogeneity of the Egyptian society in the Old and Middle kingdom. *Etno-kul’turnoe razvitie Blizhnego Vostoka v IV–I tysiacheletiih do n. e*. Ed. A. A. Petrova, V. Yu. Shelestin, K. F. Karlova, A. V. Safronov. Moscow: Institut Vostokovedeniya RAN, 2017. P. 17 – 23. (In Russian).
20. Demidchik A. E. “Years of Hunger” in the Oryx Nome: Egyptian Arable Farming in the First Intermediate Period and Early Middle Kingdom. *Vostok (Oriens)*. 2023. 3. P. 21 – 32. DOI: 10.31857/S086919080024391-7. (In Russian).
21. Demidchik A. E. Why did Ancient Egypt Become the Birthplace of Tomb Biography? *Vostok (Oriens)*. 2024. No. 4. P. 16 – 25. DOI: 10.31696/S086919080030828-7 (In Russian).
22. Doxey D. M. *Egyptian non-royal epithets in the Middle Kingdom: A social and Historical Analysis*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998.



23. Edel E., Seyfried K.-J., Vieler G. *Die Felsgräbernekropole der Qubbet el Hawa bei Assuan*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2008.
24. Faulkner R. O. A *Concise Dictionary of Middle Egyptian*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
25. Fischer-Elfert H.-W. *Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1999.
26. Fowler Ch. Identities in Transformation: Identities, Funerary Rites and the Mortuary Process. *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial*. Oxford: Oxford University Press, 2013. 511 – 526.
27. Franke D. Fürsorge und Patronat in der Ersten Zwischenzeit und im Mittleren Reich. *Studien zur altägyptischen Kultur*. 2006. 34. S. 159 – 185, Tf. 4.
28. Hagen F. *New Kingdom ostraca from the Fitzwilliam Museum, Cambridge*. Leiden: Brill, 2011.
29. Hannig R. *Ägyptisches Wörterbuch II. Mittleres Reich und Zweite Zwischenzeit*. Mainz am Rhein: Phillip von Zabern, 2006.
30. Helck W. *Der Text der "Lehre Amenemhets I. für seinen Sohn"*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1969.
31. Janssen J. Debts and Credit in the New Kingdom. *The Journal of Egyptian Archaeology*. 1994. 80. P. 129 – 136.
32. Janssen J. Gift-Giving in Ancient Egypt as an Economic Feature. *The Journal of Egyptian Archaeology*. 1982. 68. P. 253 – 258.
33. Janssen J. M. A. De traditionelle Egyptische Autobiographie voor het Nieuwe Rijk. Deel 2. Leiden: E. J. Brill, 1946.
34. Kaplony P. *Studien zum Grab des Methethi*. Bern: Abegg-Stiftung, 1976.
35. Karenga M. *Maat. The Moral Ideal in Ancient Egypt. A Study in Classical African Ethics*. New York; London: Routledge, 2004.
36. Lainsney V. P.-M. *L'Enseignement d'Aménémopé*. Roma: Pontificio Instituto Biblico, 2007.
37. Lebedev M. A. *Servants of the Pharaoh away from the Nile: the development of contacts of the ancient Egyptian civilization with the surrounding areas in the period of the Old and Middle Kingdoms*. St Petersburg: Nestor-Istoriia, 2015. (In Russian).
38. Lichtheim M. *Ancient Egyptian Literature*. Vol. II. Berkley; Los Angeles; London: University of California Press, [1976].
39. Lichtheim M. *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*. Freiburg Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
40. Lichtheim M. *Moral Values in Ancient Egypt*. Freiburg Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
41. Makeeva N. B. Was There a Future? *Aegyptiaca Rossica*. Iss. 6. Ed. M. A. Chegodaev, M. V. Lavrent'eva. Moscow: Russkii Fond Sodeistviya obrazovaniiu i nauke, 2018. C. 161 – 179. (In Russian).
42. Mbaye O. N. *L'identité du droit africain: le socle de l'Égypte Antique*. Dakar: Presses Universitaires de Dakar; L'Harmattan Sénégal, 2021.
43. Menu B. *Maât: l'ordre juste du monde*. Paris: Michalon, 2005.
44. Moreno García J. C., Pines Yu. *Maat and tianxia: building world orders in ancient Egypt and China*. *Journal of Egyptian History*. 2020. Vol. 13. P. 227 – 270. Doi: 10.1163/18741665 – 12340067.

45. Parkinson R. *The Tale of the Eloquent Peasant: A Reader's Commentary*. Hamburg: Widmaier, 2012.
46. Perdu O. Florilège d'incitations à agir. *Revue d'égyptologie*. 2000. Т. 51. P. 175 – 193.
47. Perepelkin Yu. Ya. *The History of Ancient Egypt*. St Petersburg: Letnii sad; Zhurnal "Neva". 2000. (In Russian).
48. Posener G. *L'Enseignement loyaliste*. Genève: Librairie Droz, 1976.
49. Quack J. F. *Die Lehren des Ani*. Freiburg Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.
50. Schenkel W. *Memphis. Herakleopolis. Theben*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1965.
51. Sethe K. *Urkunden des Alten Reiches*. 2 verbesserte Auflage. Leipzig: Hinrichs', 1933.
52. *The Spiritual Culture of China: An Encyclopedia. Vol. IV.: Historical thought. Political and legal culture*. Ed. M. P. Titarenko. Moscow: Vostochnaia literatura, 2009. (In Russian).
53. Van der Plas D. *L'hymne à la crue du Nil*. Т. 2. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1986.
54. Vandier J. Moaalla. *La tombe d'Ankhtify et la tombe de Sébekhotep*. Le Caire: L'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1950.
55. Yakobson V. A. Introduction. *Istoriia drevnego Vostoka: Ot rannikh gosudarstvennykh obrazovaniy do drevnih imperii*. Ed. A. V. Sedov. Moscow: Vostochnaia literatura, 2004. P. 34 – 56. (In Russian).

## Информация об авторе

**Аркадий Евгеньевич Демидчик** — доктор ист. наук, профессор, кафедра Древнего Востока, Восточный факультет, Санкт-Петербургский государственный университет.

Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9.

E-mail: a.demidchik@spbu.ru

## Author's Information

**Arkadiy E. Demidchik** — Dr Habil in History, Professor, Department of the Ancient Near East, Faculty of Asian and African Studies, St Petersburg University, St Petersburg, Russia.

E-mail: a.demidchik@spbu.ru





*Н. В. Макеева*

*(Восточный факультет СПбГУ,  
Санкт-Петербург, Россия)*

## **«Да ответишь ты, когда тебя спросят»: о страхе перед вышестоящими**

*(Еще один взгляд на «Сказку о потерпевшем кораблекрушение»)*

**Аннотация.** Папирус Государственного Эрмитажа ДВ-1115 («Сказка о потерпевшем кораблекрушение») — любимый текст петербургских египтологов. В статье представлена еще одна его интерпретация, предполагающая, что сквозная тема сюжетов «Сказки...» — страх, возникающий при встрече с вышестоящей силой и правильное поведение в этой ситуации. Египетская культура смотрит на страх как необходимый элемент в иерархической системе социальных отношений, ужас и трепет должны сопровождать соприкосновение с начальством. Тем не менее страх не должен препятствовать коммуникации, и в самой страшной ситуации хорошо сформулированный ответ спасает жизнь. Таким образом, назидание, которое произносит Спутник, подкрепляя его примером из собственного опыта, ориентировано на обычные для среднеегипетской культуры ценности: поддержание правильной коммуникации и изящную речь. Образ жертвенной птицы в конце текста отсылает к написанию египетского слова «страх» и указывает на его главную тему. (Библиограф. 32 назв.)

**Ключевые слова:** «Сказка о потерпевшем кораблекрушение», среднеегипетская литература, папирус ГЭ ДВ-1116, В. С. Голенищев, страх.

УДК 94(32), 821.412

*Natalia V. Makeeva*

*(Faculty of African and Asian Studies, St Petersburg University, St Petersburg, Russia)*

### **“May you answer when you are asked”: On the Fear of Superiors**

(A New Interpretation of the “Tale of the Shipwrecked Sailor”)

**Summary.** The article presents a new interpretation of the “Story of the Shipwrecked Sailor”, suggesting that the overarching theme of the text is the fear that arises from the encounter with a superior power and the correct behavior in this situation. Egyptian culture regards fear as a necessary element in the hierarchical system of social relations; fear and awe should accompany contact with superiors. However, fear should not hinder communication, and in the most frightening situation, a well-formulated response can save a life. Thus, the Companion’s admonition, supported by an example from his own experience, focuses on values common to the culture of the Middle Kingdom of Egypt: maintaining proper communication and eloquent speech. The image of the sacrificial bird at the end of the text refers to the spelling of the Egyptian word ‘fear’ and emphasizes the main theme. (Refs 32.)

**Keywords:** Shipwrecked Sailor, Middle Egyptian Literature, Hermitage Papyrus 1116, W. Golenisheff, Fear, Awe.

**Т**екст, известный как «Сказка о потерпевшем кораблекрушение», был написан почти четыре тысячи лет назад, в эпоху XII египетской династии. Он известен в единственной копии (папирус Государственного Эрмитажа ДВ 1115), обнаруженной Владимиром Семеновичем Голенищевым [Golénisheff, 1881]. И по сей день египтологи всего мира читают текст по фотографиям издания, подготовленного русским египтологом [Golénisheff, 1913]. Для широкой публики «Сказка...» — одно из самых известных произведений египетской литературы, для многих египтологов это первый текст, прочитанный ими на египетском языке, для студентов кафедры Древнего Востока с него начинается знакомство с египетской скорописью.

О «Сказке...» написано много; полных переводов на современные языки сейчас уже насчитывается более шести десятков<sup>1</sup>, и самых разнообразных интерпретаций тоже накопилось

---

<sup>1</sup> Согласно подсчетам Клода Обсомера [Obsomer, 2021: 16]. В его недавней монографии можно найти подробное изложение истории интерпретаций текста «Сказки...»

немало. Еще В. С. Голенищев обозначил множество сходных деталей «Сказки о потерпевшем кораблекрушение» со странствиями Одиссея и приключениями Синдбада на острове царя Михдраджа [Golénischeff, 1906, 1912], с этими наблюдениями согласны и современные исследователи<sup>2</sup>. Со второй половины прошлого века египтологи стали развивать идеи о мифологической подоплеке [Lanszkowski, 1953; Derchain-Urtel, 1974] или метафорическом значении [Goedicke, 1974] текста, возникла даже попытка представить его как эзотерический трактат, облеченный в форму фольклорного рассказа [Vaines, 1990]. Эти теории базировались прежде всего на повествовании, находящемся в центре рамочной композиции «Сказки...» — рассказе хозяина волшебного острова о трагической судьбе его семьи, состоящей из семидесяти пяти змей. Обращаясь для толкования этого сюжета к корпусу египетской религиозной литературы, вспоминали и *Тексты саркофагов* (главу 1130) и *Книгу мертвых* (заклинание «для того, чтобы не умереть повторно» в главе 175, а также формулы для превращения в лотос и в змея в 81-й и 87-й главах), и более поздние религиозные тексты (*Литании Ра* в царских гробницах Нового Царства, упоминающие семьдесят пять форм обозначений солнечного божества)<sup>3</sup>. Еще одна версия гласила, что в тексте папируса ДВ 1115 представлено аллегорическое описание движения светил [Simpson, 2003: 46].

Если приверженцы мифологического истолкования видели в Змее самого бога Ра-Атума, их более приземленные коллеги предлагали рассматривать произошедшее на острове как политическую метафору. Как нередко случается в египтологии, были предложены взаимоисключающие варианты политического прочтения «Сказки...»: и как пропагандистского текста, и как оппозиционного. Согласно первому прочтению, цель сочинения состояла в том, чтобы прославлять всемогущество царя Египта [Altenmüller, 1989]. Согласно второму, текст содержал понятный современникам намек на большие политические проблемы при переходе власти от Аменемхета I к Сенусерту I [Helck, 1992]. В недавней большой работе, посвященной «Сказке...», Клод Обсомер пришел к заключению, что текст о потерпевшем

<sup>2</sup> Например, Бернар Матье, признанный специалист по египетской литературе, отмечает, что черт, сходных повествованием о Синдбаде, в «Сказке...» слишком много, чтобы они могли объясняться простыми совпадениями [Mathieu, 2020: 1].

<sup>3</sup> Подробнее об истории осмысления «Сказки...» см.: [Obsomer, 2021:161 – 193].

кораблекрушение и другой известный среднеегипетский текст, «*Рассказ Синухета*», были написаны под впечатлением от политических событий эпохи. Согласно Обсомеру, эти два текста очень близки и идейно, и в деталях, оба следует понимать как дидактические сочинения на тему ответственности за собственные поступки, попутно пропагандирующие идею всевластия царя [Obsomer, 2021: 184 – 193]. Но не только с «*Рассказом Синухета*» сближали «*Сказку...*». Андрей Георгиевич Сущевский усматривал в тексте «трагическое переживание бытия», близкое по гуманистическому духу среднеегипетской «литературой разочарования», прежде всего «*Беседе разочарованного со своим ба*» (папирус Berlin 3024)<sup>4</sup> [Сущевский, 2013].

Не только по содержанию, но и по форме «*Сказка...*» выглядит текстом, не вполне типичным для среднеегипетской литературы. Необычно уже то, что герои повествования не названы по именам, а только обозначены должностными титулами (*Номарх* и *Спутник*), в то время как имя переписчика нам известно (Амен-аа, сын Амени, который мог быть и автором текста, упомянул себя в колоне). Как правило, в египетском тексте мы наблюдаем обратную ситуацию: нам сообщают имена героев повествования, в то время как автор текста и тем более человек, его переписавший, не упоминаются. Именно нестандартность текста, его содержательное несоответствие египетскому канону, использовавшемуся в образовании молодежи, могли бы объяснять то, что он известен в единственной копии. Действительно, хотя в истории египтологии дважды предлагались пассажи из более поздних сочинений, которые якобы представляют собой цитаты из текста «*Сказки...*» и свидетельствуют о ее длительной популярности, оба случая не выглядят достаточно убедительными<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Сопоставление этих двух текстов может основываться не только на содержательных, но и на формальных признаках. Согласно фон Бомхард [Vomhard, 1999], сравнившей эрмитажную рукопись с берлинскими литературными папирусами Среднего Царства, наиболее близок почерку писца «*Сказки...*» почерк первой части папируса Berlin 3024. Фразеология у двух текстов тоже сходна (например, в обоих реплики иногда вводятся словами «он открыл на меня свой рот»).

<sup>5</sup> Это частное письмо на остраконе Chicago OIC 12074 и пассаж из исторического повествования на стеле Пианхи. В письме, написанном в Дейр эль-Медине через несколько столетий после того как был записан эрмитажный папирус, говорится: «Ты предсказываешь бурю до того, как она пришла, мой моряк, жалкий при швартовке». Эта формулировка напоминает характеристику моряков, данную в строке 31 «*Сказки...*»: «Они сообщали о буре до того, как она пришла» [Simpson, 1958].

Тем не менее многое в «Сказке...» вполне традиционно. Излюбленный жанр среднеегипетской литературы и единственный имеющий специальное обозначение на египетском языке — жанр поучений (*sbꜣy.t*). Большинство художественных текстов, сохранившихся от периода Среднего Царства или прямо обозначены как «поучения» и содержат ценные рекомендации относительно правильного устройства жизни, или представляют собой сетования относительно того, как все вокруг от правильного устройства отклоняется. Немногочисленные нарративные тексты, которые современному читателю могут показаться развлекательными, при внимательном рассмотрении тоже оказываются вполне поучительными. Если проанализировать «Сказку...» в контексте этой нравоучительной тенденции египетской культуры, можно заметить, что элементы необычного в сюжете можно встроить в рамки традиционного направления литературы. Ниже будут изложены некоторые наблюдения, позволяющие по-новому расставить смысловые акценты в этом давно известном тексте. Для этого придется сначала пересказать основную линию произведения.

Почти весь текст представляет собой монолог рассказчика. Обстоятельства, при которых он начинает говорить, не описаны напрямую, но восстанавливаются на основании упомянутых вскользь деталей<sup>6</sup>. Действие, во-видимому, происходит на палубе корабля, который возвращается в Египет из экспедиции в Нубию. Поход был не вполне удачен, и его руководителю предстоит предстать с отчетом перед царем. Спутник (возможно, это краткая форма высокого титула «царский спутник») обращается к Номарху (что тоже очень большая величина в египетской иерархии, в русских переводах также «князь»), своей речью пытаясь утешить его. В самом конце Номарх кратко ему отвечает.

---

В строках 51 — 52 стелы Каир JE 48862 и 47086 — 47089 нубийский царь Пианхи, завоевавший Египет, обращается к своему плененному противнику Немроту: «Кто вел тебя? Кто вел тебя? Кто же вел тебя? Кто тебя вел?.. по жизненному пути». Несмотря на то, что глагол в вопросе Пианхи отличается от того, что использован в вопросе Змея к герою «Сказки...» («Что привело тебя?»), Николя Грималь, опубликовавший стелу, усмотрел в этих словах «юмористический парафраз» вопроса Змея, адресованного попавшему на остров человеку [Grimal 1981: 285].

<sup>6</sup> До сих пор не имеет однозначного ответа вопрос о том, сохранился ли текст полностью или же начало его утрачено. В защиту первого мнения см. [Baines, 1990: 58], а также грамматический аргумент в исторической надписи из мастабы Хнумхотепа [Allen, 2008: 32 — 33. Pl.1]. Тем не менее выводы о неполноте текста, сделанные А. О. Большаковым на основании изучения самого папируса, тоже выглядят убедительно [Bolshakov, 1993: 254 — 259].

Речь Спутника состоит из двух частей: дидактической и нарративной<sup>7</sup>. Вначале он дает Номарху совет, а потом рассказывает историю, которая когда-то случилась с ним самим. Совет-наставление Спутника выдержан в духе излюбленного египтянами жанра поучений, хотя в отличие от пространных дидактических сочинений, в нем только одна тема: как правильно отвечать начальству:

Да ответишь ты, когда тебя спросят.  
Когда будешь говорить с царем, контролируй свой разум,  
И ответишь ты без запинки.  
Ведь это уста человека спасают его,  
а речь его прикрывает его.

*iḥ wšb=k wšd.t(w)=k*  
*mdw=k n nsw ib=k m ʕ=k*  
*wšb=k nn niti.t*  
*iw r' ny zi nḥm=f sw*  
*iw mdw=f di=f tʕm n=f ḥr(w)* (ShS 14 – 19)



Хотя причина беспокойства Номарха не называется напрямую, даже современному читателю понятно, что это страх<sup>8</sup>. Из египетских текстов мы очень хорошо знаем, как грозен был египетский царь. Любовь и ужас — чувства, которые должны были наполнять душу и тело египтянина, согласно моральному кодексу чиновника, изложенному в «*Поучении верноподданного*» [Posener, 1976]: «Каждодневно ощущайте ужас перед ним, все время радуйтесь ему. Он — мудрость внутри вас, и глаза его проникают в каждое тело». Страхом перед египетским царем должны полниться и окружающие страны, на этом основывалась египетская внешняя политика. Способность внушать благоговейный ужас и священный трепет — внешние проявления могущества, свойственные и царю, и богам. Упоминания этих проявлений сопровождали всю историю египетских текстов, начиная с Текстов пирамид, а к греко-римской эпохе даже оформились в отдельный вид текстов. «Гимны страха» на стенах храмов предписывают и людям, и духам исполниться ужасом

<sup>7</sup> Комбинация поучения и самовосхваления (или рассказа о своих достижениях) вполне обычна для среднеегипетского текста. Их можно найти и на частных памятниках (можно привести для примера стелу Ментухотепа UC 14333) и на царских (см. стелу Сенусерта III из Семны, Берлин ÄM 1157 и Хартум 3).

<sup>8</sup> Работ о страхе в Древнем Египте в последние десятилетия появилось немало. С библиографией можно ознакомиться в недавней публикации [Elicke, 2020: 25].



перед божеством — хозяином храма [Leitz, 2004]. Богобоязненность считалась несомненной добродетелью.

Страх (*snd* | ) был важным компонентом социальных отношений не только на уровне высшей власти. Отношения в иерархии более низкого порядка тоже описывались через это понятие, которое в менее напряженных контекстах бывает уместно переводить как «безусловное уважение, почтение». В подобном употреблении мы находим слово «страх» в самом замечательном египетском дидактическом тексте — «*Поучении Птаххотена*», сборнике советов, адресованном детям египетских чиновников. Самая древняя и полная его копия была записана на Папирусе Присс тем же писцом Амен-аа, сыном Амени, который скопировал эрмитажную «Сказку...»<sup>9</sup>. В «*Поучении Птаххотена*» слово *snd* встречается всего дважды. В первый раз — в рекомендации относительно того, как вести себя по отношению к вельможе, возвысившемуся из низов: «Уважай его за то, что произошло с ним» *snd n=f hft hpr.t n=f* (5.8). Второй совет имеет безусловную ценность и сегодня: «Если ты силен, внушай уважение знанием и спокойствием речи» *ir wsr=k ddi=k snd=k m rh m hr.t dd* (11. 12). Перед тем как скопировать «*Поучение Птаххотена*», Амен-аа написал на том же папирусе еще одно поучение, от которого сохранился только последний лист. Начинается он со слов  *wd3 snd.w*. Если предложение сохранилось полностью, и его начало не осталось на предыдущем, не дошедшем до нас листе, его следует переводить как «Уцелеет тот, кто страшится» и понимать как совет, увязывающий почтительность с успехом.

Итак, необходимость бояться не вызывает сомнений, но страх перед высшей властью не должен был доходить до коммуникационного паралича. Таковую ситуацию описывает «*Рассказ Синухета*», который, как уже отмечалось, во многом похож на «Сказку...»<sup>10</sup>. После длительного пребывания на чужбине, куда его

<sup>9</sup> Это было замечено еще самим Голенищевым [Golenischeff, 1912: I—III]. Георг Меллер согласился с этим и учел некоторые знаки из «Сказки...» в той графе своей палеографии иератических знаков, которая озаглавлена «Prisse» [Möller, 1909]. Подробное сравнение, подтвердившее старую идею, было проделано в работе [Von Bomhard, 1999].

<sup>10</sup> Наблюдения относительно сходства двух текстов были впервые сделаны Милицей Эдвиновой Матье [Matthieu, 1930] в 1930. Познер, знавший статью Матье, выдвинул идею о влиянии автора «Синухета» на «Сказку...» [Posener, 1938], и эта позиция была поддержана Обсомером [Obsomer, 2021: 184—190], который расширил список параллелей между

загнал опять-таки страх, Синухет прибывает в Египет и отправляется на прием к царю. Его проводят в тронный зал, и там Синухет совершенно теряется перед повелителем египтян: «Я был подобен человеку, которого схватили во тьме. Дух мой удалился, члены ослабли, а сердца не было в теле, чтобы мог я понять, жив я или мертв» *b3=i sbi.w h<sup>c</sup>.w 3d.w h3ti=I nn r=f m h.t=i rh=i ʿnh r mwt* (В, 255). Царю приходится воззвать к сознанию Синухета: «Ты не отвечаешь, когда произносят твое имя! Или ты боишься наказания?» *n mdw=k dm.t(w) rn=k snd 3 n hsf* (В, 260). Синухет находит в себе силы, чтобы ответить «ответом страшашегося» *wšb.n=i st m wšb snd.w*. И тогда все становится хорошо, Синухета прощают.

Неудивительно, что накануне встречи с повелителем Египта Номарх тревожился. Становится также понятно, почему Спутник выбирает для рассказа историю, повествующую о другой страшной встрече. Он рассказывает: однажды его корабль попал в бурю, все его товарищи погибли, а сам он оказался на неизвестном острове. Когда герой пришел в себя и освоился, то подвергся новому испытанию. К нему приближался страшный и огромный Змей. Он подступил к Спутнику с вопросом: «Что тебя сюда привело?» Он стал угрожать, что испепелит человека, если тот не ответит. Испуганный герой отвечает, но прямой ответ дать не способен. Тем не менее Змей неожиданно меняет свои намерения и несет несчастного в логово.

Почему же Змей не съел человека? Для ответа на этот вопрос следует присмотреться к репликам, которыми они обменялись. Но вначале придется уделить внимание тому, как употребленные здесь египетские глаголы «знать» и «не знать», используются для описания психофизического состояния. В обычной жизни египтянин себя «знает». В состоянии аффекта он это знание утрачивает, и тогда его ощущение описывается как *hm d.t* «не знать собственное тело»<sup>11</sup> (сравни русское «не помнить себя» от страха, а также от горя, от радости и проч.). Приходя в себя, он снова «знает/осознает себя». Описание ситуации испуга и выхода из него встречаются в «сатирах на занятия» — текстах, которые должны были представить перед молодым человеком худшие стороны жизни всех труженников, кроме профессиональных писцов-бюрократов. Новоегипетское поучение так передает

текстами, и фразеологических, и смысловых. К последним можно добавить тему страха, которая является для обоих текстов сюжетообразующей.

<sup>11</sup> Зафиксировано словарем *Текстов Саркофагов* [Molen, 2000: 386]; еще несколько примеров приводит TLA <https://thesaurus-linguae-aegyptiae.de/lemma/85699>

испуг солдата во время сражения: «Он не осознает собственного тела и плоти, ослабли колени его...» *iw hm=f d.t=f h<sup>c</sup>.w=f gnn pd=f* (Lansing 10.3) [Gardiner, 1937: XVIII – XIX, 99 – 116]. А классическое среднеегипетское «Поучение Хети» характеризует того, кто по работе вынужден уходить за пределы долины Нила, следующим образом: «В страхе перед львами и азиатами, он приходит в себя (буквально «осознает себя») уже только в Египте *snd hr m3i.w hn<sup>c</sup> 3m.w rh=f sw iw=f hr km.t*» (Kheti 16,2<sup>12</sup>).

Итак, Змей задал следующий вопрос: «Если помедлишь ответить мне, что привело тебя на этот остров, я сделаю так, что ты узнаешь, что значит быть пеплом, превращенным в то, что никто не видит» *rdi=i rh=k tw iw=k m zz hpr.ti m nty n m33.t(w)=f*. На это человек ответил: «Ты говоришь со мной, [но] я [даже] не слышу этого. Я перед тобой, и [уже] не осознаю, кто я» *iw=i m b3h=k hm.n wi*.

Человек не дал ответа на тот вопрос, который был ему задан Змеем. И все же его ответ был хорош. Он сыграл на выражении, составляющем часть угрозы: на *rh=k tw* «букв. узнаешь себя» Змея он ответил *hm.n wi* «букв. я уже не знаю себя», продемонстрировав и почтение, и самоуничижение. В других обстоятельствах этот ответ мог бы сойти за остроумную шутку. Змею, который, очевидно, ценил «красивую речь» не менее египтян, понравился ответ<sup>13</sup>, поэтому он аккуратно отнес человека в спокойное место и там возобновил допрос в более мягкой форме.

Чтобы добиться ответа, ему пришлось трижды повторить вопрос: «Что привело тебя?» В конце концов человек собрался с духом: «И тогда я ответил ему на это (*h<sup>c</sup>.n w3b.n=i n=f st*), в то время как руки мои были почтительно сложены перед ним. Я сказал ему...» Здесь есть одна маленькая, но все же значимая тонкость, которая удивительным образом не учитывается в известных мне переводах. Переводят обычно: «И тогда я ответил ему это/следующее/так», понимая объектное местоимение *st* в конце фразы как указание на речь человека, которая идет далее. При этом получается, что герой как будто дважды говорит о том, что он ответил. Но это не так. Есть вполне убедительные контексты, свидетельствующие о том, что прямое дополнение, стоящее после глагола «отвечать» *w3b st*, имеет другое значение, оно обозначает

<sup>12</sup> Многочисленные ученические копии расходятся в лексических и грамматических деталях [Jäger, 2004: LVIII].

<sup>13</sup> Речь Змея, возможно, тоже не чужда игре слов: его слова «Не бойся, малый!» *m snd nds* (ShS 111 – 112), обращенные к герою, дважды повторяют один набор согласных.

не *то, что отвечают*, а *то, на что отвечают*. Читаем в тексте «Разговора человека со своим ба»<sup>14</sup>: «Мой ба открыл на меня свой рот и ответил на сказанное мной» *iw wp.n n=i b3=i r' =f wšb=f dd.t.n=i* (Lebensmüde 3–4, 55–56, 85–86). Здесь очевидно, что прямое дополнение *dd.t.n=f* после глагола «отвечать», выраженное перфектной относительной формой, отсылает к тому, на что отвечают.


В кульминационный момент герой «Сказки» поступил правильно: собрался с силами и среагировал. После этого все пошло хорошо. Человек рассказал Змею короткую историю своего появления на острове, тот выразил сочувствие и предсказал скорое возвращение домой. Перед отъездом хозяин острова одарил человека богатыми дарами. Таким образом, вначале ответ героя спас ему жизнь, а потом еще и принес богатство. В этом основная мораль текста: в самой страшной ситуации нужно вступать в коммуникацию и отвечать, преодолевая (но не отвергая!) ужас. Назидание, которое произносит Спутник, вполне обычно для среднеегипетской словесности с ее упором на ценности красноречия и правильной коммуникации. Эти ценности упоминаются и в поучениях, и в самовосхвалениях. Например, жрец Ментухотеп, живший в начале Среднего Царства, представлял себя так: «я... тот, кто находит слова, когда его спрашивают об этом, кто отвечает сразу и по делу» *gm.w tz.t=f wšd.t(w)=f ir=f wšb m zp r zp=f* (Cambridge E.9.1922).

Таким образом, оба внешних сюжета «Сказки...», разговор на корабле и история про встречу на волшебном острове, объединены одной темой: правильный ответ помогает спастись. В первом сюжете дается совет, который затем иллюстрируется рассказом, облеченным в форму фольклорного текста. «Сказка ложь, да в ней намек...» Только Рассказ Змея, лежащий в ядре композиции, казалось бы, выходит за рамки темы. Пообещав поведать «нечто подобное», Змей рассказывает, что жил на острове в кругу большой семьи. Однажды, в его отсутствие, с неба упала звезда, в пламени которой погибли все близкие Змея. Несмотря на внешнюю необычность сюжета, суть его все та же: встреча с мощью и ужасом. Может ли быть сила более могущественная, чем сам владыка волшебства? По-видимому, да. Это воплотившаяся в упавшей звезде сила безличного

<sup>14</sup> Другой случай такого же употребления объектного местоимения — в сцене перед царем из «Рассказа Синухета», где его обычно переводят правильно: «Я ответил на это ответом уstraшенного» *wšb.n=i st m wšb snđ.w* (В, 262).

космоса, коммуникация с которой невозможна. Познавший абсолютный ужас Змей остается навеки один... После того как текст довел нас до самого страшного ужаса, он возвращается к простому человеческому уделу. Закончив свой рассказ, Змей предрекает своему смертному визави скорое счастье близких отношений: «а ты, раз уж ты стоек и крепок твой разум, обнимешь ты детей своих и поцелуешь свою жену!»

Выслушав наставления и доводы Спутника, Номарх отвечает кратко и как будто мрачно. Грамматика последней фразы текста до сих пор порождает дискуссии<sup>15</sup>, но ее смысл переводчики передают приблизительно одинаково: «Кто дает воду птице на заре, чтобы через несколько часов забить ее?» Принято считать, что Номарх отвечает поговоркой [Gunn, 1926; Guglielmi, 1984]. На взгляд современного египтолога, далекого от птицеводства, давать воду птице, предназначенной для забоя, — действие бессмысленное и излишнее, поэтому ответ Номарха должен подразумевать, что все рассказы Спутника напрасны. Однако это, возможно, не вполне верно. Накануне забоя птицу лишают еды с целью очистить ее желудок и кишечник, воду же как раз дают специально — для того, чтобы промыть ее пищеварительную систему<sup>16</sup>. Если египтяне придерживались сходной практики, значение реплики Номарха не в том, что рассказы Спутника были не к месту, а в том, что мудрый совет (ценность которого нисколько не оспаривается!) пришел слишком поздно.

В любом случае, даже если мы не вполне правильно понимаем концовку текста, мы должны обратить внимание на появление в ней образа птицы. Ведь детерминатив (знак, передающий общий смысл понятия через изображение конкретного предмета) слова  «страх» изображает птицу со свернутой шеей. Хоть текст и закончен, страх перед превосходящей силой обязательно должен оставаться. Ведь впереди у номарха — встреча с царем, а у каждого смертного — с Осирисом на загробном суде. А как сказано в Папирусе Присс, «Спасется тот, кто страшится».



<sup>15</sup> Подробный грамматический разбор вариантов см.: [Gundacker, 2012].

<sup>16</sup> Только на последние несколько часов (не более пяти) некоторые источники рекомендуют убрать воду для улучшения качества мяса [Xiaoqiang Li, 2015].

## Литература

1. Суцневский А. Г. «Потерпевший злоключение» и «цыпленок Рассела». *Петербургские египтологические чтения: памяти Евгения Степановича Богословского. Труды Государственного Эрмитажа LXVI*. СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа, 2013.
2. Allen J. The Historical Inscription of Khnumhotep at Dahshur: Preliminary Report. *Bulletin of the American School of Oriental Research*. 2008. 352. P. 29 – 39.
3. Altenmüller H. Die Geschichte des Schiffbrüchigen: ein aufruf zum Loyalismus? *Miscellanea aegyptologica: Wolfgang Helck zum 75. Geburtstag*. Altenmüller H., Germer R. (ed.). Hamburg: Archäologisches Institut der Universität Hamburg, 1989. S.7 – 21.
4. Baines J. Interpreting the Story of the Shipwrecked Sailor. *Journal of Egyptian Archaeology*. 1990. 76. P. 55 – 72.
5. Bolshakov A. O. Some *de visu* Observations on P. Hermitage 1115. *Journal of Egyptian Archaeology*. 1993. 79. P. 254 – 259.
6. Bomhard von A.-S. Le conte du Naufragé et le papyrus Pnisse. *Revue d'Égyptologie*. 1999. 50. P. 51 – 65.
7. Derchain-Urtel M.-T. Die Schlange des “Schiffbrüchigen”. *Studien zur Altägyptischen Kultur*. 1974. 1. S. 83 – 104.
8. Elicke S. History of Horror: A Diachronic Overview of Fear(s) in Ancient Egyptian Texts. *Hsu Sh.-W., Llop-Raduà J. (eds.) The Expression of Emotions in Ancient Egypt and Mesopotamia*. Leiden; Boston: Brill, 2020. P. 25 – 51.
9. Gardiner A. H. Late-Egyptian Miscellanies. Bruxelles: Edition de la Fondation Égyptologique Reine Elisabeth, 1937.
10. Goedicke H. *Die Geschichte des Schiffbrüchigen*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1974.
11. Golénischeff W. Sur ancient conte égyptien: Notice lue au Congrès des orientalistes à Berlin, 1881. *Verhandlungen des fünften Internationalen Orientalisten-Congress*. Berlin, 1882. S. 100 – 122.
12. Golénischeff W. Le Papyrus no. 1115 de l'Ermitage Impérial à Saint-Pétersbourg. *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*. Paris, 1906. P.88 – 111.
13. Golenischeff W. *Le conte du Naufrage*. Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français, 1912.
14. Golénischeff W.S. *Les papyrus hiéroglyphiques N° 1115, 1116A et 1116B de l'Ermitage Impérial à S-Pétersbourg*. St Petersburg, 1913. Pls. I – VIII.
15. Grimal N. *Études sur la propagande royale égyptienne. 1. La stèle triomphale de Pi-ânkh-y au musée du Caire, JE 48862 et 47086–47089, n° 105*. Le Caire: éd. MIFAO, 1981.
16. Guglielmi W. Sprichwort. *Otto E., Westendorf, Helck W. (Hrsg.) Lexikon der Ägyptologie V*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1984. S. 1219 – 1222.
17. Gundacker R. Hypomnemata Naufragea. Die grammatische Struktur von Schiffbrüchiger. *Lingua Aegyptia*. 2012. 20. P. 51 – 97.
18. Gunn B. Some Middle-Egyptian Proverbs. *Journal of Egyptian Archaeology*. 1926. 12. S. 282 – 284.

19. Helck W. Die Geschichte des Schiffbrüchigen: eine Stimmer der Opposition? *Osing J., Nielsen E.K. (eds.) The Heritage of Ancien Egypt: Studies in Honour of Erik Iversen*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 1992. S. 73 – 76.
20. Jäger S. *Altägyptische Berufstypologien*. Göttingen: Seminar für Ägyptologie und Koptologie, 2004.
21. Lanszkowski G. Die Geschichte des Schiffbrüchigen. Versuch einer religionsgeschichtlichen Interpretation. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*. 1953. 103. S. 360 – 371.
22. Leitz Ch. *Quellentexte zur Ägyptischen Religion. I. Die Tempelinschriften der griechische-römishcen Zeit*. Münster: LIT Verlag, 2004.
23. Mathieu B. *Le conte égyptien du Naufragé. Papyrus Ermitage 1115*. Mise à jour juillet 2020. P.1. URL: [https://www.academia.edu/43656317/Le\\_conte\\_%C3%A9gyptien\\_du\\_Naufrag%C3%A9\\_Papyrus\\_Ermitage\\_1115](https://www.academia.edu/43656317/Le_conte_%C3%A9gyptien_du_Naufrag%C3%A9_Papyrus_Ermitage_1115) (accessed: 25.06.2024).
24. Matthieu M. E. Quelques remarques stylistiques sur la littérature du Moyen Empire. *Сборник египтологического кружка при Ленинградском Государственном Университете*. Л.: Издание египтологического кружка, 1930. Вып 4. С. 15 – 19.
25. Molen van der R. *Dictionary of Coffin Texts*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000.
26. Möller G. *Hieratische Paläographie I*. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1909.
27. Obsomer C. *Le récit du Naufragé. Texte, traduction et interpretation*. Bruxelles: Safran, 2021.
28. Obsomer C. Miliza Edwinovna Matje, à propos du Naufragé. *Bulletin de l'Académie Belge pour l'Etude des Langues Anciennes et Orientales*. 2022. 10 – 11. P. 613 – 619.
29. Posener G. *L'Enseignement Loyaliste, sagesse égyptienne du Moyen Empire*. Geneva: Librairie Droz, 1976.
30. Simpson W. K. *The Literature of Ancien Egypt*. 3rd ed. New Haven; London: Yale University Press, 2003.
31. Simpson W.K. Allusions to the Shipwrecked Sailor and the Eloquent Peasant in a Ramesside Text. *Journal of the American Oriental Society*. 1958. 78. P. 50 – 51.
32. Xiaoqiang Li. Effect of pre-slaughter water deprivation time on quality and energy metabolism of duck meat. *Modern Food Science and Technology*. 2015. 31(7). P. 183 – 190.

## References

1. Allen J. The Historical Inscription of Khnumhotep at Dahshur: Preliminary Report. *Bulletin of the American School of Oriental Research*. 2008. 352. P. 29 – 39.
2. Altenmüller H. Die Geschichte des Schiffbrüchigen: ein aufruf zum Loyalismus? *Miscellanea aegyptologica: Wolfgang Helck zum 75. Geburtstag*. Altenmüller H., Germer R. (ed.). Hamburg: Archäologisches Institut der Universität Hamburg, 1989. S.7 – 21.
3. Baines J. Interpreting the Story of the Shipwrecked Sailor. *Journal of Egyptian Archaeology*. 1990. 76. P. 55 – 72.

4. Bolshakov A. O. Some *de visu* Observations on P. Hermitage 1115. *Journal of Egyptian Archaeology*. 1993. 79. P. 254 – 259.
5. Bomhard von A.-S. Le conte du Naufragé et le papyrus Prisse. *Revue d'Égyptologie*. 1999. 50. P. 51 – 65.
6. Derchain-Urtel M.-T. Die Schlange des “Schiffbrüchigen”. *Studien zur Altägyptischen Kultur*. 1974. 1. S. 83 – 104.
7. Elicke S. History of Horror: A Diachronic Overview of Fear(s) in Ancient Egyptian Texts. *Hsu Sh.-W., Llop-Raduà J. (eds.) The Expression of Emotions in Ancient Egypt and Mesopotamia*. Leiden; Boston: Brill, 2020. P. 25 – 51.
8. Gardiner A. H. Late-Egyptian Miscellanies. Bruxelles: Edition de la Fondation Égyptologique Reine Elisabeth, 1937.
9. Goedicke H. *Die Geschichte des Schiffbrüchigen*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1974.
10. Golénischeff W. *Le conte du Naufrage*. Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français, 1912.
11. Golénischeff W. Le Papyrus no. 1115 de l'Ermitage Impérial à Saint-Pétersbourg. *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*. Paris, 1906. P.88 – 111.
12. Golénischeff W. Sur ancien conte égyptien: Notice lue au Congrès des orientalistes à Berlin, 1881. *Verhandlungen des fünften Internationalen Orientalisten-Congress*. Berlin, 1882. S. 100 – 122.
13. Golénischeff W.S. *Les papyrus hiératiques N°N° 1115, 1116A et 1116B de l'Ermitage Impérial à S-Pétersbourg*. St Petersburg, 1913. Pls. I – VIII.
14. Grimal N. *Études sur la propagande royale égyptienne. 1. La stèle triomphale de Pi-ânkh-y au musée du Caire, JE 48862 et 47086–47089, n° 105*. Le Caire: éd. MIFAO, 1981.
15. Guglielmi W. Sprichwort. *Otto E., Westendorf, Helck W. (Hrsg.) Lexikon der Ägyptologie V*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1984. S. 1219 – 1222.
16. Gundacker R. Hypomnemata Naufragea. Die grammatische Struktur von Schiffbrüchiger. *Lingua Aegyptia*. 2012. 20. P. 51 – 97.
17. Gunn B. Some Middle-Egyptian Proverbs. *Journal of Egyptian Archaeology*. 1926. 12. S. 282 – 284.
18. Helck W. Die Geschichte des Schiffbrüchigen: eine Stimmer der Opposition? *Osing J., Nielsen E.K. (eds.) The Heritage of Ancien Egypt: Studies in Honour of Erik Iversen*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 1992. S. 73 – 76.
19. Jäger S. *Altägyptische Berufstypologien*. Göttingen: Seminar für Ägyptologie und Koptologie, 2004.
20. Lanszkowski G. Die Geschichte des Schiffbrüchigen. Versuch einer religionsgeschichtlichen Interpretation. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*. 1953. 103. S. 360 – 371.
21. Leitz Ch. *Quellentexte zur Ägyptischen Religion. I. Die Tempelinschriften der griechische-römischen Zeit*. Münster: LIT Verlag, 2004.
22. Mathieu B. *Le conte égyptien du Naufragé. Papyrus Ermitage 1115*. Mise à jour juillet 2020. P.1. URL: [https://www.academia.edu/43656317/Le\\_cont%C3%A9gyptien\\_du\\_Naufrag%C3%A9\\_Papyrus\\_Ermitage\\_1115](https://www.academia.edu/43656317/Le_cont%C3%A9gyptien_du_Naufrag%C3%A9_Papyrus_Ermitage_1115) (accessed: 25.06.2024).



23. Matthieu M. E. Quelques remarques stylistiques sur la littérature du Moyen Empire. *Сборник египтологического кружка при Ленинградском Государственном Университете*. Л.: Издание египтологического кружка, 1930. Вып 4. С. 15 – 19.
24. Molen van der R. *Dictionary of Coffin Texts*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000.
25. Möller G. *Hieratische Paläographie I*. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1909.
26. Obsomer C. *Le récit du Naufragé. Texte, traduction et interpretation*. Bruxelles: Safran, 2021.
27. Obsomer C. Miliza Edwinovna Matje, à propos du Naufragé. *Bulletin de l'Académie Belge pour l'Etude des Langues Anciennes et Orientales*. 2022. 10 – 11. P. 613 – 619.
28. Posener G. *L'Enseignement Loyaliste, sagesse égyptienne du Moyen Empire*. Geneva: Librairie Droz, 1976.
29. Simpson W. K. *The Literature of Ancien Egypt*. 3rd ed. New Haven; London: Yale University Press, 2003.
30. Simpson W.K. Allusions to the Shipwrecked Sailor and the Eloquent Peasant in a Ramesside Text. *Journal of the American Oriental Society*. 1958. 78. P. 50 – 51.
31. Sushevskiy A. G. «Poterepshiy zlokliuchenie» i «tсyplyonok Rassela». *Peterburgskie egiptologicheskie chteniia: pamiati Evgeniya Stepanovicha Bogoslovskogo*. Trudy Gosudarstvennogo Ermitazha. LXVI. SPb.: Izdatel'stvo Gosudarstvennogo Ermitazha, 2013.
32. Xiaoqiang Li. Effect of pre-slaughter water deprivation time on quality and energy metabolism of duck meat. *Modern Food Science and Technology*. 2015. 31(7). P. 183 – 190.

### Информация об авторе

**Наталья Валентиновна Makeeva** — ст. преподаватель, кафедра Древнего Востока, Восточный факультет, Санкт-Петербургский государственный университет. Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9.  
E-mail: nataliam.makeeva@gmail.com

### Author's Information

**Natalia V. Makeeva** — Department of Ancient Near East, Faculty of Asian and African Studies, St Petersburg University, St Petersburg, Russia.  
E-mail: nataliam.makeeva@gmail.com





*А. В. Немировская*

*(Восточный факультет СПбГУ,  
Санкт-Петербург, Россия)*

## **Сюжет о Всемирном потопе: литературная традиция древнего Ближнего Востока и исторические реалии (III–I тыс. до н. э.)**

**Аннотация.** Рассказ о Всемирном потопе и выжившем в ходе этой мировой катастрофы богоизбранном праведнике, известный прежде всего благодаря библейской версии на древнееврейском языке (Быт. 6–9), восходит к литературной традиции древнего Ближнего Востока. Вобрав в себя многочисленные сюжетные линии, не включенные в библейскую версию, история Потопа и его героя продолжила свое существование в литературе эпохи эллинизма и римского времени на разных языках, включая греческий и арамейский. Далее эти разнообразные сюжетные линии в составе рассказа о Потопе становятся частью литературных традиций Средневековья от Арабского Востока до Древней Руси. В статье представлен обзор пяти древневосточных произведений III–I тыс. до н. э., упоминающих Потоп, а также некоторые замечания относительно исторических реалий, с которыми эти произведения (время составления/фиксации и тематика этих текстов) перекликаются. За каждым из пяти рассмотренных произведений древнего Ближнего Востока (Шумерский царский список, поэма о царе Зиусудре, сказание об Атрахасисе, Эпос о Гильгамеше, кн. Бытия), содержащих сюжет о Потопе, стояла длительная писцовая традиция, позволявшая авторам (редакторам-составителям), переставляя акценты и разнообразя подробности, развивать актуальную для той или иной исторической эпохи

тему. Идеи авторов отчетливее выявляются при сопоставлении произведений, прибегавших к одному и тому же сюжету. Отдельное внимание уделяется терминам, которыми в этих произведениях названо построенное для чудесного спасения грандиозное плавучее средство (корабль, баржа, ковчег). Месопотамские авторы никакого особого термина для корабля-ковчега не использовали, в отличие от создателей библейской версии, которым удалось виртуозно составить семантический букет за счет удачно подобранной позднеегипетской (демотической) лексики *tby(.t)* (библейское *tebâ/tebat* «ковчег»), вобравшей максимум отвечающих замыслу коннотаций: поплавок, ящик с крышкой, гроб, святилище, дворец. (Библиогр. 33 назв.)

**Ключевые слова:** литература древнего Ближнего Востока, Месопотамия, Египет, Библия, Всемирный потоп, Ноев ковчег, эллинизм, Коран, древнерусская литература.

УДК 94(3)

*Adèle V. Nemirovskaya*

*(Faculty of African and Asian Studies, St Petersburg University, St Petersburg, Russia)*

### **The Flood story: the literary tradition of the ancient Near East and its historical realities (III–I millennia BC)**

**Summary.** The Flood story with its righteous survivor, known primarily due to Genesis 6–9, goes back to the literary tradition of the ancient Near East. Comprising numerous storylines not included in the biblical version, the Flood narrative continued its way within Hellenistic and Roman literature in various languages, including Greek and Aramaic, further becoming part of medieval literatures from the Arabic world up to Russia. This article provides an overview of the five literary sources of the 3<sup>rd</sup> – 1<sup>st</sup> mill. BC that mention the Flood, as well as some comments on their historical context (realities). Each of the five (the Sumerian King List, the Ziusudra Poem, the Atrahasis Epic, the Gilgamesh Epic, Genesis) was based on a long scribal tradition that allowed their authors (scribes, narrators, interpreters) to develop a particular theme appropriate to their own needs by rearranging details and sharpening features. Various terms that were used to name the huge craft in these Flood stories (ship, barge, ark) are observed. While Mesopotamian scribes did not use any specific word for it the ancient biblical narrator managed to skilfully form a semantic bunch by means of the precisely matched late Egyptian (demotic) term *tby(.t)* (thus biblical *tebâ/tebat* «the Ark») which implied all suitable meanings: floating vessel, sealable box, coffin, sanctuary, palace. (Refs 33.)

**Keywords:** Literature of the Ancient Near East, Mesopotamia, Egypt, the Bible, the Flood, Noah's Ark, Hellenistic, Qur'ān, Medieval Russian Literature.

Рассказ о Всемирном потопе (*галее*: Потоп) и выжившем в ходе этой мировой катастрофы богоизбранном праведнике, известный прежде всего благодаря библейской версии на древнееврейском языке (Быт. 6–9), восходит к шумеро-аккадской литературной традиции древнего Ближнего Востока. Вобрав в себя многочисленные сюжетные линии, выходящие далеко за пределы библейской версии, эта история продолжила свое существование в литературе эпохи эллинизма и римского времени на разных языках, включая греческий и арамейский [Peters, 2008: 13]. В ходе дальнейшего литературного процесса, в котором участвовали переводчики, комментаторы и богословы, эти разнообразные сюжетные линии становятся частью литературных традиций Средневековья: от Арабского Востока [Пиотровский, 1991] до Древней Руси [Алексеев, 2016].

В 1874 г. первый в истории штатный (Британский музей) ассириолог Джордж Смит (1840–1876) опубликовал текст 11-й таблицы «Эпоса о Гильгамеше» (из раскопок Ниневии, столицы Ассирии в VII в. до н. э.) с рассказом удостоенного бессмертия Ута-напишти о пережитом им Потопе. Нося сенсационный по тем временам подзаголовок «The Chaldean account of the Deluge (Халдейское изложение истории Потопа)» [George, 2003: 942], эта публикация показала, что библейская история Потопа возникла вследствие адаптации месопотамской традиции. За последующие полтора века поток вновь обнаруживаемых и постоянно публикуемых ранее неизвестных клинописных текстов только нарастал, в том числе благодаря доступу, получаемому ассириологами-клинописниками к табличкам из частных коллекций, рассеянных по всему миру. В 2014 г. нынешний хранитель клинописной коллекции Британского музея Ирвинг Финкель выпустил монографию, посвященную очередной, ранее не публиковавшейся вавилонской клинописной табличке (ориентировочно середины II тыс. до н. э.) из частной коллекции (the Ark Tablet), которая содержит детальное описание строительства гигантского судна героем вавилонской (южномесопотамской) версии истории Потопа по прозвищу Атрахасис [Wasserman, 2020: 61–76].

На сегодня известно пять древневосточных произведений (литературных композиций), включая библейскую кн. Бытия, где фигурирует Потоп, выступающий в буквальном смысле водоразделом в человеческой истории и делящий ее на две

принципиально отличные друг от друга эпохи: до-потопную и после-потопную. Обращаясь к сюжету Потопа, каждый из авторов (редакторов-составителей), очевидно, делал акцент на тех аспектах этого сюжета, которые были особенно актуальны в его эпоху, в то время, когда он жил и творил.

### I. Шумерский царский список

Древнейший письменный источник, где упоминается Потоп, — это составленный на шумерском языке так наз. «Шумерский царский список» (*galee* — ШЦС), иначе «The Chronicle of the Single Monarchy (Хроника единственной монархии)», который сами древние традиционно именовали по первому слову текста: *nam.lugal* «царственность/царская власть» (< шум. *lugal* «человек большой (досл.), царь»). Первоначально созданная, вероятно, при царях династии Аккада (2350 — 2150 гг. до н. э.) [Steinkeller, 2003: 282], эта идеологическая, своего рода историософская композиция имела продолжительную письменную (литературную) историю: ее неоднократно переписывали, дополняя и редактируя сообразно текущей локальной политической обстановке, в результате чего она сохранилась в нескольких редакциях (XXI — XVII вв. до н. э.).

В ШЦС разворачивается сценарий истории царской власти: спустившись изначально с неба, царственность переходит от одного древнемесопотамского города к другому, в каждом из них реализуясь в виде последовательности царей, имена которых сопровождаются указанием продолжительности их правления. Согласно одной из редакций ШЦС, циркулирование царственности по городам Месопотамии (на протяжении более 300 тысяч лет!) прерывается Потопом (шум. *a.ma.ru/akk. abūbum*), который уничтожает всю изначальную городскую цивилизацию Шумера, т. е. юга аллювиальной долины междуречья Евфрата и Тигра, легендарных царей которой, согласно этой редакции, отличали тысячелетние сроки правления [Glassner, 2004: 55 — 70, 117].

Спустившись после Потопа на землю повторно, царственность на этот раз задерживается не в шумерском городе юга аллювиальной долины, а в г. Киш, который в III тыс. до н. э. был важнейшим торгово-политическим центром на севере аллювиальной долины, тесно связанным не только с шумерским югом, но и с семитоязычным северо-западом (Эбла,

Нагар, Мари). Именно с городом Киш связан приход к власти в Южной Месопотамии первой семитоязычной (аккадо-язычной) династии Саргона I (Аккадского), создавшего в XXIV в. до н. э. централизованное государство под названием «Страна Шумера и Аккада» [Козырева, 2016: 118 – 127]. Согласно ШЦС, после Потопа сроки правления царей существенно сокращаются: от десятков тысяч, в основном, к сотням лет. В рамках библейского повествования такой порядок чисел (плюс/минус 900 лет) отличает продолжительность жизни допотопных поколений (Быт. 5). Среди послепотопных правителей в ШЦС упоминаются и исторические лица III тыс. до н. э., существование которых подтверждается дошедшими клинописными документами, как в случае Энме-баргеси. Это первый правитель Киша первой половины III тыс. до н. э., от которого дошли реальные надписи, хотя ШЦС и приписывает ему правление в 900 лет [Glassner, 2004: 120; Frayne, 2004: 55 – 57].

Следующим послепотопным центром после Киша в ШЦС назван Э-анна «дом Ана (бога неба)». Изначально это было название поселения, вошедшего к сер. IV тыс. до н. э. в состав г. Урука (библ. *ʾärāk*; соврем. *Warkā'* на юге Ирака), а в дальнейшем это стало названием административно-храмового комплекса в восточной части Урука [Козырева, 2016: 47, 56]. В этом фрагменте, посвященном правлению Э-анны/Урука, упомянуты три обожествленных царя (с детерминативом *dinġir* «бог» перед именем), из которых третий — Гильгамеш (*dūbil.games*); он же последний в этом фрагменте ШЦС, кому приписывается чересчур продолжительный срок правления (126 лет). Несмотря на то, что жители древней Месопотамии, по-видимому, считали Гильгамеша реальной личностью, ставшей божеством после смерти, некоторые исследователи подвергают сомнению историчность этого персонажа [George, 2003: 91 – 92, 101 – 103].

Тем не менее упоминание Гильгамеша в ряде письменных памятников дает основание видеть в нем реального правителя XXVIII – XXVII в. до н. э. «В это время Урук был окружен мощными двойными стенами длиной более 9 км. Имя Гильгамеша упоминается в списке правителей южномесопотамских городов первой половины III тыс. до н. э., которые принимали участие в периодически проводившихся работах по реконструкции храма Туммаль (храм богини Нинлиль, супруги бога Энлиля, недалеко от Ниппура) <...> После смерти Гильгамеш был обо-

жествлен. Его имя фигурирует в списке богов, составленном в Шуруппаке в 26 – 25 вв. до н. э., также в честь него были названы одни из городских ворот в Лагаше» [Козырева, 2016: 75, 107].

Таким образом, согласно ШЦС, царская власть в конкретный момент времени сосредоточена в одном центре, однако не находится там вечно: она переходит от одного города, становящегося на какое-то время гегемоном, к другому либо вследствие того, что доминировавший прежде город оказывается покинут (так говорится о допотопных городах), либо вследствие военного поражения (так с послепотопными городами). При этом четыре города занимают во всей композиции ШЦС центральное место — это Урук, Ур, Киш и Аккад, что отражает положение дел в течение III тыс. до н. э., когда Ур и Урук соревнуются за контроль над югом региона, а Аккад перехватывает у Киша контроль над севером [Glassner, 2004: 63, 118 – 125, 150].

## II. Поэма о древнейших городах и Зиусудре, царе Шуруппака

Второй текст, упоминающий Потоп и также составленный на шумерском языке, сохранился на табличке, записанной около 1600 г. до н. э. и происходящей из города Ниппура, центра почитания бога Энлиля. Уже в конце IV тыс. до н. э. около 80 % населения Южной Месопотамии, достигшего к этому времени, по самым приблизительным подсчетам, более полумиллиона человек, проживало в городах, тесно связанных между собой хозяйственными и политическими интересами. С начала III тыс. до н. э. Ниппур приобрел значение культового центра всей Южной Месопотамии. Здесь, наряду с храмом Энлиля, существовали храмы всех главных городских богов Южной Месопотамии, в том числе и храм Инанны, госпожи Урука. В последние века III тыс. до н. э. Ниппур находился на фактической границе между югом и севером аллювиальной долины, т. е. между «землей/страной Шумера» (шум. *ki.en.gi*, акк. *māt šumerî*) и «землей/страной Аккада» (шум. *ki.urî*, акк. *māt akkadî*) [Козырева, 2016: 61 – 64, 70, 75]

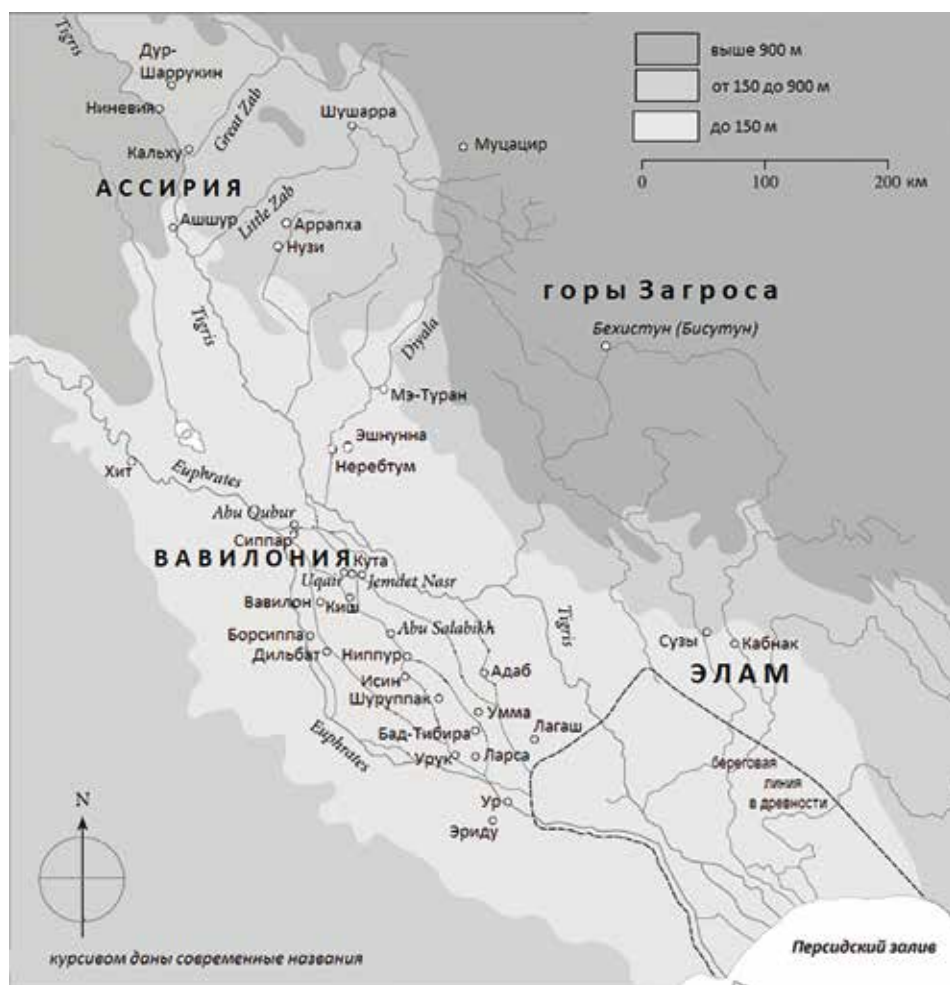
Упомянутый текст, условно называемый «Бытие от Эриду/ Eridu Genesis» и сохранившийся фрагментарно, рассказывал, по-видимому, о нескольких губительных для людей бедствиях

включая Потоп, описанию которого посвящен сохранившийся конец текста. Упомянута спущенная с неба царственность, а также названы пять городов Месопотамии, распределенных в качестве уделов между разными божествами: Эриду, Бад-Тибира, Ларак, Сиппар и Шуруппак. Героем Потопа является богобоязненный царь Зиусудра (шум. «жизнь далеких/долгих дней»), руководствующийся в своих делах указаниями, полученными от богов посредством предзнаменований. Согласно этому художественному тексту, Зиусудра был тем единственным царем, который спасается во время Потопа внутри огромного судна. В награду за спасение «семени жизни» (животных и людей) он получает вечную жизнь, будучи переселенным богами на о-в Дильмун (соврем. Бахрейн). В качестве царя, правившего накануне Потопа, Зиусудра, царь Шуруппака, упоминается в «списке допотопных царей», в котором нашла отражение существовавшая в месопотамской литературе самостоятельная традиция о допотопных царях с баснословными сроками правления [Афанасьева, 1997: 295 – 297, 442 – 443; George, 2003: 154, 510, 519 – 521].

Согласно одной из редакций ШЦС, названные в тексте из Ниппура пять городов как раз и были теми городами, где десятки тысяч лет правили допотопные цари. Между тем это реальные южномесопотамские города (см. карту), существование которых подтверждается как археологией, так и письменными источниками. Эриду возник на рубеже VI – V тыс. до н. э. на берегу большой лагуны, связанной системой озер и протоков с Персидским заливом. Главным божеством в Эриду почитался Энки (акк. Эйа), бог подземных пресных вод и сокровенной мудрости (очищения, врачевания, заклинаний). Постоянная угроза наступления дюн с запада неоднократно оказывалась причиной почти полного запустения Эриду [Козырева, 2016: 39, 41].

Шуруппак (соврем. Фара) просуществовал с конца IV до начала II тыс. до н. э. В середине III тыс. до н. э., на пике экономического процветания, в нем проживало до 30 тыс. человек, и он играл роль политического и хозяйственного центра союза городов на юго-западе аллювиальной долины, территория которого обозначалась как *ki.en.gi*: начиная с XXIII в. до н. э. в аккадских текстах этому шумерскому топониму соответствует наименование *šumerum* «Шумер». В некоторых городах Южной Месопотамии культурные слои рубежа IV – III тыс. до н. э. перемежаются слоями песчаных отложе-





Города древней Месопотамии (III–I тыс. до н. э.)

ний, возникших, предположительно, вследствие наводнений, вызванных такими катастрофическими природными явлениями, как быстрое таяние снегов в Закавказье и/или подъем воды в Персидском заливе в связи с изменениями направления ветра. Наиболее заметные отложения обнаружены в Шуруппаке. Полагают, что в конце IV – начале III тыс. до н. э. здесь произошло катастрофическое наводнение, нашедшее отражение в месопотамской литературной традиции о Потопе, неизменно увязываемом именно с Шуруппаком [Козырева, 2016: 75 – 84, 101].

В клинописных документах из Шуруппака XXVI—XXV вв. до н. э. впервые засвидетельствованы имена профессиональных писцов-составителей документов, которые играли важную роль в системе городского управления производством и распределением продуктов. Нужно отметить, что в целом, на протяжении всей истории Древней Месопотамии писцы (шум. *dub.sar* «(досл.) табличку пишущий» > акк. *tuṣṣarrum*) не просто вели повседневное делопроизводство, но составляли привилегированный слой общества, приближенный к правящим кругам. Занятие это нередко было династийным. Случалось, что профессиональными писцами были и женщины. Многолетнее обучение шло по отработанной программе, где высший уровень квалификации подразумевал умение составлять литературно-религиозные тексты [Glassner, 2004: 11, 40; Lion, 2011; Tinney, 2011; May, 2018].

Из Шуруппака XXVI—XXV вв. до н. э. происходят также списки богов, организованных в группы по принципу родства и подчинения (городской пантеон). Даже две тысячи лет спустя, в Эпосе о Гильгамеше о Шуруппаке накануне Потопа говорится (Gilg. XI. 13): «город тот древний, боги внутри него (*ālu šū labir-ma ilū qerbuššu*)» [George, 2003: 704]. Древнейшее клинописное литературное произведение, из обнаруженных к настоящему времени (найдено при раскопках телля Абу-Салабих, предположительно, древний г. Кеш [Козырева, 2016: 47—48]), условно называется «Поучения Шуруппака» (сер. III тыс. до н. э.) и представляет собой собрание назиданий на шумерском языке, адресованных мудрецом по имени Шуруппак своему сыну Зиусудре [Афанасьева, 1997: 301—310, 443—447].

### III. Сказание об Атрахасисе

Практически к той же эпохе, что и составленная на шумерском языке поэма о Зиусудре, относится наш третий источник. Эта поэма на аккадском языке именовалась по первой строке «Когда боги, (словно) человек (*inūma ilū awilum*)». Наиболее полно сохранившийся экземпляр подписан писцом по имени Ипик-Айа, работавшим вместе со своими двумя братьями (тоже писцами) в г. Сиппаре во 2-й пол. XVII в. до н. э. и принадлежавшим к писцовой династии, прослеживаемой по клинописным источникам на протяжении пяти поколений [Van Koppen, 2011: 154; Wasserman, 2020: 16—19, 31]. Ипик-Айа завершает свой текст так: «Потоп всем людям || пропел я — внимайте! (*abūba ana kullat nišī || uzammer šimeā*)» (C<sub>1</sub> viii 18'—19'). Интересно, что

в Вавилонии вплоть до эпохи эллинизма (Берос) Сиппар пользовался репутацией единственного допотопного города, который милостью божьей избежал затопления во время Потопа, благодаря чему именно в нем герою Потопа удалось спрятать и тем самым сохранить все древние тексты [Verbrugge, 1996: 49; Wasserman, 2020: 151 – 152 (n.252)].

Главный герой выведен в поэме под прозвищем Атрахасис (акк. (w)*atram-ḥasīsi* «сверхмудрый»). На этот раз Потоп изображается поворотным событием на пути решения глобальной проблемы перенаселенности, для городов Южной Месопотамии весьма актуальной начиная с III тыс. до н. э., когда население аллювиальной долины должно было доходить до 1 млн человек [Dräffkorn Kilmer, 1972: 172 – 176]. Согласно сюжету, бог Энлиль, главное божество Ниппура и, соответственно, всего южномесопотамского пантеона, больше не выносит шума, производимого размножившимся человечеством. Каждые 1200 лет следуют попытки истребить людей (через эпидемии/мор, истощение/голод вследствие засухи/засаливания почв) [Dräffkorn Kilmer, 1972: 168].

Что касается эпохи, когда были составлены наиболее ранние из до сих пор известных списков сказания об Атрахасисе (1-я пол. II тыс. до н. э.), то, например, в XVIII в. до н. э. на излете правления царя Хаммурапи, направлявшего все свои усилия на создание объединенного государства с центром в Вавилоне, и особенно в результате войны 1741 – 1737 гг. до н. э. против восставших южных городов при его сыне Самсуилуне, города юга Месопотамии переживали катастрофический упадок. Была порушена ирригационная система южных городов. Все это сопровождалось массовым оттоком населения (включая городскую элиту) на север региона (например, в Вавилон и Киш) в поисках приемлемых условий жизни. Такие важнейшие городские центры Юга, как Лагаш, Урук, Бад-Тибира, Ур, Исин и Ниппур в последней четверти XVIII в. до н. э. оказались заброшенными [Козырева, 2016: 510 – 520].

Что касается сюжета сказания об Атрахасисе, то попытки богов окончательно истребить людей все-таки не удаются благодаря наставлениям бога Эйи, передаваемым людям через его преданного раба, жреца Атра(м)хасиса. Последняя, третья, попытка тотального уничтожения людей — это и есть Потоп. Бог мудрости советует Атрахасису построить судно, чтобы спастись вместе со своим семейством. Потоп уничтожает человечество. Оставшиеся без людской заботы, некормленные

и непоенные боги горько сожалеют о том, что уступили разрушительной воле Энлиля. Показавшийся Атрахасис устраивает, к удовольствию богов, жертвоприношение. Библейское «И учуял Господь запах благовонный / *w-yrḥ yhwḥ ʔt ryḥ h-nyḥḥ*» (Быт. 8:21) вторит месопотамским версиям: «боги учуяли запах хороший / *ilū iṣinū erīša ṭāba*» (C<sub>1</sub> v 34<sup>»</sup>; Gilg. XI. 162). В итоге вместо глобальных, притом спонтанных, катастроф (типа, массового голода, повального мора и, наконец, Потопа), по указанию бога Эйи/Энки «богиня-матка» Нинту (*ana<sup>d</sup> Nintu sassūri*) порождает постоянные/системные механизмы демографического регулирования в виде: 1) смерти, ограничивающей срок жизни; 2) «нерожающей», т. е. бесплодия (женского); 3) демоницы-похитительницы новорожденных (*Pāšittu*), т. е. младенческой смертности; 4) социальных групп, которые не должны иметь потомства, а именно, женщин, посвящаемых в храмы (C<sub>1</sub> vi 46; vii 1 – 11) [Wasserman, 2020: 27 – 30, 36 – 37, 59, 149].

Одно из центральных мест финала поэмы занимает эмоциональный диалог-спор о дальнейшей судьбе людей между двумя богами: Эйей (покровителем Атрахасиса и заступником людей) и Энлилем (инициатором уничтожения людей). В библейской истории диалог об участии людей в начале сюжета предстает в виде божественного монолога (Быт. 6:6 – 7), а в финале — в виде декларации (вечного) договора (евр. *bərīt* (*ʿolām*); слав. «завет») с человечеством в лице Ноя (Быт. 9:9 – 17). Примечательно, что вслед за ссылкой на Бероса и других неиудейских авторов, рассказывавших о Потопе, Флавий в «Иудейских древностях» (I.96 – 98) изображает диалог, происходящий между Ноем и Богом, в котором Ной, опасаясь ежегодного повторения катастрофы, в момент принесения жертвы обращается к Богу с просьбой не прибегать больше к тотальному истреблению всего живого, а впредь наказывать целенаправленно только тех, кто этого заслуживает [Josephus, 1946: 46 – 49]. Можно предположить, что эта речь Ноя, отсутствующая в библейском тексте (чем-то напоминающая дискуссию Авраама с Богом о судьбе жителей Содома в Быт. 18:23 – 32), в конечном счете восходит к речи Эйи/Энки, обращенной к Энлилю и отличающейся живостью и афористичностью, характерной для месопотамской литературы:

«Как же так: не посоветовавшись, ты устроил Потоп?! На преступника возлагай грех его, на виновного возлагай вину его!

Отпусти, чтобы не порвалось, потяни, чтобы не ослабло! (*kī kī lā tam-talik-ma abūbu taškun || bēl arni emid hīṭā-šu || bēl gillati emid gillassu || rumme ay-ibbatiq šudud ay-irmu*)» (Gilg. XI. 184 – 187) [Wasserman, 2020: 113, 129].

#### IV. Эпос о Гильгамеше: рассказ Ута-напишти

Вскоре после опустошения вавилонянами Иерусалима (586 г. до н. э.) пророк Иезекиил (8: 14 – 16) в своем мистическом видении наблюдает непотребные, с его точки зрения, ритуалы, связанные с Таммузом-Думузи и Солнцем-Шамашем, совершающиеся в Иерусалимском храме:

<sup>(14)</sup> И (Господь) подвел меня ко входу в ворота Дома Господа, что к северу, а там женщины сидят, оплакивая Таммуза (*hattammūz*). <sup>(15)</sup> И сказал мне: видишь ли?! Вдобавок ты увидишь еще бóльшие мерзости, чем эти. <sup>(16)</sup> И (Господь) ввел меня во внутренний двор Дома Господа. И тут (у) входа (в) Святылище Господа, между террасой и жертвенником, — около двадцати пяти человек: задний их (ряд) — к Святылищу Господа, а передний — на восток, простершись на восток к Солнцу (*laššāmāš*).

Соположение библейским автором Таммуза/Думузи и Солнца/Шамаша соответствует месопотамским представлениям: бог солнца Шамаш почитался как верховный судья подземного мира, под началом которого пребывают все хтонические божества включая Думузи и Гильгамеша, а также духи умерших. В стандартном месопотамском (ниппурском) календаре месяц Думузи (*таммуз/июнь-июль*) является 4-м, а 5-й (*абу/июль-август*) иногда называется «месяцем Гильгамеша».

Еще в III тыс. до н. э. в городах Южной Месопотамии практиковался объединенный заупокойный культ усопших представителей правящей элиты (правители и их родственники, жрецы и жрицы), которые составляли своего рода «человеческую» правящую элиту подземного мира. В связи с поминальными торжествами в их честь есть упоминания об особом месте «берег Гильгамеша/*gú<sup>d</sup>bil.gi<sub>11</sub>.mes.ka*» (Лагаш), а также об отдельных жертвоприношениях Гильгамешу. Почитание Гильгамеша в качестве главы духов умерших сохранялось и в I тыс. до н. э. [George 2003: 123 – 135].

«Эпосом о Гильгамеше» называют грандиозную художественную композицию из 11 таблиц (éš.gàr ḡiṣ.gím.maš «серия/цикл Гильгамеша»; англ. Standard Babylonian epic/version), созданную на аккадском языке в I тыс. до н. э. в эпоху Ассирийской империи. По отдельности сюжеты, составляющие содержание каждой из таблиц, засвидетельствованы в виде самостоятельных произведений шумеро-аккадской литературы на протяжении всего II тыс. до н. э. [George, 2003: 91 – 119]. В составе единой композиции/редакции I тыс. до н. э. они превратились в эпизоды, выстроенная последовательность которых явно подчинена определенной логике, которая к концу проясняется окончательно. Очевидно, что главная тема всей композиции — бессмертие царя — глубоко укоренена в давнем культе Гильгамеша. Его имя традиционно снабжалось детерминативом «бог/dingir», в том числе и в тексте Эпоса о Гильгамеше. Тем неожиданной звучит скепсис Ута-напишти, завершающего свой рассказ о Потопе словами [George, 2003: 716 – 719]:

«Теперь же для тебя-то кто будет собирать богов, чтобы жизнь (вечную), которую ты ищешь, ты бы сам обрел?! (*eninnā-ma ana kâša mannu ilī upaḥḥarakkum-ma || balāṭa ša tubaʔû tuttā atta*)». В отчаянье Гильгамеш восклицает: «Что же мне делать, Ута-напишти, куда мне идти?! <...> В моей опочивальне поселилась смерть! И куда ни направлюсь, (всюду) она же — смерть!» (Gilg. XI. 207 – 208; 243 – 246).

Таким образом, согласно логике «Эпоса о Гильгамеше», даже Гильгамеш, «превосходнейший среди царей (*šūtur eli šarrī*)», не может рассчитывать на бессмертие, невзирая ни на божественное покровительство своего патрона, бога Шамаша, ни на свое божественное происхождение: он сын богини Нинсун (шум. «Госпожа буйволица») и обожествленного правителя Лугаль-банды (упоминается в ШЦС). Бессмертие даровано единожды и вовсе не ему, а другому человеку (царю) — Ута-напишти. Действительно, в начале произведения, в 1-й таблице, Гильгамеш предстает богоподобным неукротимым героем («на две трети свои — бог, на треть свою — человек (*šittīn-šu ilum-ma šullulta-šu amēlūtum-ma*)» Gilg. I. 48), буйствующим сутки напролет, и управу на него население может найти только у богов. Однако на композиционном и сюжетном переломе (6-я таблица) случается нечто парадоксальное. Отвергая предложение стать супругом богини Иштар, госпожи Урука

и хозяйки храма Э-анна, Гильгамеш тем самым отказывается от статуса божества загробного мира [Abusch, 1986], коим он почитался испокон веков, а тем самым — от собственного загробного культа, невольно, как кажется, вставая на роковой путь отчуждения от мира богов и, стало быть, от бессмертия. К финалу (11-я таблица) это уже окончательно человек, на этот раз скорее с иронией именуемый «бравым молодцем» (*lú.guruš/etlu*), на деле же он изможден и не в силах бороться со сном (Gilg. XI.210 – 214). Бессмертие царя Гильгамеша может заключаться лишь в памяти о его прославленных деяниях, олицетворяемых грандиозной стеной города Урука (из обожженного кирпича/*agurrat*), «которую никакой последующий царь не сможет повторить (*ša šarru arkû lā umaššalu (amēlu) mamma*)» (Gilg. I. 17).

Согласно инвентарю произведений, составленному в библиотеке ассирийского царя Ашшурбанипала («a catalogue of texts and authors», 647 г. до н. э.), авторство цикла о Гильгамеше из 11 таблиц приписывалось (акк. *ša rī* «со слов/по слову (того-то)») ученому-*ummanni* по имени Син-леки-уннинни, предположительно, жившему в XII в. до н. э. [George, 2003: 28 – 33, 102, 297, 382]. Обособленная по содержанию и композиционно 12-я таблица посвящена встрече Гильгамеша с духом его умершего друга Энкиду, призванным из загробного мира богом Эйей по просьбе Гильгамеша, и представляет собой аккадское переложение самостоятельной поэмы на шумерском языке «Гильгамеш и подземный мир» [George 2003: 47 – 54].

Колофон одного из списков 12-й таблицы свидетельствует о том, что по крайней мере данный экземпляр был написан в г. Кальху (соврем. Нимруд; столица Ассирии в IX – VIII вв. до н. э.) советником Саргона II, потомственным царским писцом и ученым Набу-зуккуп-кену (активная деятельность: 716 – 684 гг. до н. э.) [May, 2018]. Датирован этот экземпляр 27-м днем месяца *таммуза/Думузи* от 17-го года правления Саргона (в статусе) царя Ассирии и от 5-го года Саргона (в статусе) царя Вавилона, т. е. 705 г. до н. э. Поскольку указанный день являлся днем поминовения бога Думузи, а возможно, и поминальных ритуалов в целом (в том числе по погибшим), то полагают, что этот список Набу-зуккуп-кену посвятил произошедшей в том же 705 г. до н. э. безвестной гибели Саргона в ходе военной кампании в Табал (юго-восток Малой Азии) [Frahm, 2005]. Итак, великий царь Саргон II не

был погребен: у него не оказалось могилы для проведения поминальных ритуалов «кормления духа умершего предка», т.е. он не обрел культового бессмертия. Наследнику и верноподданым оставалась в утешение идея вечной памяти о его бессмертных делах, в частности, построенный при нем город Дур-Шаррукин «Крепость Саргона» (соврем. Хорсабад), — подобно воспеваемым в Эпосе стенам Урука, возведение которых традиция связывала с Гильгамешем.

### **V. Библейская версия истории Потопа, Ноя и Ноева ковчега (кн. Бытия, гл. 6–9)**

Общую идею библейской истории Потопа (евр. *mabbūl*; возможно, связано с акк. *bubbulu* «наводнение») сформулировал писавший по-гречески иудейский историк I в. Иосиф Флавий (у него, как и в Септуагинте/LXX — ὁ κατακλυσμός «наводнение, затопление, смыв»): «Бог возлюбил Ноя за его праведность, а что до остальных, то Он приговорил не только тех за их порочность, но решил уничтожить все тогдашнее человечество и создать новый род людей, чистый от греха» («Иудейские древности» I.75) [Josephus, 1946: 34 – 35].

Показательно, что в средневековых произведениях как на Ближнем Востоке (Коран), так и в Европе (древнерусская литература) история Ноя нередко содержит схожие подробности, но при этом отсутствующие в библейском повествовании, например: стремление (идущее от Бога) предотвратить катастрофу и проповедь Ноя о покаянии, обращенная к окружающим, которые относятся к ней, как и к самому Ною, с недоверием (айаты 7: 59 – 64, 11: 25 – 38, 26: 105 – 118, 71: 1 – 21); мотив враждебной жены Ноя, предавшей мужа (айат 66: 10), которая по дьявольскому наущению даже препятствует строительству ковчега (др.-рус. «Толковая Палея»); мотив погибшего во время Потопа упрямого сына Ноя, видимо, ненастоящего (айаты 11: 42 – 46) [Пиотровский, 1991: 44 – 55; Алексеев, 2016: 286 – 287, 291 – 298; Dost, 2022: 385].

Подобные сюжетные хитросплетения, причем вместе с заложенными в них смыслами, берут начало в иудейской литературной традиции эллинистическо-римской эпохи (так наз. «эпоха Второго храма»), широко представленной за пределами библейского корпуса, например, в свитках Мертвого моря (тексты Кумранской общины) [Peters, 2008]. Мотив про-



поведи Ноя с целью вразумления заблудших обнаруживается в таких источниках I в., как «Иудейские древности» Иосифа Флавия (I.74) и Новый Завет, где упомянут «Ной, проповедник правды» (2-е Послание ап. Петра 2: 5) [Josephus, 1946: 34 – 35]. Мотив противопоставления Ноя его незадачливым землякам/современникам по-своему преломляется в Евангелиях. Невозможность предугадать момент прихода «сына человеческого» (т. е. Мессии) Матфей сравнивает с неожиданным для всех (естественно, кроме Ноя) наступлением Потопа, а Лука — еще и с внезапностью для всех жителей Содомы (разумеется, кроме праведного Лота) обрушившейся на них беды (Мф. 24: 36 – 39; Лк. 17: 26 – 30) [Van Zile, 2017: 395]. Тот же мотив конфликта между Ноем и окружающими позже находит отражение в «Большом мидраше на кн. Бытия», памятнике иудейской экзегезы V в. (*Bereshit Rabbah* 30: 7) [Wasserman, 2020: 151 (п. 250)].

Иудейская литературная традиция в свою очередь явилась продолжением непрерывного литературного процесса, прослеживаемого в письменном наследии Ближнего Востока на протяжении III – I тыс. до н. э. Именно сюда уходит своими корнями, например, мотив конфликта, лежащего в основе событий катастрофы и сформулированного Атрахасисом, собравшим к своим воротам старейшин г. Шуруппака (*šībūti uraḥḥir ana bābīšu*, C<sub>1</sub> i 39' – 48'). Причем конфликт этот носит глубинный характер, поскольку возник он не между людьми, а между богами — Энки/Эйей и Энлилем; а на самом деле шире — между «собранием богов» (*puḥur ilī*) с первым в роли «застрельщика», с одной стороны, и претендующим на диктат Энлилем — с другой. Исторической подоплекой этого художественно представленного конфликта, по мнению Н. Вассермана, могло служить реальное противостояние двух подходов к устройству религиозно-политической системы в регионе: доминирование единственного центра (г. Ниппур со своим богом Энлилем и его храмом Э-кур) в противоположность существованию нескольких локальных центров со своими главными божествами, имеющими право «собственного голоса в собрании богов». Собрание это с осуждением Энлиля, навязывающего свою волю остальным, в форме диалога изображается в сказании об Атрахасисе (C<sub>1</sub> iii 34' – 54', v 36'' – 45''), а вслед за ним — в рассказе Ута-напишти (Gilg. XI.164 – 195).

Еще один мотив — переживаний героя Потопа по поводу грозящей людям гибели — также обнаруживается уже в сказании

об Атрахасисе, где передается со свойственным месопотамской литературе натурализмом [Wasserman, 2020: 17 – 18, 23, 33]:

«Во-первых, ты (Атрахасис) плачешь о людях» (C<sub>0</sub> iv 13' – 14').

«Всяк ест, всяк пьет; он (же, Атрахасис) ходит туда-сюда (досл. входит и выходит), не находит себе места (досл. ни сядет, ни согнетя); он весь раздавлен/сломлен (досл. нутро его разбито), его тошнит желчью (*ākilu ikkal || šātû išatti || irrub u ušši || ul uššab ul ikammis || ħepī-ma libbašu imā<sup>7</sup> martam*)» (C<sub>1</sub> ii 43" – 47").

Становится понятно, что переживания героя, помимо прочего, проявляются в том, что он не в состоянии даже есть (поэтому его тошнит желчью), в то время как кругом пируют.

### Плавсредство Потопа: корабль-ковчег

В шумерской поэме о первых городах и царе Зиусудре плавсредство, на котором он спасается во время Потопа, называется <sup>gis</sup>má.gur<sub>(4)</sub>.gur<sub>(4)</sub> (> акк. *magurgurru*) «гигантское грузовое судно», что, очевидно, образовано от шум. <sup>gis</sup>má.gur «грузовое судно, баржа». Последнее в свою очередь выступает в качестве обозначения плавсредства в сказании об Атрахасисе, наряду с обозначением через шумерограмму <sup>gis</sup>má «лодка, корабль» (акк. *eleppum*), а также аккадским словосочетанием *eleppu rabītu* «большой корабль» (список из касситского Нишпура). В рассказе Ута-напишти из Эпоса о Гильгамеше плавучее сооружение именуется просто <sup>gis</sup>má/*eleppi*, хотя подробное описание параметров и конструкции ясно указывает на то, что это отнюдь не корабль, а герметичный семиэтажный куб с ребром ≈60 м (10 *nindanu*). В поэме о Зиусудре на сходную закрытую конструкцию необычайного судна указывает то, что по окончании Потопа «Зиусудра в огромном своем корабле отверстие сделал, И солнечный луч проник в огромное судно» [Афанасьева, 1997: 297, 442 – 443]. Итак, месопотамские авторы-составители/редакторы никакого особого термина для корабля-ковчега не использовали, в отличие от создателей библейской версии.

Совершенно очевидно, что в описании событий, изображаемых в кн. Бытия и кн. Исход, важнейшее место занимает Египет, что проявляется во множестве нюансов (бытовых, сюжетных, лексических). Так, будучи родом из Арама Двуречья/*ʾāram nahāray'm* (греч. εἰς τὴν Μεσοποταμίαν, Быт. 24:10), Авраам свои богатства наживает именно в Египте, откуда

возвращается в Ханаан вместе с обещанием рождения наследника, попутно переняв у египтян обряд обрезания (Быт. 17). Ключевая фигура четырех книг Пятикнижия (от Исхода до Второзакония) — это Моисей, родившийся в Египте и носящий простейшее египетское имя-прозвище «рожденный, ребенок» (< ег. *mśj* «родить(ся)»). «Десять заповедей» предваряются манифестацией: «Я Господь (*yhwh*), Бог твой (*ʾlhy-k*), который вывел тебя из земли Египта, из дома рабов» (Исх. 20:2). Первая из них, по всей вероятности, подразумевает египетскую практику поклонения изображениям зооморфных (обитающих в небе, на земле и в воде) божеств, соответственно, запрет этого (Исх. 20:4). Фактически о нарушении этой заповеди идет речь в Послании к Римлянам ап. Павла (1: 23): «И славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся».

Не исключено, что ветхозаветный термин *torā*(/-*at*) «поучение, наставление» (с сохранением дифтонга основы в коранической форме *tawrāt*<sup>un</sup> «Тора (Писание иудеев, Закон Моисеев)» [Jeffery, 2007: 95 — 96]) как по внутренней грамматической форме (имя действия каузатива), так и по значению является эквивалентом (переложением) наименования египетского литературного жанра *śb3j.t* «поучение, наставление». Египетский колорит сквозит и в истории о Вавилонской башне (Быт. 11:1 — 9), представляющей собой, в сущности, антивавилонский памфлет. Иронично-скептическая ремарка по поводу строительного материала («камнем им стал кирпич (*w-thy l-hm h-lbnh l-ʾbn*)», Быт. 11:3) явно указывает на взгляд извне, скорее всего, из Египта, где, в отличие от Месопотамии, храмы должны были возводиться исключительно из камня, а никак не из кирпича, пускай и обожженного (*śrph*).

По отношению к грандиозному культовому сооружению («а голова/вершина его до неба; и сделаем себе имя (*w-rʾš-w b-šmut w-nʿšh l-nw šm*)», Быт. 11:4) нарочито неуместным выглядит использование в библейском тексте — вместо подобающего *bayt* «дом (бога), храм» (шум. *é* / акк. *bitum*) — евр. *migdāl* «сторожевая башня» (греч. *ὁ πύργος*), зафиксированного, например, в качестве наименования пограничной египетской крепости Магдолос/Мигдол, возле которой потерпели поражение вавилоняне при попытке Навуходоносора завоевать Египет в 601 г. до н. э. [Медведская, 2010: 213]. В довершение библейский автор, по сути, высмеивает укоренившуюся еще с начала II тыс. до н. э. (с момента возвышения Вавилона при

1-й Вавилонской династии) идеологему Вавилона/*Bābil* как «Врат бога/*bāb ilim*» (выраженную шумерограммой *ká.dingir.ga<sup>ki</sup>*), в порядке каламбура низводя официальную интерпретацию названия великого города до глагола «перемешивать» (акк. *balālum* / евр. *bl*, Быт. 11:9).

Вместе с тем замечание о прекращении строительства города Вавилона (Быт. 11:8) может отчасти послужить датировочным признаком. Дело в том, что прообразом библейской Вавилонской башни, как полагают, был зиккурат в Вавилоне. Зиккураты, ступенчатые башни из кирпича с храмом на верхней террасе, возводились в Южной Месопотамии еще в III тыс. до н. э. [Козырева, 2016: 165]. Семиступенчатый зиккурат Мардука, верховного бога Вавилона, назывался Э-темен-ан-ки (шум. «дом фундамента неба (и) земли»). До обнаружения «таблички Эсагилы» (the E-sagil Tablet) скудным свидетельством о нем могло служить лишь упоминание Геродота и собственно библейская история о башне (*mgdl*) в Вавилоне. Намек на ее незавершенность вместе с ремаркой о недостроенности Вавилона в целом (Быт. 11:8 «и перестали строить этот город (*w-yḥdlw lbnt h-ʿyr*)»), возможно, в какой-то степени отражает историческую ситуацию VII в. до н. э. с задержками в отстраивании Вавилона и зиккурата Мардука. После разрушения Вавилона при ассирийском царе Синаххерибе (689 г. до н. э.) этот зиккурат начали восстанавливать при последующих ассирийских царях, но, по-видимому, не слишком успешно. Окончательно его отстроили только в VI в. до н. э. при вавилонском царе Навуходоносоре II [George, 2005].

Наконец, египетским по происхождению является слово *tebā/tebat*, которым в библейской версии истории Потопа названо плавучее сооружение, построенное Ноем по божественному повелению. Этот египтизм обладает исключительной семантической емкостью вследствие слияния двух исходно разных лексем в результате фонетического совпадения в египетском языке I тыс. до н. э. Одна лексема — *db3.t* «святилище, гроб (саркофаг), дворец». Лексическая основа *db3*, как и сам иероглиф, которым она записывалась, обозначает «поплавок, сделанный из верхушки папируса». Вторая лексема-источник — *db.t* «ящик, коробка, сундук» [Wilson, 1997: 1230 – 1231].

С середины VII в. до н. э. в Египте получает распространение так наз. демотика (греч. *γραμμῆτα δημοτικά* «письмо (обще)народное» у Геродота), которой в египтологии принято обозначать и последнюю стадию развития египетской скорописи (демотический курсив), и поздний этап (докоптский)

в истории египетского языка, на котором писали этим позднееегипетским курсивом. В демотике обе лексемы (*db3.t* и *db.t*) слились в одну *tby(.t)*, по-коптски — ТАΙΒΕ «гроб; большой ящик», что и обусловило перевод κίβωτός «кивот, коробка, ящик, сундук» (LXX), отсюда латинское *arcus* и англ. *the Ark* (в том числе в английских переводах не только библейской и эллинистической, но и клинописных версий истории Потопа), а также славянское «ковчег».

Тем же египетским словом названа плетенка из папируса (*tebat gomāʿ*), в которую поместили младенца Моисея (Исх. 2:3, 5). В LXX оно оставлено фактически без перевода как θίβις [CDD T(12: 1): 145], вполне вероятно, по той причине, что в эллинистическом Египте, где был создан греческий перевод Пятикнижия, египетские термины и в грекоязычной среде вполне оставались в ходу. Сходным образом емкость с младенцем Моисеем/Мусой упоминается в Коране как *tābūt<sup>um</sup>* (айат 20: 39). Более того, тот же термин обозначает так наз. «Ковчег свидетельства/завета» со скрижалями (евр. *ʾrwn h-ʿdwt/bryt*): в иудейской постбиблейской (Мишна) и эфиопской христианской традициях, а также в Коране (*tābūt<sup>um</sup>*) (айат 2: 248) [Jeffery, 2007: 88 – 89]. Подобное сближение таких, казалось бы, непохожих «артефактов» из Священной истории нашло отражение уже в LXX, где и Ноев непотопляемый корабль-ковчег, и ларец со скрижалями Моисея (Ковчег завета) именуются одинаково κίβωτός, отсюда по-славянски в обоих этих случаях — «ковчег».

Итак, библейскому интерпретатору сюжета о Потопе удалось виртуозно составить семантический букет всего лишь за счет одной удачно подобранной позднеегипетской лексемы *tby(.t)*, вобравшей максимум отвечающих замыслу коннотаций: 1) ящик с закрывающейся крышкой; 2) гроб, саркофаг; 3) поплавок; 4) святилище (место принесения жертв); 5) дворец.

Ассоциация с **дворцом** обнаруживается уже в месопотамской традиции. Ради сооружения гигантского корабля царь Зиусудра разбирает свой дом (шум. *é/акк. bītum*), а по другой версии — дворец (шум. *é.gal/акк. ekallum*). Корабельщику с говорящим именем Пузур-Энлиль («(бог) Энлиль — убежище / убежище Энлиля»; не сарказм ли?!), задраившему корабль-ковчег перед отплытием, Ута-напишти оставляет дворец (Gilg. XI. 96) [George, 2003: 154, 510, 514, 708]; в кн. Бытия Бог сам запирает ковчег (Быт. 7:16). Библейский автор использует как будто обе параллели: и ковчег-дворец, и ковчег-храм. Два параметра Ноева ковчега совпадают с параметрами дома/дворца из ливанского

кедра (*byt y<sup>ʿ</sup>r h-lbnwn*), построенного Соломоном в Иерусалиме: ширина — 50 локтей, высота — 30 локтей. По длине Ноев ковчег (300 локтей) в три раза превышает кедровый дворец (100 локтей) (3 Цар. 7:2), таким образом, ковчег может быть осмыслен как три поставленных рядом кедровых дворца. Высота же в 30 локтей объединяет три значимых для библейской традиции сооружения: Иерусалимский храм (3 Цар. 6:2), кедровый дворец Соломона и Ноев ковчег. Продолжая внутрибиблейские архитектурные корреляции, можно упомянуть подробнейшие инструкции, полученные Моисеем свыше (аналогично Атрахасису, Ута-напишти и Ною) по поводу устройства Скинии (*h-mškn*), походно-переносного святилища, игравшего значительную роль в сюжете исхода евреев из Египта. В частности, длина двора Скинии должна была составить 100 локтей, а ширина двора — 50 локтей (Исх. 27:18), что совпадает с площадью кедрового дворца Соломона.

Что касается ассоциации с **гробом**, то Ноев ковчег и вправду оказывается своего рода египетским саркофагом, ведь находящиеся внутри уходят в бездну/инобытие, что в библейском изложении, вполне возможно, подразумевается, но не формулируется. Эксплицитно это высказано в клинописных версиях, в которых обреченным, хотя и ни о чем не догадывающимся горожанам сообщается, что Атрахасис/Ута-напишти с пассажирами готовятся погрузиться в подземные воды Апсу, владения бога Энки/Эйи. На деле же спасенные в результате Потопа обретают жизнь в другом, новом и как бы вечно живом мире, подобно покойному, положенному в саркофаг. Семантикой гроба обусловлено принципиальное отличие геометрии Ноева ковчега.

В сказании об Атрахасисе и в рассказе Ута-напишти речь шла о квадратном основании «корабля», описанном как 1 *ikû*, что подразумевает меру площади со стороной в 10 *nindanu* (120 локтей). Поэтому выдвинутая И. Финкелем идея круглой формы судна Атрахасиса (англ. *coacle*/араб. *quffa* (< акк. *qurpūt* «короб(ка)») [Wasserman, 2020: 62]) небесспорна, если учесть, что в обоих текстах наряду с *kippatu* «окружность; периметр» упомянуто равенство (*mithār/mithur*) длины (*šiddu/mūraku*) и ширины (*pūtu/rupšu*). При этом высота корабля Атрахасиса — 1 *nindanu*, однако длина деревянных «ребер (жесткости)» (30 *šērī ina libbiša*) для укрепления конструкции изнутри — опять же 10 *nindanu* (Ark 13). Высота корабля Ута-напишти равна стороне основания (10 *nindanu*), т. е. сооружение

описано как куб со стороной в 120 локтей [George, 2003: 704, 707 (п.5); Wasserman, 2020: 66, 72 (Ark 13 – 14)].

В свою очередь библейский ковчег сообразно идее гроба/саркофага изображается не с квадратным, а с прямоугольным основанием: длина — 300 локтей, ширина — 50 локтей. Что касается его высоты в 30 локтей (Быт. 6:15), то о возможной корреляции параметров см. выше. Вавилонский ученый-жрец Берос (III в. до н. э.; см. ниже) сходным образом описывает основание спасительного судна не квадратным, как в упомянутых/известных месопотамских версиях, а прямоугольным, как в библейской, причем с гораздо большим размахом: длина — 5 стадиев (2000 локтей), ширина — 2 стадия (800 локтей) [Verbrugghe, 1996: 50]. Внутреннее устройство корабля-ковчега от версии к версии тоже разнится: «я устроил отсеки его вверху и внизу (*arkus ħinniša elēnum u šapl(ān)um*)» (Атрахасис; Ark 17); «я устроил в нем 6 настилов (*urtaggibši ana 6-šu*), разделив на 7 (палуб) (*aptarassu ana 7-šu*), внутри поделив на девять (отсеков) (*qerbīssu aptaras ana 9-šu*)» (Ута-напишти); «нижние/*tĥtym*, вторые/*šnym* и третьи/*ššym* («гнезда/*qnum*») ты должен сделать» (Ноев ковчег; Быт. 6:14 – 16). Кроме того, у Атрахасиса и Ута-напишти среди материалов изготовления упомянуты прежде всего веревки из растительных волокон/*pitiltu* и канаты/*kannū* [Wasserman, 2020: 71 (Ark 11)], а у Ноя — лишь стволы/доски (дерева) гофер (*‘šy gpr*).

Зато битум для осмоления Ноева ковчега назван тем же термином, что и в аккадском тексте: акк. *kupru* (Gilg. XI. 66) // евр. *kopār*, а также отыменный глагол *kpr* (акк. *karārum*) «промазывать битумом» (Быт. 6:14). Речь идет о природном асфальте, издревле добываемом на территории Ирака, прежде всего на Евфрате в районе г. Хит. Интересно, что в сюжете о Вавилонской башне «герметик» называется *ħemār* (акк. *ħamar* «сухой (горячий битум)» < *ħamārum* «быть высохшим»), добывавшийся, судя по Быт. 14:10, вблизи Мертвого моря; он же упомянут в связи с изготовлением на берегу Нила плетенки для младенца Моисея в паре со смолой-*zāpāt* (Быт. 11:3, 14:10; Исх. 2:3); смола-*ziptu* засвидетельствована в вавилонской царской надписи VI в. до н. э. [Stol, 2012: 48 – 50, 57].

Коннотация **святимища** также имеет параллели в месопотамских версиях истории Потопа. Как было подмечено ассириологами, по габаритам (например, высота в 10 *nin-danu* = 180 нововавилонских локтей) и внутренней планировке (7-частное деление по вертикали, 9-частное — по горизонтали)

корабль-куб Ута-напишти совпадает с дошедшим от времени Навуходоносора описанием зиккурата Мардука (the E-sagil Tablet), который считался моделью мироздания, где царь мог пребывать с богами между небом и землей. Любопытно, что при Набопаласаре, отце Навуходоносора, этот зиккурат был значительно ниже: его высота достигала 30 локтей, какова и была высота Ноева ковчега. При Навуходоносоре таковой была высота собственно святилища на верхней, седьмой террасе зиккурата [George, 2003: 513; George, 2005: 85].

Ковчег сродни святилищу как месту, связанному с жертвоприношениями: на него погружены по семь пар чистых (т. е. жертвенных) животных. После выхода из ковчега Ной строит жертвенник и приносит жертву, возымевшую благотворное действие, в результате чего принимается высочайшее решение впредь не устраивать тотального уничтожения всего живого (Быт. 7:2; 8:20 – 21). Герой Потопа фактически выполняет роль жреца, о чем сказано прямо в одной из редакций поэмы о царе Зиусудре, где он под сокращенным именем Судра фигурирует как жрец-*гугу*, совершающий помазания в храме бога Энки. Тем же жрецом-умастителем (*gudu<sub>4</sub> / pašišu*), живущим в храме Эйи, представляет сам себя Атрахасис в списке из Угарита (I 6 – 7) [Wasserman, 2020: 83]. В иудейской литературе римского времени Ной изображается как первый жрец обновленного человечества, например, в некоторых текстах Кумранской общины (в том числе на арамейском языке), а также в апокрифической Книге юбилеев, дошедшей в латинском и эфиопском переводах с греческого (фрагменты еврейского оригинала обнаружены среди свитков Мертвого моря) [Peters, 2008: 2, 149, 153, 173].

После прекращения ливня Ноев ковчег пристает к «горам Араратским» в 7-й месяц (Быт. 8:4), что соответствует месяцу освящения Иерусалимского храма Соломона, церемонией которого руководил сам царь: оно ознаменовалось внесением в Святая святых «Ковчега завета», принесением жертв (животных и мучных) и длилось «семь и семь дней (*šb<sup>t</sup> utum w-šb<sup>t</sup> utum*)» (3 Цар. 8:1 – 6, 62 – 66). Образцом для этого церемониала, по всей вероятности, послужил важнейший месопотамский праздник *akītu* (так наз. «Новый год»), посвященный главному божеству того или иного города (государства). В Вавилонии и Ассирии он отмечался дважды в год (в начале месяцев *нисанну/І* и *ташриту/VII*) и занимал от 7 дней и более, в течение которых при участии царя и жрецов проходили такие ритуалы, как: очищение соответствующего храма, путешествие статуи



божества (как по улицам города, так и, например, по Евфрату на ритуальной барке), принесение жертв (животных, мучных, возлияний), чтение ритуальных/священных текстов [George, 2003: 457 – 458; Da Riva, 2022].

Вдобавок, как считается, существенную роль играет в библейской истории Потопа так наз. «**пренатальный символизм**» (Быт. 7 – 8): ковчег как материнская утроба; содержимое ковчега как формирующийся плод; окончание Потопа и выход спасенных из ковчега как появление на свет [Wasserman, 2020: 18 (п. 25), 146]. Важно то, что этот символизм отражен в подробнейшем «календаре» этапов Потопа, совпадающем с календарем беременности и родов. Этим же объясняется метафорика (лексическая и числовая), обнаруживаемая и в клинописной, но в особенности в библейской истории Потопа: максимальный подъем воды после 150 дней (т. е. 5 месяцев, или 22 – 24 недели беременности — подъем (дна матки) до пупка матери, что издавна определялось внешним осмотром для вынесения заключения о нормальном состоянии плода и предположительном времени родов); на 7-й месяц ковчег причаливает к горам (как не без основания всегда считалось, семимесячный ребенок уже достаточно сформирован, чтобы выжить в случае преждевременных родов); вся эпопея в общей сложности длится 278 дней, т. е. 271 день + 7 дней, после которых голубка не вернулась (270 – 280 дней, т. е. 9 месяцев и 1 неделя — в норме продолжительность беременности); дальнейшее высыхание земли в течение порядка 6 недель (срок окончания послеродового кровотечения). В дополнение стоит отметить, что в месопотамских заклинаниях, направленных на благополучные роды, метафорой рождающегося ребенка, проходящего сквозь околоплодные воды, выступают оба термина, употребленные в месопотамских историях о Потопе: *makurru* «баржа, грузовое судно» и *eleppi* «лодка, корабль» [Draffkorn Kilmer, 2007: 159 – 162].

Уже в списках сказания об Атрахасисе упоминается «точное» время, по крайней мере, начала Потопа и его финала с выпусканием птиц из корабля-ковчега. Первое — в списке, предположительно из Ларсы XIX в. до н. э. (C<sub>0</sub> iv 5' – 7'); второе — в угаритской версии XIII в. до н. э. (I<sub>2</sub>.1 – 6) [Wasserman, 2020: 17 – 18, 88 – 89]:

«На собрании они (боги) сказали: Потоп ко дню новолуния понесут — мы выполним задачу! (*ina puḫrim iqbû || abūbat ana ūm warḫim || ubbalū nippeš šipram*)».

«При наступлении безлунья (т. е. 28 — 29-й день лунного месяца), в начале месяца великий господин Эйа встал сбоку от меня: “Возьми заступ и топор, отверстие сделай вверху: выпусти птицу, чтоб она высмотрела тебе берег!” (*ina rī bibli ina rēš arhi || Ea bēlu rabū ina aḫīya || izzizam-ma leqe-ma marra || u ḫaṣinna apta || epuš ana muḫḫi uššer || iṣšūra-ma līmurakka kibra*)».

В III в. до н. э. жрец храма бога Мардука/Бэла в Вавилоне по имени Берос(сос) (акк. *Bēl-rē'ûšu* «Господин/Мардук — пастырь его») написал на греческом языке историю царской власти в Вавилонии (Ἐρωσ(σ)ου Βαβυλωνιακά), опираясь на многовековую литературную традицию древней Месопотамии и посвятив свое сочинение селевкидскому царю Антиоху I (правл. 281 — 261 гг. до н. э.), подобно тому, как современник Бероса египетский жрец Манефон написал на греческом языке историю фараоновских династий на основе историографической традиции Древнего Египта. Со временем Берос, как полагают, покинул пределы селевкидских владений, проведя остаток жизни на Эгейских островах, подконтрольных птолемеевскому Египту. По словам Флавия, Берос был известен в образованных греческих кругах благодаря тому, что перевел на греческий язык труды по «астрономии и философии халдеев» [Verbrugge, 1996: 13 — 14, 37].

Согласно Беросу, единственного выжившего после Потопа царя звали (К)сисутр, в котором нетрудно признать Зиусудру. Это нисколько не помешало Иосифу Флавию в «Иудейских древностях» отождествить его с Ноем/Νωε (LXX), или Нохом/Νῶχος (так у Флавия) и, тем самым, причислить уже Ноя к династии правителей-долгожителей, в то время как собственно библейский текст не содержит упоминания о том, что допотопные долгожители, в том числе Ной, вообще были правителями. В библейском тексте 600 лет — это возраст Ноя к моменту Потопа; согласно же Флавию («Иудейские древности» I.80), — это срок правления Ноя на момент Потопа. Показательно, что в цитате Флавия из Бероса вавилонский вариант плавсредства при Потопе назван τὸ πλοῖον («судно, водный транспорт хозяйственного назначения»), что соответствует (гигантскому) грузовому судну *ma(gur)gurru* из поэм о Зиусудре и Атрахасисе. От себя же Флавий именует Ноев ковчег ἡ λάρναξ («сундук, ящик, погребальная урна, гроб») («Иудейские древности» I.77 — 78, 93) [Josephus, 1946: 36 — 37, 44 — 45], т. е. весьма точным эквивалентом библейского *tebâ/tebat*, в частности,

имевшего крышку (евр. *mksh*), которую Ной снял (*w-ysr*) после высыхания земли (Быт. 8:13).

Причина расхождений в деталях, связанных с Потопом и ковчегом, кроется, по всей видимости, в идейной специфике каждого из произведений. Так, явно основываясь на упомянутых месопотамских литературных традициях, библейский автор развивает центральную для него тему коллективной ответственности за грех (акк. *hītu* / евр. *hṭʔ(t)*), т. е. за нарушение договора с Богом. Ради раскрытия этой темы из имеющегося в распоряжении литературного багажа, по-видимому, подбираются (адаптируются) лишь подходящие для этого детали, а неважные опускаются.

Вполне очевидно, что библейская версия истории Потопа не восходит непосредственно к рассказу Ута-напишти из 11-й таблицы Эпоса о Гильгамеше [Draffkorn Kilmer, 1972: 170; Peters, 2008: 13 – 14]. Дело заключается в том, что авторы обоих этих произведений использовали один и тот же литературный источник — сказание об Атрахасисе, выжившем избраннике бога Эйи, включив ее в свои масштабные композиции. Так, в Эпосе о Гильгамеше сказание об Атрахасисе цитируется напрямую, причем с сохранением даже самого имени Атрахасиса (Gilg. XI. 49, 197) [George, 2003: 706, 716]. В свою очередь заключительный пассаж библейской истории (Быт. 9:8 – 17) выглядит как изложенный в форме божественного договора с людьми исходно адресованный Энлилю призыв бога Эйи, засвидетельствованный в позднеавилонском списке сказания об Атрахасисе:

*ištu ūmi annî ay-iššakun abūbu || u nišū lū darâ ana dāriš* [George, 2003: 527]

«С этого дня да не будет устроен Потоп! || И люди пусть пребывают вовеки!».

Ср. библейское (Быт. 9:9 – 12):

«И Я собираюсь установить Мой договор с вами и с семенем/потомством вашим после вас (*w-<sup>2</sup>ny hn-ny mqym <sup>2</sup>t bryt-y <sup>2</sup>t-km w-<sup>2</sup>t zr<sup>f</sup>-km <sup>2</sup>hry-km*) <...> И да не будет снова Потопа для уничтожения Земли (*w-l<sup>2</sup> yhyh <sup>f</sup>wd mbwl l-šht h<sup>2</sup>rs*) <...> Таково знамение Договора (*z<sup>2</sup>t <sup>2</sup>wt h-bryt*) <...> навеки вечные! (*l-drt <sup>f</sup>wlm*)».

В целом библейскую версию истории Потопа со сказанием об Атрахасисе сближает ряд деталей.

1. Прежде всего это сама постановка вопроса о (не)возможности тотального истребления людей/жизни.

2. В библейском тексте указывается, что до Потопа Ной прожил 600 лет. Хотя в сказании об Атрахасисе возраст главного героя не упомянут, тем не менее сообщается, что каждые 1200 лет (т. е.  $600 \times 2$ ) богами замысливается то или иное массовое истребление людей. Спасение каждый раз исходит от бога Эйи при посредничестве Атрахасиса. По сути, число/цифра 600 фигурировала еще в ШЦС в качестве начального компонента составного числа при указании продолжительности жизни ряда легендарных царей-долгожителей, типа:  $600 \times 3 + 60 \times 6$ , т. е. 2160 лет (правления) [Steinkeller, 2003: 269 – 270]. Согласно кн. Бытия, Ной был десятым в череде допотопных долгожителей, что соответствует месопотамской традиции о количестве допотопных царей, нашедшей отражение как в старовавилонском списке допотопных царей (из Сипшара), так и у Бероса, который герою Потопа (т. е. (К)сисутру) приписывает продолжительность правления в 64 800 ( $=600 \times 108$ ) лет, в то время как, согласно сипшарскому списку, Зиусудра правил 36 000 лет ( $= 600 \times 60$ ) [Glassner, 2004: 57 – 58; Day, 2011: 215 – 217].

3. Атрахасис — служитель своего бога-покровителя. Ной — по сути, первый жрец обновленного мира. В связи с Ноем нет речи о бессмертии, как и в старовавилонской версии сказания об Атрахасисе (XVII в. до н. э.), в отличие от угаритской редакции (XIII в. до н. э.), где Атрахасису (вслед за Зиусудрой) уже обещана «вечная жизнь, подобно богам (*kī ilī balāta*)» [Wasserman, 2020: 83], как в дальнейшем в случае с Ута-напишти, когда развивается тема индивидуального бессмертия одного богоизбранного царя (но не людей вообще).

4. В сказании об Атрахасисе ограничение срока жизни названо одним из способов демографического регулирования. Библейское упоминание о решении ограничить продолжительность человеческой жизни предшествует истории Ноя (Быт. 6:3).

5. Сказание об Атрахасисе содержит подробнейший инструктаж по строительству плавсредства, включая возможное указание о погружке живых существ «по двое (*šanā*)» (Ark 51 – 52), что повторится в библейском изложении (Быт. 7:8 – 9, 15). Вслед за Атрахасисом (С<sub>1</sub> I 37') библейский автор указывает, что Потоп наступит через семь дней после получения божественного уведомления (Быт. 7:10) [Wasserman, 2020: 22, 76].

6. Название гор(ы), куда причаливает корабль-ковчег, варьирует, хотя в широком смысле имеется в виду один и тот же горный

массив, тянущийся от запада Иранского нагорья к востоку Малой Азии (горы Загроса и Урарту). Так, корабль-ковчег Ута-напишти насканивает на гору Нимуш (устаревшее чтение Ницир), которую благодаря упоминанию в клинописных исторических источниках (надписи ассирийского царя Ашшурнацирпала II, правл. 883 — 859 гг. до н. э.) отождествляют с горным пиком в Северном Ираке вблизи Сулеймании (Pir Omar Gudrun) [George, 2003: 516]. Ноев ковчег пристает к «горам Арарата/Урарту» (евр. *hry ʾrṯ*, греч. τὰ ὄρη τὰ Ἀραράτ; Быт. 8:4). Урартское царство, завоеванное Мидией, уходит с политической арены во 2-й пол. VII в. до н. э. «В проклятии Иеремии 594/93 г. (51: 27) Урарту означало административную единицу в составе Мидийского царства» [Медведская, 2010: 219]. Эта территория в эпоху эллинизма уже называлась Арменией, которая и указывается Беросом (в изложении Евсевия Кесарийского), а вслед за ним — Флавием («Иудейские древности» I.90) в качестве места причаливания корабля-ковчеха [Josephus, 1946: 42; Verbrugge, 1996: 50 — 51]. Отождествление этого местоположения с горой Ағгі Дағи (на востоке современной Турции), которую по этому случаю окрестили, вопреки библейскому словоупотреблению, «горой Арарат», произошло в средневековой Европе не ранее XI — XII вв. [Day, 2011: 214]; в Синодальном переводе корректно: «на горах Араратских».

7. Птиц на поиски суши выпускает из корабля-ковчеха уже Атрахасис: в списке из Угарита (XIII в. до н. э.) это голубка/*summatu* и, предположительно, журавль/*kumû*. Ута-напишти последовательно выпускает голубку/*summatu*, ласточку/*sinūntu* и ворона/*āribu* [Wasserman, 2020: 87 — 90], а Ной — ворона/*ʿōreb* и голубку/*uḫpā* (Быт. 8:7 — 12).

## Заключение

За каждым из рассмотренных древневосточных произведений, разработавших сюжет Потопа, стояла длительная писцовая традиция, позволявшая авторам (редакторам-составителям), переставляя акценты и разнообразя подробности, развивать тему, интересующую каждого в отдельности, т. е. «вливать новое вино в старые мехи». Идеи авторов отчетливее выявляются при сопоставлении этих текстов, использовавших один и тот же сюжет.

Согласно наиболее распространенной в настоящее время точке зрения, эпохой, когда библейские историографы создавали историю правлений в Израиле и Иудее от легендарного Иисуса

Навина до исторического царя Иосии (2-я пол. VII в. до н. э.), следует считать VII в. до н. э. [Lipschits, 2024: 22]. Наличие в библейской истории Потопа позднеегипетской лексемы хорошо вписывается в это представление об эпохе, когда, возможно, складывалась и кн. Бытия в качестве предыстории-преамбулы к библейской литературно-историографической композиции.

На VII в. до н. э. как на время создания кн. Бытия указывает в том числе следующая за историей Потопа «Таблица народов» (глава 10), где перечислен целый ряд имен собственных (топонимы, этнонимы, антропонимы), засвидетельствованных в клинописных и античных источниках: Мидия/*mdy*, киммерийцы/*gmr* и скифы/*ʔšknz*, Лидия/*lwd* и царь Лидии Гиг(ес)/*(m)gwg* (убит в 644 г. до н. э.), Фригия/*mšk*, Табал/*tbl*, Иония/*ywn*, Куш/нубийцы и египетский царь кушитской династии Шабтака/*sbtk*<sup>2</sup> [Медведская, 2010: 26 – 30; 181 – 206].

Можно предположить, что три сына Ноя с «потомками» олицетворяют собой геополитический расклад этой эпохи. 1) Сим — Ассирийская империя, иными словами, центральная/средняя или «ассирийско-арамейская ось»; в частности, под *bny ʔbr* «сыновья Евера», по всей вероятности, подразумевалось население Заречья (евр. *ʔbr h-nhr* / акк. *eber nāri* / араб. *ʔbr nhrh/ʔ*), т. е. территории к западу от Евфрата (откуда происходит нисба *ʔibrī* «еврей», т. е. заевфратец/сириец); сюда же отнесен Хадрамаут/*ḥšrmwt* (Быт. 10:26), т. е., по сути, Аравия; неслучайно в числе «сыновей Сима» оказывается также Элам, к середине VII в. до н. э. в значительной степени покоренный Ассирией. 2) Хам — «южная ось»: Нубия/*kwš*, Нижний Египет/*mšym*, а также Ханаан/*knʔn* («раб среди рабов у братьев своих») и финикийский город Сидон, чей соперник (г. Тир) не упомянут, что также может служить датировочной зацепкой, поскольку в 676 г. до н. э. (вскоре после захвата ассирийцами Сидона) между ассирийским царем Асархаддоном и Баʔлу, царем Тира, был заключен клятвенный договор на лояльность Тира к Ассирии, за что тот получил льготный доступ к средиземноморским портам и контроль над частью территории, до этого подконтрольной Сидону [Parpola, 1988: XXIX (Text 5)]. 3) Иафет — «северная ось» (Иония, Мидия, киммерийцы, Фригия, Табал). При этом, с одной стороны, можно увидеть намек на контакты Лидии с Египтом (*w-mšym yld ʔt lwdym* «Египет родил лидийцев», Быт. 10:13), а с другой — на сближение Лидии с Ассирией (обе страны отнесены к «сыновьям Сима/*bny šm*» в Быт. 10:22): и то, и другое действительно имело место в 660-х гг. до н. э.

Тот факт, что в литературной композиции, образуемой библейскими книгами Бытие и Исход, Египет играет важнейшую сюжетную роль, причем настолько, что даже главный «артефакт» истории Потопа (т.е. ковчег) — месопотамской по своему происхождению — носит египетское наименование, естественно наводит на мысль о том, что авторы-составители этой композиции были тесно связаны с Египтом: например, могли в нем проживать, будучи частью иудейской/ханаанской диаспоры. Справедливости ради, надо сказать, что в конце VIII — VII вв. до н. э. беженцами из Южного Ханаана/Иудеи в Египет должны были оказаться прежде всего приверженцы культов различных богов (Ашеры, Ашторет, Баала, Дагона), преследуемые в ходе религиозных реформ иудейского царя Езекии (правл. 727 — 698 гг. до н. э.), а впоследствии — Иосии (правл. 640 — 609 гг. до н. э.) [Медведская, 2010: 212 — 213]. Естественно, что в среде выходцев из Ханаана/Иудеи вполне мог бытовать ханаанский (древнееврейский) язык. Возможно, на фоне сложившейся в это время языковой ситуации какое-то основание могли иметь упования пророка Исаяи (19: 18) на то, что «пять городов в Египте будут говорить на ханаанском языке (*špt kn'n*) и клясться Господу Саваофу/воинств (*yhwh šb'wt*)». Быть может, этим же объясняется то, что изначальным языком Библии — собственно, священной истории Израиля и Иудеи — оказался (с тех пор) именно ханаанский/древнееврейский.

Уже в эпоху правления вавилонян-халдеев и далее Ахеменидов языковая ситуация заметно меняется: начиная с VI в. до н. э. широчайшее распространение по всему Ближнему Востоку, в том числе в иудейской диаспоре как Вавилонии, так и Египта, получает арамейский язык, о чем свидетельствуют и арамейские части библейских книг Ездры и Даниила (исторически и сюжетно связанные с Вавилонией), и документы иудейской общины (VI — V вв. до н. э.) из Элефантины с самого юга Египта [Porten, 1996: 74 — 276].

## Литература

1. Алексеев А. А. «Сказание о Ноевом ковчеге» в древнерусской литературе. Битнер К. А., Смелова Н. С. (отв. ред.). *Источниковедение культурных традиций Востока: гебраистика — эллинистика — синология — славистика. Сб. науч. статей*. СПб.: Петербургский ин-т иудаики, 2016. С. 284 — 302.

2. Афанасьева В. К. *От начала начал. Антология шумерской поэзии*. СПб.: Петербургское востоковедение, 1997.
3. Козырева Н. В. *Очерки по истории Южной Месопотамии эпохи ранней древности (VII тыс. до н. э. — середина II тыс. до н. э.)*. СПб.: Контраст, 2016.
4. Медведская И. Н. *Древний Иран накануне империй (IX – VI вв. до н. э.): История Мидийского царства*. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2010.
5. Пиотровский М. Б. *Коранические сказания*. М.: Наука, 1991.
6. Abusch I. Tz. Ishtar's Proposal and Gilgamesh's Refusal: An Interpretation of the "Gilgamesh Epic," Tablet 6, Lines 1 – 79. *History of Religions*. Vol. 26. № 2. 1986. P. 143 – 187.
7. Da Riva R. BM 40757: Marduk's Arrival at the Akītu Temple on the 8<sup>th</sup> of Nisannu. *Zeitschrift für Assyriologie*. 2022. Bd. 122(1). S. 107 – 123.
8. Day J. The Flood and the Ten Antediluvian Figures in Berossus and in the Priestly Source in Genesis. *Aitken J.K. et al. (eds.). On Stone and Scroll. Essays in Honour of G. I. Davies*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2011. P. 211 – 223.
9. Dost S. Once Again on Noah's lost son in the Qur'ān: the Enochic connection. *ASIA/Asiatische Studien*. 2022. 76(2). P. 371 – 388.
10. Draffkorn Kilmer A. Of Babies, Boats, and Arks. *Roth M. et al. (eds.). Studies Presented to R. G. Biggs*. Chicago: Oriental Institute, 2007. P. 159 – 166.
11. Draffkorn Kilmer A. The Mesopotamian Concept of Overpopulation and Its Solution as Reflected in the Mythology. *Orientalia NS*. 1972. 41/2. P.160 – 177.
12. Frahm G. Nabû-zuqup-kēnu, Gilgamesh XII and the rites of Du'uzu. *Nouvelles assyriologiques brèves et utilitaires (NABU)*. 2005/1. N 5. P. 4 – 5.
13. Frayne D. *The Royal Inscriptions of Mesopotamia Early Periods. Vol. 1. Presargonic Period (2700 – 2350 BC)*. RIME 1. Toronto: Univ. Press, 2004.
14. George A. R. *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*. Vol. 1 – 2. Oxford: Univ. Press, 2003.
15. George A. R. The Tower of Babel: archaeology, history and cuneiform texts. *Archiv für Orientforschung*. Bd. 51. 2005/2006. P. 75 – 95.
16. Glassner J.-J. *Mesopotamian Chronicles*. Ed. by B. Foster. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004.
17. Jeffery A. *Foreign Vocabulary of the Qur'ān*. Oriental in Baroda: Oriental Institute. Leiden: Brill, 2007. (1st ed. 1938).
18. Johnson J. H. (ed.). *The Demotic Dictionary of the Institute for the Study of Ancient Cultures of the University of Chicago (CDD)*. Chicago, 2001.
19. *Josephus. With English Translation by H. St. J. Thackeray*. London; Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1946.
20. Lion B. Literacy and Gender. *Radner K., Robson E. (eds.). The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*. Oxford: Univ. Press, 2011. P. 90 – 112.
21. Lipschits O. *Judah in the Biblical Period. Historical, Archaeological, and Biblical Studies. Selected Essays*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2024.
22. May N. N. The Scholar and Politics: The Colophones of Nabû-zuqup-kēnu and the Ideology of Sargon II. *Koslova N. (ed.). Proceedings of the International Conference dedicated to the Centenary of I. M. Diakonoff (1915–1999)*. St Petersburg: State Hermitage Publishers, 2018. P. 110 – 164.



23. Parpola S., Watanabe K. *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths* (SAA 2). Helsinki: Univ. Press, 1988.
24. Peters D. M. *Noah Traditions in the Dead Sea Scrolls: Conversations and Controversies of Antiquity*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008.
25. Porten B. et al. *The Elephantine Papyri in English. Three Millennia of Cross-cultural Continuity and Change*. Leyden; New York; Köln: Brill, 1996.
26. Steinkeller P. An Ur III Manuscript of the Sumerian King List. *W.Sallaberger et al. (herausg.). Literature, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für C. Wilcke*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003. S. 267 – 288.
27. Stol M. Bitumen in Ancient Mesopotamia. The Textual Evidence. *Bibliotheca Orientalis (BiOr)*. 2012. LXIX. N 1 – 2. P. 48 – 60.
28. Tinney S. Tablets of Schools and Scholars: a Portrait of the Old Babylonian Corpus. *Radner K., Robson E. (eds.). The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*. Oxford: Univ. Press, 2011. P. 577 – 596.
29. Van Koppen F. The Scribe of the Flood Story and his Circle. *Radner K., Robson E. (eds.). The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*. Oxford: Univ. Press, 2011. P. 140 – 166.
30. Van Zile M. P. The Sons of Noah and the Sons of Abraham. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*. 2017. Vol. 48. No. 3. P. 386 – 417.
31. Verbrugge G. P., Wickersham J. M. *Berosos and Manetho: Introduced and Translated. Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*. Michigan: Univ. Press, 1996.
32. Wasserman N. *The Flood: the Akkadian Sources. A New Edition, Commentary, and a Literary Discussion*. Leuven: Peeters, 2020.
33. Wilson P. *A Ptolemaic Lexicon. A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu*. Leuven: Peeters, 1997.

## References

1. Abusch I. Tz. Ishtar's Proposal and Gilgamesh's Refusal: An Interpretation of the "Gilgamesh Epic," Tablet 6, Lines 1 – 79. *History of Religions*. Vol. 26. № 2. 1986. P. 143 – 187.
2. Afanasieva V. K. *From the very beginning. Sumerian Poetry*. St Petersburg: Peterburgskoie Vostokovedenie, 1997. (In Russian)
3. Alexeev A. A. «Noah's Ark narrative» in medieval Russian literature. *C. von Büttner, N. Smelova (eds.). Istotschnikovedenie kulturnyh traditsij Vostoka. Sbornik nautschnyh statej*. St Petersburg: Peterburgskii Institut Iudaiki, 2016. P. 284 – 302. (In Russian)
4. Da Riva R. BM 40757: Marduk's Arrival at the Akītu Temple on the 8<sup>th</sup> of Nis-annu. *Zeitschrift für Assyriologie*. 2022. Bd. 122(1). S. 107 – 123.
5. Day J. The Flood and the Ten Antediluvian Figures in Berossus and in the Priestly Source in Genesis. *Aitken J. K. et al. (eds.). On Stone and Scroll. Essays in Honour of G. I. Davies*. Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2011. P. 211 – 223.
6. Dost S. Once Again on Noah's lost son in the Qur'ān: the Enochic connection. *ASIA/Asiatische Studien*. 2022. 76(2). P. 371 – 388.

7. Draffkorn Kilmer A. The Mesopotamian Concept of Overpopulation and Its Solution as Reflected in the Mythology. *Orientalia NS*. 1972. 41/2. P.160 – 177.
8. Draffkorn Kilmer A. Of Babies, Boats, and Arks. *Roth M. et al. (eds.). Studies Presented to R.G.Biggs*. Chicago: Oriental Institute, 2007. P. 159 – 166.
9. Frahm G. Nabû-zuqup-kēnu, Gilgamesh XII and the rites of Du'uzu. *Nouvelles assyriologiques brèves et utilitaires* (NABU). 2005/1. N 5. P. 4 – 5.
10. Frayne D. *The Royal Inscriptions of Mesopotamia Early Periods. Vol. 1. Presargonic Period (2700 – 2350 BC)*. RIME 1. Toronto: Univ. Press, 2004.
11. George A. R. *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*. Vol. 1 – 2. Oxford: Univ. Press, 2003.
12. George A. R. The Tower of Babel: archaeology, history and cuneiform texts. *Archiv für Orientforschung*. Bd.51. 2005/2006. P.75 – 95.
13. Glassner J.-J. *Mesopotamian Chronicles*. Ed. by B.Foster. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004.
14. Jeffery A. *Foreign Vocabulary of the Qur ān*. Oriental in Baroda: Oriental Institute. (1st ed. 1938). Leiden: Brill, 2007.
15. Johnson J. H. (ed.). *The Demotic Dictionary of the Institute for the Study of Ancient Cultures of the University of Chicago* (CDD). Chicago, 2001.
16. *Josephus. With English Translation by H. St. J. Thackeray*. London, Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1946.
17. Kozyreva N. V. *Studies in the History of Southern Mesopotamia in Early Antiquity (from the 7<sup>th</sup> to the middle of the 2<sup>nd</sup> millenium BC)*. St Petersburg: Contrast, 2016. (In Russian)
18. Lion B. Literacy and Gender. *Radner K., Robson E. (eds.). The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*. Oxford: Univ. Press, 2011. P. 90 – 112.
19. Lipschits O. *Judah in the Biblical Period. Historical, Archaeological, and Biblical Studies. Selected Essays*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2024.
20. May N. N. The Scholar and Politics: The Colophones of Nabû-zukup-kēnu and the Ideology of Sargon II. *Koslova N. (ed.). Proceedings of the International Conference dedicated to the Centenary of I. M. Diakonoff (1915–1999)*. St Petersburg: State Hermitage Publishers, 2018. P. 110 – 164.
21. Medvedskaya I. N. *Ancient Iran on the Eve of Empires (9–6 B.C.). The History of the Median Kingdom*. St Petersburg: Peterburgskoie Vostokovedenie, 2010. (In Russian)
22. Parpola S., Watanabe K. *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths* (SAA 2). Helsinki: Univ. Press, 1988.
23. Peters D. M. *Noah Traditions in the Dead Sea Scrolls: Conversations and Controversies of Antiquity*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008.
24. Piotrovskij M. B. *The Qurʾānic narratives*. Moscow: Nauka, 1991. (In Russian).
25. Porten B. et al. *The Elephantine Papyri in English. Three Millennia of Cross-cultural Continuity and Change*. Leiden, N.Y., Köln: Brill, 1996.
26. Steinkeller P. An Ur III Manuscript of the Sumerian King List. *W. Sallaberger et al. (herausg.). Literature, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für C. Wilcke*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003. S. 267 – 288.
27. Stol M. Bitumen in Ancient Mesopotamia. The Textual Evidence. *Bibliotheca Orientalis (BiOr)*. 2012. LXIX. N 1 – 2. P. 48 – 60.

28. Tinney S. Tablets of Schools and Scholars: a Portrait of the Old Babylonian Corpus. *Radner K., Robson E. (eds.). The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*. Oxford: Univ. Press, 2011. P. 577 – 596.
29. Van Koppen F. The Scribe of the Flood Story and his Circle. *Radner K., Robson E. (eds.). The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*. Oxford: Univ. Press, 2011. P. 140 – 166.
30. Van Zile M. P. The Sons of Noah and the Sons of Abraham. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*. 2017. Vol. 48. No. 3. P. 386 – 417.
31. Verbrugge G. P., Wickersham J. M. Berossos and Manetho: Introduced and Translated. *Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*. Michigan: Univ. Press, 1996.
32. Wasserman N. *The Flood: the Akkadian Sources. A New Edition, Commentary, and a Literary Discussion*. Leuven: Peeters, 2020.
33. Wilson P. *A Ptolemaic Lexicon. A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu*. Leuven: Peeters, 1997.

### Информация об авторе

**Адель Владимировна Немировская** — кандидат филол. наук, доцент, кафедра Древнего Востока, Восточный факультет, Санкт-Петербургский государственный университет.

Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9.

E-mail: a.nemirovskaya@spbu.ru

### Author's Information

**Adèle V. Nemirovskaya** — PhD in Philology, Associate Professor, Department of Ancient Near Eastern Studies, Faculty of Asian and African Studies, St Petersburg University, St Petersburg, Russia.

E-mail: a.nemirovskaya@spbu.ru





**III.**  
**Большой**  
**Ближний**  
**Восток**







*Alexander Knysh*

*(Research Laboratory for Analysis  
and Modeling of Social Processes,  
St Petersburg State University,  
Russia; Department of Middle East  
Studies, University of Michigan, USA)*

## **Islam and Islamic Asceticism-Mysticism: Definitions, Themes, and Approaches<sup>1</sup>**

**Summary.** Approaches to Islam and Islamic asceticism-mysticism are as diverse as (a) its social, political, moral-ethical, artistic, and institutional manifestations and as (b) the backgrounds of those who study and teach it. This essay begins by examining the usefulness of some influential definitions of religion, Islam and Islamic asceticism-mysticism with special reference to Sufism. The author argues that that broad generalizations about the “true” and “immutable” essence of Islamic asceticism-mysticism or the behavior and intentions of its followers are not just reductive, but often outright misleading. Sufism and other manifestations of Islamic ascetic-mystical (esoteric) thought and practice must be studied with close attention to their constantly changing political, social, and cultural contexts. This historical-contextual approach to Sufism should not, however, prevent Islamologists from generalizing their observations and drawing comparisons between Muslim versions of asceticism-mysticism (esotericism) and their non-Muslim counterparts in other religious traditions. Both “micro” and “macro” approaches to these religious phenomena are viable and enrich one another. New, more sophisticated methods of academic study of religions should be adopted and tested. As the study of Sufism is increasingly becoming a “native enterprise,” some formerly unshakable Eurocentric epistemological certainties are discarded as prejudiced or outright erroneous. However, the scholarship of “insiders” is also not immune from biases and prejudices due to the scholars’ precommitments to their own religious and nationalist agendas as well as their

---

<sup>1</sup> St Petersburg State University grant number (ЕГИСУ проекта): 01201377010.

personal understanding of what constitutes correct and authentic Islam or correct and authentic Sufism. Because writing history of a given cultural-religious phenomenon is as much about the past as it is about the present, Islamologists keep finding new research angles and new issues to explore in the rich legacy of countless known and unknown ascetics and mystics of Islam. (Refs 232.)

**Keywords:** Asceticism, Mysticism, Esotericism, Religious Studies, Islam, Islamic Studies, Sufism.

УДК 297

## Introduction

What is mysticism? Before discussing ascetic-mystical trends in Islam, one must answer the question about the definition of religion and asceticism-mysticism<sup>2</sup> to be used in this discussion. Any conversation about religion inevitably entails the question of how belief in God is related to material and social conditions of human existence. One inevitably wonders to what extent are religious experiences in general and those of ascetics-mystics in particular unique, real, supersensory, or imaginary? What role do they play in individual and communal lives of believers and in the economies, politics, and cultures of their societies? Why has belief in supernatural entities and beings and in life after death proved so persistent and attractive to humans despite constant doubts raised about its veracity? [Crone, 2003:123 – 129; Harris, 2004; Hitchens, 2007]. Focusing on mysticism only, can the investigator who is not a practicing mystic himself adequately comprehend and explain the highly personal, intuitive, and elusive perception of God and the universe, which we usually call “mystical”? Each such question entails another one, no less fraught, rendering the investigator’s task complicated or perhaps even impossible. The vast body of literature about mystical experiences (which many mystics and non-mystics claim to be ineffable but keep speaking and writing profusely about) complicates the researcher’s task even further.

To begin with religion, I will limit myself to cursory answers to what Ludwig Wittgenstein (1889 – 1951) called “hinge propositions” [Bakhurst and Misak 2017: 738]. Several influential definitions of religion and mystical experiences were articulated by the American pragmatic philosopher William James (1842 – 1910). After examining them, I will compare his understanding of religion and mysticism

<sup>2</sup> I explain the reasons for using this hyphenated term in [Knysh, 2017: 10 – 13 and 170 – 172].

to that of Wittgenstein and American anthropologist Thomas Tweed, whose work exemplifies the so-called “spacial turn” in the study of religions [Knott, 2005; Tweed, 2006]. These and many other scholars, whom I cannot discuss here, share some common assumptions about the role(s) of religion in human life. They emphasize emotions and moods that the religious faith produces in the faithful, while also noting its therapeutic and moral-ethical effects on them. Scholars are also interested in the cognitive functions that religious convictions fulfil on both individual and collective levels. Finally, most scholars of religion today agree that: “He who knows one [religion], knows none.”<sup>3</sup> This axiom implies the need for comparison that remains a *conditio sine qua non* of religious studies.

After analyzing these general conceptualizations of religion and religious experience, I will provide my own definition with special reference to Islam, followed by a working definition of the ascetic-mystical or esoteric stream of Islam often identified with but in fact not limited to Sufism.<sup>4</sup> My goal is to show the reader various methods of understanding mystical experience, to highlight possibilities for comparative religious studies and to examine often ambiguous interactions of ascetics-mystics with their societies and religious establishments. My choice of theories and methods of studying religion and asceticism-mysticism has been determined by my own intellectual preferences and professional interests.

Before explaining my conclusions about the task of defining religion and asceticism-mysticism, I would like to cite a revealing remark made by William James in his classical treatise *Varieties of Religious Experience* (published in 1901 – 1902). According to James,

We<sup>5</sup> cannot divide man sharply into an animal and rational part. We cannot distinguish natural and supernatural effects; nor among the latter know which are favors of God, and which are counterfeit operations of the demon. We have merely to collect things together without any special *a priori* theological system, and out of an aggregate of piecemeal judgments as to the value of this and that experience—judgments in which our general philosophic prejudices, our instincts, and

---

<sup>3</sup> This dictum belongs to Friedrich Max Müller (1823 – 1900), often referred to as the “father of religious studies,” who coined the term “science of religion” (in German, *Religionswissenschaft*) in 1873; for details, see [Strenski, 2006: 63 – 90].

<sup>4</sup> For a survey of Sufism and its evolution across time and space, see [Knysh, 2010].

<sup>5</sup> The emphases are in the original.



our common sense are our only guides—decide that *on the whole* one type of religion is approved by its fruits and another type condemned [James, 1902: 327].

As we can see, James considers investigators not just neutral observers, but also judges of the veracity or authenticity of a religion based on its “fruits,” which, in this context, means religion’s practical utility. He also stresses the impact that the investigators’ prior religious convictions and intellectual inclinations may have on their understanding of the subject of their inquiry. Finally, James implicitly suggests that in the process of their inquiry the investigators are consciously or not setting up a new theology of their own, thus acting as scholastic theologians. To those atheist or agnostic academics who might protest their innocence, James replies,

If disbeliefs can be said to constitute a theology, then prejudices, instincts, and common sense which we chose as our guides make theological partisans of us whenever they make certain beliefs abhorrent [James, 1902: 328].

Whether secular academic views of religion, which may or may not be shaped by atheism and agnosticism, are indeed “theologies” is a moot question. James believes they are, while many investigators today are likely to disagree citing academic objectivity (as opposed to the prescriptive function of theology) and special scientific methods that, in their opinion, distinguish academic scholarship from theology. However, we cannot deny that by exploring religious phenomena scholars are, consciously or otherwise, creating a certain descriptive and evaluative system based on their intellectual, cultural and/or religious “precommitments.”<sup>6</sup> By definition, this system can be neither neutral nor objective. For James, as for most of his colleagues at the turn of the twentieth century, the investigator’s religious precommitment goes without saying, because it is, in his words,

Something ideal, which in a sense is *part of ourselves and in another sense not part of ourselves*,<sup>7</sup> actually exerts an influence, raises our center of personal energy, and produces regenerative effects unattainable in other ways [James, 1902: 411 – 412].

<sup>6</sup> This term is used by Marshall Hodgson (1922 – 1968) in the introduction to his monumental study of Islamic civilization; see [Hodgson, 1974, 1:26 – 30].

<sup>7</sup> The emphasis is mine.

An avowed pragmatist, James insists that the religious faith is necessary for humans due to the critical role it plays in their life: “The gods we stand by are the gods we need and can use” [James, 1902: 331].<sup>8</sup> James, however, does not neglect the self-evident emotive aspects of religion. On the contrary, he claims that God does not have to be known intellectually. He is worthy of human emotions, especially love, because he serves as an essential source of moral support in times of spiritual or social turmoil and misery. Furthermore, God “proves himself useful” by giving humans an emotionally “larger, richer, more satisfying life.” Because this invisible but indispensable God enables believers to rise above their physical, emotional, and intellectual limitations, his presence is real for them and, therefore, must be considered a reality by all. In other words, the concept of God is real because it produces real, tangible effects on human thoughts and actions [James, 1902: 506 – 507 and 516 – 517].

Despite his overall disagreement with James’s pervasive pragmatism, Ludwig Wittgenstein, shares his idea that religion, being the essential carrier and promoter of ethics, aesthetics, and ideas, constitutes “the sense of the world” [Bakhurst and Misak, 2017: 740]. In his opinion, it is sometimes reasonable to believe a hypothesis before it has been conclusively proven true. If the data collected by the investigator undermines it, it is still reasonable to uphold it, especially “if there is something to gain by so doing” [Bakhurst and Misak, 2017: 739]. Relevant to our present interest in asceticism-mysticism, Wittgenstein defines religion as the domain of both the transcendent and the mystical (*das Mystische*). Lying beyond the limits of the human language and reasoning, it speaks to such vital human concerns as God, death and the meaning of life. It is thus essential (here Wittgenstein follows Emmanuel Kant) for supporting human (and humanistic) morals, ethics, and values [Cottingham, 2017: 641].

To sum up, while James and Wittgenstein are interested in the emotional and mystical aspects of religion, they foreground its pragmatic utility for individual human beings, which somewhat obscures its social, political, and material dimensions. Furthermore, for Wittgenstein, all religion is essentially mystical and so is the very

---

<sup>8</sup> About one century later, the Danish-British scholar Patricia Crone (1945 – 2015) says basically the same thing: we could no more survive without religion, which constitutes an essential part of human culture, “than could beavers without tails or cats without claws” [Crone, 2003: 125].

existence of the world itself [Cottingham, 2017: 641]. By contrast, James is interested in asceticism-mysticism as a distinctive form of religious life and experience. Therefore, he devotes large sections of his *Varieties of Religious Experience* to analyzing voluntary poverty (asceticism) and saintliness (sainthood) in world religions. Concerning poverty, James suggests that one's ability to overcome the fear of it through ascetic self-denial can produce valuable psychological states, including a truly benevolent regard for, and love of, one's fellow humans [Yearley, 1998: 105].<sup>9</sup> Poverty is thus a necessary precondition for achieving saintliness [Yearly, 1998:133], which is "a feeling of being in a wider life than that of this world's selfish interests." Saintliness, in turn, produces in spiritually endowed individuals a deep emotional attachment to and appreciation of an otherworldly "Ideal Power." They experience its presence in their inner selves and its continuity with their own life, which prompts them to willingly "surrender to its [overwhelming] control." Apart from asceticism, this state of the intuitive awareness of the "Ideal Power" can be achieved through equanimity, the purification and cultivation of the soul, and charity [James, 1902:272 – 274]. Relevant to our forthcoming discussion of a comparative study of mysticism is James's statement, which prefigures Wittgenstein's understanding of religious experience outlined above,

In mystic states, we both become one with the Absolute and we become aware of our oneness. This is the everlasting and triumphant mystical tradition, hardly altered by differences of clime and creed. In Hinduism, in Neoplatonism, in Sufism, in Christian mysticism, in Whitmanism,<sup>10</sup> we find the same recurrent note, so that there is about mystical utterances an eternal unanimity which ought to take a critic stop and think, and which brings it about that the mystical classics have, as has been said, neither birthday nor native land. Perpetually telling of the unity of man with God, their speech antedates languages, and they do not grow old [James, 1902: 410].

James presents himself here as an advocate of the approach to mystical traditions that considers Sufism a variant expression of the

---

<sup>9</sup> For Sufis' own attitude to the world and its inhabitants, see [Ritter, 2003; al-Sarraj, 1914 and 1990; al-Kalabadhi, 1991; al-Qushayri, 1966 and 2007; Rosenthal, 2014: 184 – 186, 235, 508 – 509, 774 – 775; 778 – 779, 958 – 959].

<sup>10</sup> That is, in the theory of transcendentalism that views divine presence inherent in the everyday; its major proponent was Walt Whitman (1819 – 1892), a distinguished American poet, essayist, and journalist.

universal mystical experience and *weltanschauung*. It was taken up and developed by a cohort of later scholars of religion and Islam in particular [Zaehner, 1957; cf. Sorgenfrei, 2018:155; Saif, 2019: 4 – 7 and 48 – 49]. Somewhat incongruently, he refers to the commonality of mystical experience expressed in mystical utterances, yet somehow antedating the languages and cultures in which the mystics were embedded.<sup>11</sup>

This brings us to James's definition of mysticism. He names several characteristics that, in his view, render a certain experience recognizably mystical [James, 1902: 379 – 383]:

1. Ineffability (only individuals with specially developed senses who have had a similar state of mind or soul can perceive and describe it).
2. Special noetic quality (mystical visions, illuminations and revelation may occur to anyone, but only a handful of individuals can recognize them as containing a unique and highly valuable knowledge or message).
3. According to James, two other qualities of mystical experience "are less sharply marked, but usually found":
4. Transiency (experiences cannot be sustained for long, except in rare instances; they fade and then must be imperfectly reproduced from memory).
5. Passivity and spontaneity<sup>12</sup> (mystics may try to prepare the optimal conditions for receiving a mystical experience, however, it always descends on them unexpectedly, while their own will is in abeyance).

I will not discuss James's definition of mysticism any further. However, I must point that, *mutatis mutandis*, it echoes the discussions of Sufi mysticism by the Khurasanian Sufi Abu Nasr al-Sarraj al-Tusi (d. 988) in his *Essentials of Sufism*<sup>13</sup> and by his compatriot 'Abd al-Karim al-Qushayri (d. 1073) in his *Epistle on Sufism* [al-Sarraj, 1914:10 – 28; al-Qushayri, 2007:1 – 17 et passim]. Naturally, the terminology they use is different from James's, reflecting their cultural environment and emic understanding of the subject. However, the underlying assumptions of the Sufi authors and James about mystical experience seem surprisingly similar and can be reduced to James's major characteristics of mysticism. Furthermore, the

<sup>11</sup> For an influential criticism of this universalistic approach to mysticism, see [Katz (ed.), 2000].

<sup>12</sup> James does not mention this term; however, his statements seem to imply it.

<sup>13</sup> Usually translated as *The Book of Flashes on/in Sufism*.

discourses of these authors are equally oblivious to the social and political conditions in which mysticism developed and to which mystics presumably responded by their ideas and actions. However, while the premodern emic discourses of al-Sarraj and al-Qushayri firmly ground Sufism in Islamic tradition, James's emphasize the underlying similarity of mysticism across time and space. These dissimilar approaches to mysticism anticipate the later debates between those who emphasized the uniquely Islamic roots of Sufism and those who saw it as an Islamic variant of the perennial wisdom (*prisca theologia*) that transcends denominational borders and manifests itself in the esoteric-mystical aspects of all major religions [Sedgwick, 2004a; Sedgwick, 2017; Laude, 2010; Hanegraaff, 2012; Saif, 2019; Alegre, 2022].

To sum up, definitions of religion and mysticism are legion, because they are always fruits of particular study cases extrapolated onto other cases that may or may not be congruent with the ones from which a given definition is derived. This pitfall is duly acknowledged by percipient observers, such as the French historian, philosopher, and psychoanalyst Michel de Certeau (1925 – 1986) who calls upon his colleagues to recognize “the fact that we are dealing with it [culture] from one site, our own... An analysis always amounts to a localized practice that produces only a regional discourse” [quoted in Tweed, 2006: 20]. Put otherwise, theorists' perspectives on religious and social phenomena are always limited by their personal preferences, intuitional environment, academic training, and intellectual/ideological assumptions that Hodgson has defined as “scholarly precommitments.” Curiously, de Certeau's statement chimes in with James's suggestion that scholars of religion construct their “personal theologies” to make sense of the diverse, complex, and elusive phenomena they study. Today, of course, calling one's own approach “theological” is problematic outside the walls of a theological seminary, as this would seriously undermine one's academic credibility. Therefore, academic scholars with theological agendas usually hide them behind an academic mantle [Knysh, 2022a: 349 – 353 and 356 – 358].

In an effort to overcome this epistemological challenge, some conscientious investigators often frankly disclose their potential personal biases and blind spots before sharing their conclusions with the public. However, as the American scholar of religion Thomas Tweed warns us, the biases often remain undetected due to their subtle and usually unconscious nature. On the methodological level, investigators' position in academy (especially, their location

in a specific academic or teaching unit or units) often decisively determine their choice of approaches to their subject [Tweed, 2006: 178]. Personal precommitments also affect investigators' teaching if they happen to be college instructors. Finally, argues Tweed, scholars of religion will never find "religion-in-general," because they always are "situated observers encountering particular people in particular contexts." Therefore, no theory of religion can formulate a universally applicable definition of the variegated phenomena that fall under this rubric [Tweed, 2006: 13 – 28, 55, and 165; cf. Knysh, 2022a].

Nevertheless, Tweed proposes his own definition of religions as "confluences of organic-cultural flows that intensify joy and confront suffering by drawing on human and superhuman forces to make homes and cross boundaries" [Tweed, 2006: 54 and 167]. These confluences, he argues, "create institutional networks that, in turn, prescribe, transmit, and transform tropes, beliefs, values, emotions, artifacts, and rituals." On the emotional plane, religions provide "the lexicon, rules, and expressions for many different sorts of emotions, including framed as most positive and most negative" [Tweed, 2006: 70]. Thus, religions provide occasions for joy in collective (ritual) and personal (devotional) settings, while also helping believers to alleviate suffering, especially illness, personal and natural disasters and death [Tweed, 2006: 71]. No less importantly, religions shape and are shaped "by cognitive (*beliefs*), moral (*values*), and affective (*emotions*) processes," thereby helping to determine "what people want and how they feel," because "believing and valuing are part of religions too" [Tweed, 2006: 68]. Furthermore, religions situate "women and men in natural terrain and social space," orienting "devotees temporally and spatially by creating cosmologies and teleographies that represent the origin and destiny of the universe" [Tweed, 2006: 74 and 116]. Finally, religions draw boundaries "around *us* and *them*" [Tweed 2006, 111; the emphases in the quotations are Tweed's].

Although almost everything Tweed says about religions has already been said by someone [see, e.g., Smith, 1978; Smith, 1982; Smart, 1996; Strenski, 2006], his definition of religions<sup>14</sup> is helpful, because it is based on his own research and a wealth of theoretical material culled from the works of leading psychologists, sociologists and historians of religion, such as Max Müller, Freud, Jung, James, Long, Kaufman, Durkheim, van der Leeuw, Eliade, Taylor, de Certeau, Guatarri, Latour, Deleuze,

<sup>14</sup> Throughout his book, Tweed consistently uses plural rather than singular.

Appadurai and others. Use of spatial and travel metaphors apart, Tweed's definition of religions, presented here in a very condensed and schematic form, cannot but invoke the "pragmatic" definitions offered by James and Wittgenstein. For all three scholars, religion is an effective (and thus necessary) way of overcoming the chaos and traumas of everyday existence and fear of death. Had religion not been there from the outset, it should have been invented to help humans not just to survive, but also to enjoy life and build institutions.<sup>15</sup> Tweed's conceptualization of religions reinforces de Certeau's warning (sympathetically cited by Tweed) about the inevitable limitations of investigators' research optics and the dangers of extrapolating one specific religious-cultural phenomenon onto others.

Considering the daunting methodological and theoretical challenges just described, no general definition of religion is free from subjectivism and one-sidedness. The one I am about to propose is no exception.

### Islam: A Working Definition

In his widely read book, *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, Bruce Lincoln, a Professor of Divinity at the University of Chicago, argues that,

Anyone definition [of religion] that privileges one aspect, dimension, or component of religion necessarily fails, for in so doing it normalizes some specific traditions (or tendencies therein), while simultaneously dismissing or stigmatizing others [Lincoln, 2006: 5].

To avoid this pitfall—already mentioned by James one century ago—Lincoln proposes a definition of religion that, he argues, places its study on a more solid foundation. In his opinion, religion consists of the four major components:

1. Religion is a *doctrine*<sup>16</sup> claiming to transcend the human, the temporal and the contingent; for the followers of a given religion, it represents an absolute, unassailable, superhuman truth about God, the universe, and the human condition. By accepting this truth and acting on it, they hope to achieve bliss in this world and salvation in the hereafter.

<sup>15</sup> For a similar view of religion, see [Crone, 2003: 124–132].

<sup>16</sup> Lincoln uses the term "discourse" that I find a bit vague and overused, so I have replaced it with "doctrine."

2. Because certain actions are required of the believers to realize this goal, the doctrine defines the **practices** they must perform and restrictions they must observe.

3. Religion's practices are best enacted within a **community** whose members adopt and cultivate a distinctive identity that sets them apart from other groups within and without their society.

4. Religious doctrines, practices and identities are transmitted and reproduced by **institutions** that have specific statutes, sources of funding, and hierarchies.<sup>17</sup>

In my book *Sufism: A New History of Islamic Mysticism* [Knysh, 2017], to the four components of religion proposed by Lincoln, I have added the fifth, which, in my view, is essential for the functioning and continuity of any religious tradition.

5. Religious institutions are headed by **leaders** who assume responsibility for preservation, interpretation, and dissemination of the religion's foundational doctrine. They supervise the fulfilment of religion's practices (rituals), articulate and enforce its moral and ethical precepts, and defend it against criticisms of both outsiders ("infidels") and insiders ("heretics"). The leaders also staff the religion's institutions and guide the faithful in their everyday and ritual activities. One of the leaders' major tasks is to modify the religion's doctrines, practices, and institutions, while preserving its status as the eternal and immutable truth and the only way to salvation in the life to come [Knysh, 2017:7 – 8].<sup>18</sup>

After testing this five-fold classification in both my teaching and research, I am satisfied with the result. At the same time, I readily acknowledge that it is but one of numerous other possible ways to represent and analyze religions generally and Islam in particular.<sup>19</sup>

After these important preliminaries, I will discuss various definitions and possible approaches to Islamic asceticism-mysticism (Sufism), including my own.

---

<sup>17</sup> My version of Lincoln's definition of religion is different from the original but preserves its major points.

<sup>18</sup> The five categories proposed here do not necessarily exhaust the other possible spheres of human activity and thought influenced by religious beliefs and practices; thus, the famous British scholar of comparative religion Ninian Smart (1927 – 2001) has proposed seven such categories [Smart, 1996: 10 – 11].

<sup>19</sup> For my general survey of approaches to Islam, see [Knysh, 2022a]; for the study of Islam and Sufism in Russia before the Communist revolution of 1917, see [Knysh, 2019; Knysh, 2022b]; for the post-revolutionary period, see [Kemper and Connerman (eds.), 2011]; for a revival Sufism and Sufi studies in contemporary Russia, see [Knysh, 2023].



## What is Sufism? Definitions and Conceptualizations

Students of Sufism have defined it as:

- the apprehension of divine realities by the followers of the Real (that is, God) based on three cardinal ideas: Light, Knowledge and Love [Nicholson 1989: 1 and 8];<sup>20</sup>
- a life of sincere obedience to the Will of God lived abstemiously and meditatively, guided by the Word of God, the Life of the Prophet, and the example of his saints, [and] passing through various stages (*maqamat*) and states (*ahwal*) of the spiritual pilgrimage [Arberry, 1950:13 – 14];
- a direct experience of God leading to communion between him and the Sufi mystic [Trimingham, 1998:1];
- the never-ending human quest for God symbolized by the path (*tariq* or *tariqat*) and punctuated by “waystations” (*maqamat*); in the course of “travel,” the personality (or soul) of the wayfarer (*salik*) is profoundly and irrevocably transformed [Schimmel, 1975: 4 – 5];
- a mystical and metaphysical concern “above all with the ‘mysteries of the Kingdom of Heaven’” and a “remembrance of the Supreme Self which infinitely transcends the human ego, and which is none other than the Deep towards which the wave ebbs” [Lings, 1975: 12 – 13];
- the path of love (Persian *madhhab-i ‘ishq/‘eshq*) on which mystics seek God as a Beloved above all else, above heaven and hell, above salvation [Safi, 2018: xx; Lewisohn (ed.), 2014; Lewisohn, 2015; Ahmed, 2016:38 – 46].
- the ardent desire to obtain experiential knowledge of God by traveling on the spiritual path, which subsequently results in the creation of Sufi brotherhoods and the formation of the concept of elect “friends of God” or saints [Karamustafa 2007:19 – 26].
- the absorption and continuation of the earlier [pre-Sufi] renunciant tradition as a result of which renunciation of the world (asceticism) was relegated to the preliminary stage of the progress to God, while mystical knowledge and union with God were declared to be the superior and worthier goal [Melchert, 2015: 22 – 23; Melchert, 2020: 193];
- one of the strands (along with Twelver Shi‘ism and Isma‘ilism) of the Islamic esoteric tradition and a Muslim variant of the

<sup>20</sup> I have kept the capitalization and style of the sources I am citing with slight modifications.

perennial *prisca theogia* [Corbin, 1969; Green, 2008; Laude, 2010; Stuckrad, 2010: 26 – 33; Hanegraaff, 2012; Alegre, 2022].

- a spiritual revolt against sectarianism and legalism whose leaders use poetry and elaborate symbolism to express their most profound feeling of oneness with the [divine] absolute manifesting itself in nature and in their souls; without it humans remain incomplete in both their knowledge and self [Adonis, 2005: 11 – 19, 49 – 118].

Historians of Muslim societies and cultures interested primarily in social, political, and cultural functions of Sufism have defined it differently, for example, as:

- a Muslim equivalent of monasticism in Christianity and other world religions, especially Buddhism and Hinduism [André, 1956:35, 37 and 305; Molé, 1967; Knysh, 2017: 20 – 25 and 142; Blackburn and Feener, 2018; Yaghoobi, 2017; Ernst, 2018: 479 – 483; Burchett, 2019: 276 – 304];
- an effective and peaceful means of spreading Islam in areas recently conquered by Muslims [André, 1956: 307 – 316; Eaton, 1977; Trimmingham, 1998, 166 – 193];
- an organizational basis of resistance to European colonialism [Evans-Pritchard, 1949; Glover, 2007; Knysh, 2010: 245 – 300; Knysh, 2017: 194 – 199; Vikør 1995 and 2015];
- a refuge for social outcasts and deviants and a means of treatment of people with physical and mental disorders [Crapanzano, 1973; Eickelman, 1976; Eickelman, 1985; Pratt Ewing and Corbett (eds.), 2020];
- “a *tradition* of powerful knowledge, practices and persons” *tout cour* [Green, 2012, 3];
- “Prozac” for militant Muslims (*mujahedeen*) that distracts them from their destructive activities by turning their gaze inwards, while also strengthening their resolve to resist tyranny [Bouasria, 2015:1 and 5; cf. Spadola, 2014: 1 – 11 and 100 – 136; Ridgeon (ed.), 2015; Qasim Zaman, 2018: 225].
- a vehicle for social and political reform of Muslim societies in the age of modernity and globalization [Weismann, 2001, 2011, 2016; Spadola, 2014: 28 – 63 and 81 – 99; Golistaneh, 2023];
- a bulwark of the Muslim “counter-reformation” and a seat of religious conservatism [Sedgwick 2004b; Spadola, 2014; Ridgeon (ed.), 2015; Hamid, 2016, 66 – 87; Jordan, 2021];
- an elaborate cover for *Kryptopolitics* and political dissent [Spadola, 2014: 137 – 141; Bouasria, 2015, 3 – 4, 9, 11, 28 – 30, 32 – 34, 171 – 172; Ridgeon (ed.), 2015; Golistaneh, 2023] and a form of a new

religious movement often characterized as “Neo-Sufism” [Malik and Hinnells (eds.), 2006; Sedgwick, 2012; Sedgwick, 2017; Malik and Zarrabi-Zadeh (eds.), 2019; Piraino and Sedgwick, 2019].

- an instrument and site of nation-building [Green, 2006; Glover, 2007; Laffan, 2011; Spadola, 2014: 100 – 118; Bouasria, 2015; Dandekar and Tschacher (eds.), 2016; Qasim Zaman, 2018:195 – 225; Soileau, 2018].

All these conceptualizations of Sufism highlight its variegated social, political, and educational functions. They are also revealing of the professional interests and intellectual preferences of the scholars who study it. Faced with such a wide array of vastly different definitions, it is difficult to articulate one that is comprehensive, but not unwieldy due to numerous nuances and details. I propose to treat Sufism as “Islam in miniature,” because, in my opinion, it possesses the five components of Islam (or any major religion, for that matter) outlined above.

Like Islam, Sufism has many subdivisions and communities, often mutually suspicious or outright hostile. Like Islam, it has an elaborate exegesis, founding fathers, ritual practices, mythology, cosmology, and gnoseology. Like Islam, it accommodates believers of different social classes, political convictions, mindsets, and temperaments [Hodgson, 1974, 1:359 – 364]. Like Islam, it promises its followers guidance, certitude, emotional release, and orientation in an often chaotic and unpredictable world. Like Islam, it features a gallery of heroes and role models, as well as villains and heretics (at least from the perspective of the majority). Like Islam, it is a language by which its followers rationalize and express their experiences, aspirations, and frustrations. Like Islam, it offers answers to the critical questions of human existence that I have discussed earlier under the rubric of “hinge propositions.”

My own definition of Sufism privileges inclusion over exclusion. It encompasses events, personalities, lifestyles, and patterns of thought and practice that academic and non-academic observers consider “Sufi,” unless there are compelling and objective reasons not to do so. My inclusive definition does not necessarily question or dismiss more narrowly focused normative-prescriptive definitions as long as they are viewed as such, that is, attempts by a certain group or individual to legitimize or normalize their understanding of Sufism for ideological or theological reasons.<sup>21</sup> In the polyphony of Islamic voices, which I have consistently emphasized in my prior academic work, Sufism is just one of many. However, it is significant

<sup>21</sup> See the statement of Bruce Lincoln quoted above.

and influential due to its salient presence in Muslim life manifested not just in cultivation of spirituality and “good manners” (*adab*), but also in brick-and-mortar edifices, be they tombs of revered friends of God (*awliya'*), memorial mosques dedicated to them, cenotaphs commemorating their sojourns, or in Sufi lodges or “monasteries.” Such monuments or their vestiges are ubiquitous from West Africa all the way to Russia, Central Asia, Indonesia and China. Supported by charitable donations of God-fearing or impious rulers, government officials, military commanders, merchants or their wives, they thrived in the past and in some areas continue to thrive today [Kugle, 2007; Darieva et al (eds.). 2018; Papas (ed.), 2020; Pratt Ewing and Corbett, 2020; Hermansen and Zarrabi-Zadeh (eds.), 2023]. Alongside Sufism’s physical and symbolic presence in Muslim societies, Sufi ideas, and practices have left a deep imprint on the everyday behavior, ritual activities (both collective and individual), beliefs and clothing of Muslims, whether professedly Sufi or not. No less importantly, the cultural production of Sufis, especially poetry and music, is well known and appreciated not just in Muslim communities worldwide, but among non-Muslims as well. This wide array of cultural products, theologies, mythologies, folklore, buildings, behaviors, and costumes constitute the phenomenon that we call “Sufism.” Condemned by opponents and praised by admirers, Sufism remains an organic part of Muslim life today [Ernst, 1997; Werbner and Basu (eds.), 1998; Green, 2012; Ridgeon (ed.), 2015; Knysh, 2017: 176 – 233; Qasim Zaman, 2018: 195 – 225; Pratt Ewing and Corbett (eds.), 2020].

As mentioned, Sufism plays a multitude of social roles. They range from education and moral-ethical guidance of the faithful to promotion of diverse forms of artistic creativity (music, poetry, painting, and architecture), provision of food and shelter to travelers and the needy (charity), as well as spiritual solace to people in distress. By virtue of their popularity and spiritual authority (“charisma”) [Weber, 1968], in premodern time and to a lesser extent today, individuals with Sufi credentials or affiliations are able to mediate often-troubled relations between rulers and their subjects and to arbitrate in conflicts among mutually hostile socio-political factions, tribal clans, families and individuals [Evans-Pritchard, 1949; Bang, 2003; Buehler 1998; Knysh, 2010; DeWeese, 2012; Bouasria 2015; DeWeese and Gross (eds.), 2018; Papas 2020; Alatas, 2021]. These and other vital functions make Sufis important players in social and political networks within a given society—a fact that should dissuade students of Sufism from artificially detaching it from the multifarious quotidian contexts in which it operates.

Furthermore, due to their political, social, and cultural importance, Sufis have been active and influential participants in dialogues with representatives of various strands of the Muslim intellectual tradition, such as *fiqh*, *kalam*, *adab*, and *falsafa*. Whether they explicitly identified themselves as Sufis or not, they also took interest in the Shi‘i-Isma‘ili “esotericism” (*batiniyya*), especially in the “Epistles of the Brethren of Purity” (*Rasa’ il Ikhwan al-Safa’*) [Fierro, 1996; Ebstein, 2014; Casewit, 2017; Gasimov, 2024]. Islamized Neoplatonism and Hermetic wisdom, as well as occult sciences associated with them (*‘ulum al-ghayb*; *al-‘ulum al-ghariba*; *ilm al-huruf*; *al-jafir*), had wide currency among the educated classes of medieval and early modern Muslim societies [Conrad (ed.), 1996; Saif, 2019, 18 – 23; El-Bizri and Orthmann (eds.), 2018; Shihadeh (ed.), 2007; for Sufism and occult sciences, see Casewit, 2017, 34 – 39, 64 – 74, 313; Karamustafa, 2014; Saif et al. (eds.), 2021; Gardiner, 2020; Melvin-Koushki, 2020]. Sufis were also in conversation with ideas and practices of other religions and religious-philosophical systems, especially, Judaism, Christianity, Gnosticism, Manichaeism, Buddhism, Hinduism, and Greek philosophy. By the logic of inclusion that I have suggested earlier on, the new generation of students of Sufism should leave the cozy confines of the Islamic tradition per se and look beyond it for typological parallels with other religious systems. Further on, I will make some suggestions regarding topics in Sufi studies that have attracted the attention of its students of late. However, before doing this, I will propose my own definition of Sufism.

### Sufism: An Expanded Definition

While presenting Sufism as “Islam in miniature” may be a good way to start conversation about its definition, it is too general to be of much use. The most obvious way to render it more focused is to identify the ideas, practices and values shared by most Sufi communities worldwide. For heuristic and educational purposes, they are still placed under the rubric “Sufism” in the same way as vastly different groups of Muslims are treated as belonging to the capacious abstraction called “Islam.” Obviously, the list of Sufism’s “constants” I propose is incomplete and possibly faulty, but it can serve as a basis for elaboration, discussion, correction and adjustment. In my opinion, the phenomenon we call “Sufism” exhibits the following major characteristics:

- Recognition by its followers or sympathetic outsiders (and denial by its detractors) of the existence of the intuitive and revelatory knowledge of God and the world (*ma‘rifa*; *irfan*;

*kashf*) that is believed to be God-given, superior to both received (*naql*) and rationally obtained knowledge (*‘aql*); in the eyes of those who believe in it, this superior knowledge constitutes the hidden (esoteric) aspect of the Islamic revelation accessible only to the elect few.

- Acceptance of the existence of such knowledge not only by Sufis themselves but also by ordinary Muslims and the resultant popularity of those who claim to possess it; as a consequence, claimants to this knowledge become influential actors in political, social, and cultural life of their communities.
- Promise by the possessors of this divinely inspired, revelatory knowledge to impart it to their followers with or without training or apprenticeship; in the former case, training includes certain meditative techniques and bodily regimes, especially renouncing the comforts of this world and daily routines for the sake of a loftier goal, especially experiencing God’s immediate presence in one’s life and in nature, communicating or even becoming one with him.
- Radical transformation of the ascetic-mystic’s self in pursuit of this lofty goal; this process is commonly understood by Sufis as progress along the path (*tariq*) to God during which the traveler traverses certain stages (*maqamat*) and experiences certain spiritual states (*ahwal*);
- The transformation of the traveler (*salik*) is believed to be possible individually or collectively, that is, in the company of like-minded individuals, who form a spiritual “brotherhood” or “order” (*tariqat*) directed by an experienced Sufi master; this brotherhood is usually based on a common spiritual lineage (*sil-silat*), whose adherents may or may not reside in a special building called “lodge” (*zawiya/ribat*) or “monastery” (*khaneqah*); the position of the spiritual guide may be elective or hereditary.
- The belief, shared by most Sufis, that the progress of the seeker of God (*murid*) is impossible unless supervised by a spiritual teacher (*shaykh, murshid, pir, guru, ustadh*) who has already completed this journey and whose spiritual lineage *silsila* connects him to the Prophet and his companions.
- During training and communal living, masters and novices usually maintain close emotional ties and have mutual obligations, which constitute the organizational foundation of Sufi brotherhoods or orders.
- As bearers of God-given, revelatory knowledge and providers of moral-ethical and spiritual guidance, Sufi teachers are viewed

by their followers and the Muslim masses generally as God's elect friends (*awliya'*), who are endowed with divine blessing (*baraka*) that they can pass on to others. On the social and devotional plane, their special status in the eyes of ordinary Muslims manifests itself in what is commonly described as "the cult of Sufi saints" [Knysh, 1993, 1997 and 2017: 44 – 53].

This expanded definition of Sufism does not include relationships between Sufis and their institutions, on the one hand, and the secular or clerical authorities of the societies in which they are embedded, on the other. These relationships may be cooperative or adversarial and vary from region to region, from order to order and from age to age [Knysh, 2017: 224 – 225].

Although the definition just presented is tentative and open to criticisms, additions, and adjustments, it can serve as a starting point for a fruitful conversation about Sufism and its followers.

### **Mysticism Outside Sufism: Islamic Esoteric Tradition and the Value of Comparative Perspective**

The characteristics and phenomena associated with Sufism do not exhaust the theme of mysticism in Islam. Mystical theory and practice are not unique to Sufism and can be found in several other strands of Islam, especially the Neoplatonic writings of the Brethren of Purity, Islamic Hermeticism (commonly perceived as derived from ancient Egypt), Twelver Shi'ism and various branches of Isma'ilism, including Bektashism, Alawism (Nusayrism), Ahl-i Haqq and the Druze. The two latter communities are usually treated by scholars and the public as independent religions distinct from Islam [Bruinessen, 2009; Firro, 2013]. The renowned Islamologists Henry Corbin (1903 – 1978) and S.H. Nasr (b. 1933) considered Twelver Shi'ism, Isma'ilism and Sufism to be part of the same perennial esoteric wisdom (*prisca theologia*) present in all world religions [Corbin, 1969, 1971 and 1983; Nasr, 1981 and 2006; Nasr (ed.), 1991; Amir-Moezzi et al. (eds.), 2016; Knysh, 2017: 36 – 40 and 42 – 44; Laude, 2010: 40 – 45; 55 – 57, 82 – 90 and 159 – 160; Sedgwick, 2004a: 153 – 159; Sorgenfrei, 2018; Saif, 2019: 48]. Commenting on the role of Henry Corbin in the creation of this syncretic concept of "Islamic esotericism," the founder of the academic study of Western esotericism Antoine Faivre (1934 – 2021) wrote,

In this area, H. Corbin is the principal reference author. Reading his works not only allows us into Shiite esotericism, but also helps us to better understand Judeo-Christian esotericism, especially since the

author himself never missed the opportunity to establish discerning connections. All of his work should be cited (quoted in [Saif, 2019: 4]).

The applicability of the term “esotericism” to various *batini* (from the Arabic *batin*; “inward,” “secret,” or “hidden”) movements and schools of thought in Islam has been discussed elsewhere and should not detain us here [Ebstein, 2014, 16 – 19; Amir-Moezzi et al., 2016; Sedgwick, 2017; Sorgenfrei, 2018; Saif, 2019: 29 – 31 and 48 – 49]. The main differences between these three strains of Islamic esotericism, if we accept this notion, are not just political, but also doctrinal, or, to use Hodgson’s term, “life-orientational” [Hodgson, 1974, 1:88, 128, and 362; cf. Ebstein, 2014: 19 – 20]. Early Shi‘i theologians focused primarily on the political rights and religious authority of ‘Ali and his progeny (the Alids), who, in their view, were entitled to lead the community by virtue of their descent from the Prophet [Ghofrani, 2023: 159]. According to the Shi‘i doctrine, this fact gave the Alids a critical advantage over all other claimants to divinely inspired knowledge (‘*ilm*) and leadership (*imama*) of the Muslim community [Hodgson, 1974, 1:335, 345, 372 – 384; Momen, 1985; Sachedina, 1988; Amir-Moezzi, 1994; Dakake, 2007]. By contrast, the teachings of early Sufis admitted that spiritual authority and inspired knowledge of God (*ma‘rifa*; *kashf*) can accrue to faithful Muslims irrespective of their genealogy. In Sufi theology, these qualities were a divine reward to Muslims for their exceptional piety, scrupulosity in food, drink, and clothing, self-abnegation, altruism, repentance of sins, meditation on the Qur’an and imitation of the exemplary ways of the Prophet [al-Kalabadhi, 1991; al-Sarraj, 1914; al-Qushayri, 2007; Hujwiri, 1911; Orfali and Saab (eds.), 2012; al-Sulami 2019; cf. Böwering, 1979]. In later Shi‘ism and Sufism, the spiritual authority and divinely inspired knowledge were placed in a metaphysical framework built on the Qur’anic reference to the pre-eternal covenant between God and the human race [Böwering, 1979: 145 – 155; Amir-Moezzi, 1994; Knysh, 2020; Ghofrani 2023: 159 – 160]. Eventually, the esoteric-mystical cosmologies and gnoseologies of Sufism and Shi‘ism merged in a relatively organic synthesis thanks in large part to their common adoption of Ibn al-‘Arabi’s principles of allegorical-mystical exegesis and unitive cosmology known as the unity (or oneness) of being or existence (*wahdat al-wujud*) [Chittick, 1991; Ebstein, 2014: 23 – 27 and 79 – 81; Ebstein 2023; Amir Moezzi et al., 2016; Knysh 2017: 106 – 109; Keeler and Rizvi (eds.), 2016; Hermann and Terrier (eds.), 2020; Lange and Knysh (eds.), 2023; Golestaneh, 2023; 34 – 35 and 36 – 39; Terrier, 2023]. The remarkable continuity



and persistence of Ibn al-‘Arabi’s unitive metaphysics, cosmological psychology and allegorical-mystical hermeneutics as well as their resonances with Shi‘i, Druze, Jewish and Christian versions of Neoplatonism are a highly promising subject for future research [Morris, 1981; McGinn, 1991 and 1994; Knysh 2017, 124 – 136; Chamankhah, 2019; Lange and Knysh (eds.), 2023]. As the Israeli Islamologist Michael Ebstein has cogently pointed out,

Familiarity with Jewish North-African or Andalusí figures such as Isaac Israeli, Solomon Ibn Gabirol, Judah Ha-Levi and others would have caused scholars to realize that, from the tenth century onwards, a unique type of mystical-philosophical thought evolved in al-Andalus that differs in a fundamental way from the Islamic mystical tradition known as “Sufism” [Ebstein, 2014: 21].

While the difference between Sufism in the Muslim East and the mystical-philosophical tradition of the Muslim West (which included elements of Isma‘ili Neoplatonism) may not have been as dramatic as Ebstein’s statement suggests, his fellow Islamologists should definitely take heed. In general, comparative approaches to mystical-esoteric movements and schools of thought are now definitely on the research agenda. Thus, Wouter Hanegraaff (b. 1961), a doyen of Western academic esoteriology, has noticed unmistakable parallels between various manifestations of mystical-esoteric weltanschauung, while warning about their heuristic consequences for the academic field dominated by proponents of *prisca theologia* and perennialism (“traditionalism”),

Western esotericism must have its parallels in the East. The logical result of such a perspective is that the study of “esotericism” turns into a form of comparative religious studies that seeks to discover the universalia of “inner” religion world-wide (quoted in [Saif, 2019:5]).<sup>22</sup>

Despite his skepticism about the perennialist-traditionalist quests for the *prisca theologia* in various guises, Hanegraaff acknowledges that “esoteric-mystical” visions of the world do exhibit some common features in diverse historical and cultural contexts. Therefore, studying any mystical (esoteric) tradition in isolation not only from its “local”

---

<sup>22</sup> Similar misgivings about the excessive emphasis on “Sufi universalism” are expressed by Carl Ernst, a major American expert on Sufi Islam [Ernst, 2018 and 2019: 46 – 49].

context, but also from its counterparts in other religions is no longer a viable option for serious scholars of religion in general and mysticism in particular.<sup>23</sup> Another promising research question is how, by whom and in what form esoteric-mystical knowledge was disseminated, interpreted and popularized outside the narrow (and often secretive) circle of the initiated? What follows is a very brief survey of approaches to mysticism in Islamic contexts with special reference to Sufism.

## Approaches to Islamic Mysticism

### 1. Psychology

In his monument study of Islamic civilization, Marshall Hodgson suggests that mystical experiences in Sufism and other mystical traditions can be traced back to the psychological and physiological state known as “oceanic consciousness,” the pre-natal condition of a human fetus [Hodgson, 1974, 1:396 – 397].<sup>24</sup> His analysis is inspired by Sigmund Freud’s (1856 – 1939) theory of “oceanic feeling,” who took this phrase from a letter of the renowned French writer and mystic Romain Rolland (1866 – 1944). Besides Freud, the ideas of Carl Jung (1875 – 1961) have also influenced the interpretations of Sufism by members of the traditionalist-perennialist community that included several prominent European Islamologists [Ernst, 1994; Sedgwick, 2004a: 190; Hermansen, 2007; Sorgenfrei, 2018: 145 – 146 and 156 – 157; Saif, 2019: 2 – 4 and 48 – 49]. As I have already pointed out, the appropriateness of the traditionalist-perennialist approach to the study of mystical-esoteric traditions in general and Sufism in particular is a hotly debated issue. It is complicated even further by the fact that many Western intellectuals learn about Islam and Sufism from the works of traditionalist-perennialists such as René Guénon, Idries Shah, Titus Burckhardt, Toshihiko Izutsu, Fritjhof Schuon, Martin Lings, S.H. Nasr, William Chittick, Éric Geofroy, and Reza Shah-Kazemi [Corbin, 1969 and 1971; Lings, 1975; Chittick, 1989 and 1998; Laude, 2010; Sedgwick, 2017: 156 – 185; Sorgenfrei, 2018: 155 – 157; Lipton, 2018]. Consequently, in the mind of the educated public in the West (and increasingly also in Muslim communities worldwide), Sufism has become closely intertwined with the vicissitudes of not just Islamic and Western esotericism,

<sup>23</sup> For a pioneering attempt to discuss Jewish, Christian, and Muslim theological and philosophical ideas (including mystical) from a comparative perspective, see [Adamson, 2016].

<sup>24</sup> In his classification of various trends and schools of thought within early Islam, Hodgson describes Sufism as “imaginative piety.”

but also of all religious traditions considered “esoteric” [Raudvere, 2019: 243 – 247; Knysh, 2023: 168 – 179]. Judging by some recent publications, Islamologists will continue to debate the usefulness of treating Sufism as a variant of the perennial esoteric tradition in the years to come. The issue is both intriguing and controversial [Sorgenfrei, 2018; Ernst, 2018 and 2019; Lipton, 2018; Saif, 2019].

## 2. Literature

The terminology and symbolism of Sufi literature have been studied in scores of academic and non-academic publications. The works of the German-American scholar Annemarie Schimmel (1922 – 2003) are highly regarded and considered a *sine qua non* for any researcher interested in Sufi poetry and prose [Schimmel 1975, 1979, 1982 and 1984].<sup>25</sup> Major mystical poems in Arabic were edited and translated by the American scholar Th. Emil Homerin (1955 – 2020), who added a female name to the male-dominated list of poets studied by his predecessors [al-Ba‘uniyya, 2014; see also Homerin, 2011]. Numerous valuable and still useful studies, publications and translations of classical Sufi poetry and prose were accomplished in Europe and the Middle East by distinguished academic scholars such as Valentin Zhukovskii (1858 – 1918), Reynold Nicholson (1868 – 1945), Evgenii Bertels (1890 – 1957), Hellmut Ritter (1892 – 1971), Louis Massignon (1883 – 1962),<sup>26</sup> Arthur Arberry (1905 – 1969),<sup>27</sup> Fritz Meier (1912 – 1998),<sup>28</sup> Richard Gramlich (1925 – 2006),<sup>29</sup> Paul Nwyia (1925 – 1980),<sup>30</sup> Michel Chodkiewicz (1929 – 2020),<sup>31</sup> Bernd Radtke,<sup>32</sup> Denis Gril,<sup>33</sup> Jean-Jacque Thibon,<sup>34</sup> Bilal Orfali,<sup>35</sup> and many others. Their translations and critical editions of Sufi texts contain sections explaining Sufism’s terminology and main concepts from the viewpoint of medieval Sufi authors [for example, Hujwiri, 1911 and 1926; al-Sarraḡ, 1914 and 1990; al-Suhrawardi, 1978; al-Qushayri,

<sup>25</sup> For a sharp criticism of Schimmel’s general approach to Sufism, see [Radtke, 2005].

<sup>26</sup> See [Massignon, 1997].

<sup>27</sup> See [Arberry, 1950, 1961 and 2008].

<sup>28</sup> See [Meier (ed. and trans.), 1957; Meier, 1976 and 1999].

<sup>29</sup> See [Gramlich, 1965, 1976, 1981, 1995 and 1996].

<sup>30</sup> See [Nwyia, 1970; Nwiya (ed.), 1972].

<sup>31</sup> See [Chodkiewicz, 1993a and 1993b; Ibn ‘Arabi, 2002].

<sup>32</sup> See [Radtke, 1996 and 2007].

<sup>33</sup> See [Gril (ed.), 1986; Amri and Gril (eds.), 2007].

<sup>34</sup> See [Thibon, 2009; al-Sulami, 2019].

<sup>35</sup> See [Orfali and Saab (eds.), 2012; Böwering and Orfali (eds.), 2013].

1966 and 2007; al-Kalabadhi, 1991; al-Makki, 1992; Ibn ‘Arabi, 1994 and 2002; al-Sulami, 2019; al-Ba‘uniyya, 2014]. This list is far from complete, but indicative of the prodigious efforts invested by Western scholars in making available classics Sufi literature to their respective audiences.

The towering figure of Ibn ‘Arabi (1165–1240), whose ideas have determined the subsequent development of Sufi exegesis, cosmology, gnoseology, prophetology, and soteriology, has been examined by the American scholar of religion William Chittick (b. 1943). His numerous publications remain a major resource for students of later Sufism [Chittick, 1989, 1991 and 1998]. Chittick is also the author of a valuable book on the language and symbolism of the poetic corpus of Jalal al-Din Rumi (1207–1273) whose legacy has attracted much academic attention over the past four decades [Arberry (trans.), 1961; Chittick, 1983; see also Rumi, 1925–1940; Schimmel, 1993; Lewis, 2000; Rumi, 2010; Lewisohn, 2014; Renard 2021]. The same applies to the works of another influential Persian mystical poet, Farid al-Din ‘Attar (ca. 1145–1146–1221) [‘Attar, 1984; Arberry (trans.), 2008; Seyed-Gohrab, 2012; O’Malley, 2023]. Sufi literature, poetry, music, and festivities at the tombs of revered Sufi writers and poets have been used by state officials to construct national ideologies and introduce new ideas (for example, those redefining gender relations). These phenomena have been examined in an array of academic monographs focused primarily, but not exclusively on Morocco, Turkey, Iran and India [Spadola, 2014; Bouasira, 2015; Ridgeon (ed.), 2015; Ahmed, 2016; Soileau 2018; Ernst, 2018, 369–483; Feldman 2022; Doostdar 2018; Haeri, 2021; Golestaneh, 2023; Buehler, 1998; Dandekar and Tschacher (eds.), 2016; Pratt Ewing and Corbett (eds.), 2020]. Finally, the rich conceptual tool-box and imagery of non-Sufi streams of mystical philosophy in Islamic contexts have been explored by scholars of Isma‘ilism and Nusayrism (Alawism) [Corbin, 1971 and 1983; Walker, 1994 and 1999; Bar-Asher and Kofsky, 2002; Bruinessen, 2009; Ebstein, 2014; De Smet, 2021]. Relations and mutual influences among these esoteric-gnostic traditions require further research.

### 3. Sufi Sites and Spaces

I have already touched up the “spacial turn” in religious studies ushered in by Kim Knott and applied by Thomas Tweed to his anthropological evidence in his seminal book on “crossings and dwellings” as a trope of devotional life and experience. While Tweed emphasizes the fluidity and movement of religious men and women, their

beliefs, stories, and material objects, we can envision Sufi centers as “anchors” and “ports of arrival” in an otherwise dynamic and mutable religious and social seascape. Over the centuries, enclaves of sanctity around the tombs of Sufi “friends of God” (*awliya*) have attracted visitors (pilgrims), both local and international, seeking blessing, physical cure, or spiritual solace [Gellner, 1969 and 1985; Chattopadhyaya, 1993; Werbner, 1998 and 2003; Rozehnal, 2007; Pratt Ewing, 1997; Qureishi (ed.), 2009; Zeleke, 2015; Piraino and Sedgwick, 2019; Pratt Ewing and Corbett (eds.), 2020; Ephrat, 2021: 112 – 134; Ziad, 2021]. This historical and ethnographic fact makes the concept of sacred space indispensable for exploring the social, psychological, and behavioral implications of a religious authority acquired through practicing and teaching the principles of ascetic-mystical Islam. Indeed, since the eleventh century CE, if not earlier, followers of both Sufism and Shi‘ism congregated around Sufi lodges (*zawiya*, *ribat*, *khanegah*) and shrines (*mazar*; *qubba*; *dargah*), on the one hand, and tombs of the Shi‘i imams and their progeny (*imanzada*), on the other [Momen 1985: 116, 118, 182; Frembgen, 2011; O’Kane, 2021; Flakerud, 2023]. The architectural salience of such structures and their role as loci of saintliness and charisma have rendered them an attractive research subject for social and cultural historians, architects, and anthropologists [Knysh, 1993 and 1997; Pemberton, 2010; McChesney, 2014; Snehi, 2019; O’Kane, 2021; Khan, 2023]. Cases in which Sunni and Shi‘i devotional activities center on the same shrine are particularly intriguing, because they signal a possibility of overcoming, or at least downplaying, the entrenched Sunni-Shi‘i divide [Mahendrarajah, 2021; Darieva et al. (eds.), 2018: 19 – 45; cf. Ephrat, 2021: 63 – 65]. The importance of shrines in Sufism, Shi‘ism and popular religiosity generally springs from the fact that they usually, but not always, contain the remains of *awliya*<sup>36</sup> that, as already mentioned, are believed by both Sunnis and Shi‘is to possess beneficial and healing power known as *baraka* ([divine] blessing or grace). Rituals and customs associated with individual and collective visits to such shrines have drawn the attention of anthropologists and sociologists since the formation of these disciplines in Western academia in the late nineteenth-early twentieth centuries.<sup>37</sup> Historians of Muslim societies have also been keen on

<sup>36</sup> The Shi‘is consider their imams to be the *awliya* par excellence; see [Momen, 1985: 17, 157 and 208; Sachedina, 1988: 95 – 100; Bos, 2002, 46].

<sup>37</sup> For some cases and their analyses, see [Gellner 1969 and 1985; Eickelman and Piscatori, 1990; Werbner and Basu, 1998; Stauth and Schielke (eds.), 2009; Pemberton, 2010; Frembgen, 2011; Bandak and Bille (eds.) 2013; Darieva et

exploring the evolutions of such institutions, especially those that contained rich libraries and archival documents [McChesney, 2014; Rowe, 2015; Ziad, 2021].

Because, for many centuries, Sufi shrines were an essential element of traditional (premodern) devotional and imaginative life of Muslim communities, with the emergence of movements for Islamic reform in the late-nineteenth-early twentieth centuries, they came to be seen by reformers as a major symbol of what, in their opinion, “was wrong” with traditional “Sufi” Islam and its followers. For the critics, Sufi tombs, as well as beliefs and practices associated with them, represented a “shameful” relapse into idolatry that God sent the Prophet Muhammad to abolish. Consequently, the traditional Muslim’s sacred space and source of *baraka* became an abode of idolatry (*shirk*) and cause of “corruption” of monotheism (*tawhid*) for his reform-minded coreligionist.<sup>38</sup> The opponents of devotional activities at Sufi and non-Sufi shrines, collectively known as Salafis,<sup>39</sup> call upon the “worshippers of graves” (*quburiyun*) to recant and revert to the creed of Islam’s pious founders ignoring the fact that worshipping a transcendent God of Islamic theology, who has no tangible connection to this world and its human inhabitants, is not for everyone. Believers who are unable to relate to this unapproachable God of the Salafis look for mediators between them and their remote Maker—a role that the *awliya’* had fulfilled successfully until their mediatory role and spiritual authority were challenged by new social classes and their ideologies [Knysh, 1997 and 2017: 44 – 53 and 176 – 191; Radtke and De Jong (eds.), 1999; Ridgeon (ed.), 2015]. Time will show whether the Salafis will find an effective substitute for the *awliya’* and the vital roles they fulfilled for the Muslim masses. One can probably dispel the age-old popular belief in their beneficial powers enshrined in their personalities and graves, but how will one fill the void left by its disappearance? If the Salafis succeed, traditional forms of Islam will lose the aura of enchantment and miracle, which was essential for the collective and individual faith in the unseen world (*ghayb*) and its inhabitants

---

al. (eds.), 2018; Sneh, 2019; Bin Ibad, 2019; Raudvere, 2019; Pratt Ewing and Corbett, 2020; Papas (ed.), 2020; Ephrat, 2021; Khan, 2023].

<sup>38</sup> For a Sufi criticism of Muslim modernists and reformers that equates them with Western Orientalists, see [Keller, 2002: 7 and 26 – 27].

<sup>39</sup> From the Arabic phrase, *al-salaf al-salih*, “the pious ancestors of Islam” (that is, the first three generations of Muslims), whom their followers (*al-salafiyya*) hold up as the model to emulate; for details, see [Meijer (ed.), 2009; Knysh, 2017: 183 – 191].

throughout the previous centuries. Will this popular disenchantment usher in a plenary Muslim reformation and secularization or will something else, unexpected come out of it [Knysh, 2023: 179 – 183]? Answering this question requires a through engagement with the history and principles of the Christian Reformation with a view to drawing informed comparisons between the two [Eickelman, 1998; Kurzman and Browsers (eds.), 2004; Christmann, 2008; Knysh, 2017: 46 and 142].

In the meantime, some Western researchers inspired by Jürgen Habermas [Habermas, 1991 and 2002] see in collective visits to Sufi and Shi‘i shrines and in Sufi associations, signs of the emergence in Islamdom of an autonomous public sphere free from the intrusive oversight by ever suspicious nation-states. In the West, so the argument goes, private associations, closed clubs, salons, and coffeehouses prepared the ground for the formation of the civilians’ own space that, in turn, eventually transitioned into civil society and democratic governance. In contemporary Muslim societies, Sufi teachings and practices do indeed provide space for a non-official discourse and an alternative form of association that may expand into and shape the public sphere outside state surveillance and control [Bos, 2002: 207, 213 and 231] According to an Iranian American anthropologist,

In a highly creative endeavor, the Sufis have constructed a space that, if one were to plot it, would consist of a map of different spots throughout the city, each spot being marked by a series of meandering lines, coming together to resemble something close to a blur [Golestaneh, 2023: 188].

A similar conclusion has been reached by US-based scholars of Moroccan Sufism today [Spadola, 2014; Bouasria, 2015]. This elegant thesis may be dismissed as an example of Eurocentric wishful thinking, but it does alert us to the new roles Sufism and its followers are playing in our rapidly changing world. In the case studies just mentioned, one can consider Sufism not just an agent, but also a product of change. Put otherwise, it transforms itself in sync with the transformation of its social, political, and cultural environment, demonstrating the amazing flexibility I have pointed out in my earlier studies [Knysh, 2017: 31 – 34 and 231 – 233]. As with the study of the mystical language and symbolism, comparative approaches to Muslim ascetic-mystical teachings, institutions, sites of sanctity and saints’ active “afterlife,” especially popular devotions, sentiments and imaginations associated with them, are not only welcome, but

essential for the advancement of both Islamology and religious studies broadly writ [Cornell, 1998; Amri and Gril (eds.), 2007; Qureishi (ed.), 2009; Palmer, 2020; Pratt Ewing and Corbett (eds.), 2020; Wieser (ed.), 2020; Ziad, 2021]. In sum, following the logic of my definition of Sufism as “Islam in miniature,” Sufi studies reflect the major trends in the study of Islam as a whole.

## Conclusion

Paths to understanding and explaining Islam and its ascetic-mystical aspects vary and so do motives and presuppositions of those who study and publicly speak about or on behalf of it.<sup>40</sup> In the present essay, I have focused on Sufism, because it is my main field of research and teaching. Addressing various strands of Shi‘i mystical-esoteric thought and practice and their interaction with Sufism requires a separate study. In this essay and in my previous publications, I have argued that approaches to Sufism are as diverse as (a) its social, cultural, artistic, and institutional manifestations and (b) the backgrounds of those who study and teach it. My main point is that broad generalizations regarding the “true or authentic essence” of asceticism-mysticism in Islam or the behavior and intentions of its followers are not just reductive, but also outright misleading [Knysh, 2010: 326 – 327; Knysh, 2017: 15 – 61; cf. Ernst, 2018: 412 – 414 and 481 – 483]. Sufism and other Islamic ascetic-mystical movements should be considered with close attention to their constantly changing social and political contexts. In these contexts, Sufism is both a product and agent of change. This historical-contextual approach to Sufism must not, however, prevent us from generalizing our observations and drawing meaningful comparisons between Islamic asceticism-mysticism and its non-Muslim counterparts. Both “micro” and “macro” approaches are helpful and enrich one another [Knysh, 2022a: 347 – 349]. Thanks to the efforts of European, American, and Russian scholars, as well as their colleagues in the Middle East and Asia, we now have a relatively comprehensive and accurate picture of the history and current state of Sufi doctrines, institutions, practices, and cultural production not just in the Muslim world, but also in societies in which Muslims live as a minority [Papas (ed.), 2020; Lange and Knysh (eds.), 2023; Hermansen and Zarrabi-Zadeh (eds.), 2023]. As the study of Sufism is increasingly becoming a “native enterprise” [Eickelman, 1998: 277], some formerly

---

<sup>40</sup> For some serious challenges faced by educators, see [Ernst, 2018 and Knysh, 2022a].



unshakable Western epistemological certainties, including those mentioned in this essay, are questioned and discarded as biased or outright erroneous. However, the scholarship of “insiders,” who want to redefine the field of Islamic and Sufi studies, is also not immune from biases and errors stemming from their “precommitments” to their own religious and nationalist agendas as well as their personal understanding of what constitutes correct and authentic Islam or correct and authentic Sufism. Because writing history of a given cultural-religious phenomenon is as much about the past as it is about present, academic scholars keep finding new research angles and new issues to explore in the rich legacy left behind by countless known and unknown ascetics and mystics of Islam.

### References

1. Adamson P. *A History of Philosophy without any Gaps: Philosophy in the Islamic World*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
2. Adonis. *Sufism and Surrealism*. Trans. from the Arabic by J. Cumberbatch. London: Saqi, 2005.
3. Ahmed S. *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2016.
4. Alatas I. F. *What is Religious Authority? Cultivating Islamic Communities in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press, 2021.
5. Alegre J. U. “If You Want to Pray to Mercury, Wear the Garments of a Scribe:” *kuttab, udaba’*, and Readers of the *Ghayat al-Hakim* in the court of ‘Abd al-Rahman III. *Journal of Medieval Iberian Studies*. 2022. Vol. 14, no. 2. P. 201 – 233.
6. Amir-Moezzi M. A. *The Divine Guide in Early Shi‘ism: The Sources of Esotericism in Islam*. Trans. by D. Streight. Albany, NY: State University of New York Press, 1994.
7. Amir-Moezzi M. A., De Cillis M., De Smet D. and Mir-Kasimov O. (eds.) *L’ésotérisme shi‘ite: ses racines et ses prolongement*. Turnhout: Brepols, 2016.
8. Amri N., Gril D. (eds.) *Saint et sainteté dans le christianisme et l’islam: Le regard des sciences de l’homme*. Aix-en-Provence: Institut de recherches et d’études sur le monde arabe et musulman, 2007.
9. André P. *Contribution à l’étude des confréries religieuses musulmanes*. Alger: La Maison des livres, 1956.
10. Arberry A. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. London: Allen & Unwin, 1950.
11. Arberry A. (trans.) *Tales from the Masnavi*. London: Allen & Unwin, 1961.
12. Arberry, A. (trans.) *Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat al-Auliya’*. Oxon [England]: Routledge, 2008.
13. ‘Attar Farid al-Din. *The Conference of the Birds of Farid ud-Din Attar*. Ed. and trans. A. Darbandi and D. Davis. Harmondsworth, Middlesex; New York, N.Y.: Penguin Books, 1984.

14. Bakhurst D., Misak C. Wittgenstein and Pragmatism. *A Companion to Wittgenstein*. Ed. H.-J. Glock and J. Hyman. Chichester, England: Wiley Blackwell, 2017. P. 731 – 745.
15. Bandak A., Bille M. (eds.) *Politics of Worship in the Contemporary Middle East: Sainthood in Fragile States*. Leiden; Boston: E. J. Brill, 2013.
16. Bang A. *Sufis and Scholars of the Sea: Family Networks in East Africa, 1860–1925*. London; New York: Routledge-Curzon, 2003.
17. Bar-Asher M., Kofsky.A. *The Nusayri-‘Alawi Religion: An Enquiry into its Theology and Liturgy*. Leiden; Boston: E. J. Brill, 2002.
18. Al-Ba‘uniyya ‘A’isha. *The Principles of Sufism*. Ed. and trans. Th. E. Homerin. New York: New York University Press, 2014.
19. Bin Ibad U. *Sufi Shrines and the Pakistani State: The End of Religious Pluralism*. London: I.B. Tauris, 2019.
20. Blackburn A., Feener M. (eds.) *Buddhist and Islamic Orders in Southern Asia: Comparative Perspectives*. Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2018.
21. Bos M. van den. *Mystic Regimes: Sufism and the State in Iran, from the late Qajar Era to the Islamic Republic*. Leiden: E. J. Brill, 2002.
22. Bouasria A. *Sufism and Politics in Morocco: Activism and Dissent*. Milton Park, Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, 2015.
23. Bowering G. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: the Qur’anic Hermeneutics of the Sufi Sahl at-Tustari (d. 283/896)*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1979.
24. Bowering G. and Orfali B. (eds.) *The Comfort of the Mystics: A Manual and Anthology of Early Sufism*. Leiden; Boston: E. J. Brill, 2013.
25. Bruinessen M. van. Ahl-i Haqq. *Encyclopedia of Islam*. 3rd ed. Ed. Fleet K. et al. First published online: 2009. URL: [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_22840](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_22840) (accessed: 09.06.2024).
26. Buehler A. *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh*. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1998.
27. Burchett P. *A Genealogy of Devotion: Bhakti, Tantra, Yoga, and Sufism in North India*. New York: Columbia University Press, 2019.
28. Casewit Y. *The Mystics of al-Andalus: Ibn Barrajan and Islamic Thought in the Twelfth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
29. Chamankhah L. *The Conceptualization of Guardianship in Iranian Intellectual History (1800–1989): Reading Ibn ‘Arabi’s Theory of Wilaya in the Shi‘a World*. Cham: Palgrave Macmillan, 2019.
30. Chattopadhyaya K. *The World of Mystics: A Comparative Study of Baul, Sufi and Sikh Mysticism*. Calcutta: R. K. Prakashan, 1993.
31. Chittick W. *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*. Albany, NY: State University of New York Press, 1983.
32. Chittick W. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1989.
33. Chittick W. Ibn ‘Arabi and His School. *Islamic Spirituality: Manifestations*. Ed. S.H. Nasr. New York: Crossroad, 1991. P. 49 – 79.
34. Chittick W. *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabi’s Cosmology*. Albany, NY: State University of New York Press, 1998.

35. Chodkiewicz M. *An Ocean without Shore: Ibn 'Arabi, the Book, and the Law*. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1993a.
36. Chodkiewicz M. *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the doctrine of Ibn 'Arabi*. Trans. by Liadain Sherrard. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993b.
37. Christmann A. Reclaiming Mysticism: Anti-Orientalism and the Construction of 'Islamic Sufism' in Postcolonial Egypt. *Religion, Language, and Power*. Ed. N. Green, M. Searle-Chatterjee. London: Routledge, 2008. P. 58 – 64.
38. Conrad L. (ed.) *The World of Ibn Tufayl: Interdisciplinary Perspectives on Hayy ibn Yaqzan*. Leiden: E. J. Brill, 1996.
39. Corbin H. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī*. Transl. from French by R. Manheim. Princeton: Princeton University Press, 1969.
40. Corbin H. *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*. 4 vols. Paris: Gallimard, 1971.
41. Corbin H. *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*. London; Boston: Kegan Paul, 1983.
42. Cornell V. *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*. Austin, TX: University of Texas Press, 1998.
43. Cottingham J. Wittgenstein and Philosophy of Religion. *A Companion to Wittgenstein*. Ed. H.-J. Glock, J. Hyman. Chichester, England: Wiley Blackwell, 2017. P. 639 – 650.
44. Crapanzano V. *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*. Berkeley: University of California Press, 1973.
45. Crone P. *Pre-Industrial Societies: Anatomy of the Pre-Modern World*. Oxford: Oneworld, 2003.
46. Dakake M. M. *The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam*. Albany, NY: State University of New York Press, 2007.
47. Dandekar D., Tschacher T. (eds.) *Islam, Sufism and Everyday Politics of Belonging in South Asia*. London; New York: Routledge, 2016.
48. Darieva T., Mühlfried F., Tuite K. (eds.) *Sacred Places, Emerging Spaces: Religious Pluralism in the Post-Soviet Caucasus*. New York, NY: Berghahn Books, 2018.
49. De Smet D. *La philosophie ismaélienne. Un ésotérisme chiite entre néoplatisme et gnose*. Paris: Publications de l'École Pratique des Hautes Études, 2021.
50. DeWeese D. *Studies on Sufism in Central Asia*. Farnham: Ashgate Variorum, 2012.
51. DeWeese D., Gross J.A. (eds.) *Sufism in Central Asia: New Perspectives on Sufi traditions, 15th-21st Centuries*. Leiden; Boston: E. J. Brill, 2018.
52. Doostdar A. *The Iranian Metaphysicals: Explorations in Science, Islam, and the Uncanny*. Princeton NJ: Princeton University Press 2018.
53. Eaton R. *Sufis of Bijapur, 1300–1700: Social Roles of Sufis in Medieval India*. Princeton: Princeton University Press, 1977.
54. Ebstein M. *Mysticism and Philosophy in al-Andalus*. Leiden; Boston: E. J. Brill 2014.
55. Ebstein M. Emanation (Fayd) in Classical Islamic Mysticism. *Sufi Cosmology*. Ed. C. Lange, A. Knysh. Leiden; Boston: E. J. Brill, 2023. P. 299 – 331.
56. Eickelman D. *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center*. Austin, TX, 1976.

57. Eickelman D. *Knowledge and Power in Morocco*. Princeton: Princeton University Press, 1985.
58. Eickelman D. Inside the Islamic Reformation. *Wilson Quarterly*. 1988. 22. P. 80 – 89.
59. Eickelman D. *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach*. 3rd ed. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1998.
60. Eickelman D., Piscatori J. *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*. Berkeley, CA: University of California Press, 1990.
61. El-Bizri N., Orthmann E. (eds.) *The Occult Sciences in Pre-Modern Islamic Cultures*. Beirut; Würzburg: Ergon Verlag, 2018.
62. Ephrat D. *Sufi Masters and the Creation of Sainly Spheres in Medieval Syria*. Leeds, UK: Arc Humanities Press. 2021.
63. Ernst C. Traditionalism, the Perennial Philosophy, and Islamic Studies. *Middle East Studies Association Bulletin*. 1994. Vol. 28, no. 2. P. 176 – 181.
64. Ernst C. *The Shambhala Guide to Sufism*. Boston, MA: Shambhala, 1997.
65. Ernst C. *It's Not Just Academic! Essays on Sufism and Islamic Studies*. Los Angeles, London, New Delhi: Sage and Yoda Press, 2018.
66. Ernst C. The *Dabistan* and Orientalist Views of Sufism. *Sufism East and West: Mystical Islam and Cross-Cultural Exchange in the Modern World*. Ed. J. Malik, S. Zarrabi-Zadeh. Leiden; Boston: E. J. Brill, 2019. P. 33 – 52.
67. Evans-Pritchard E.E. *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Clarendon Press, 1949.
68. Feldman W. *From Rumi to the Whirling Dervishes: Music, Poetry, and Mysticism in the Ottoman Empire*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022.
69. Fierro M. Batinism in Al-Andalus. Maslama b. Qasim al-Qurtubi (d. 353/964), Author of the 'Rutbat al-Hakim' and the 'Ghayat al-Hakim' (Picatrix). *Studia Islamica*. 1996. 84. P. 87 – 112.
70. Firro K. Druzes. *Encyclopaedia of Islam*. 3rd ed. Ed. Fleet K. et al. First published online: 2013. URL: [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_26097](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26097) (accessed: 09.06.2024).
71. Flakerud I. Imamzada, shrine and pilgrimage. *Encyclopaedia of Islam*. 3rd ed. Ed. Fleet K. et al. First print edition: 2023 – 1. URL: [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_32438](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_32438) (accessed: 09.06.2024).
72. Frembgen J. W. *At the Shrine of the Red Sufi: Five Days and Nights on Pilgrimage in Pakistan*. Trans. from German by J. Ripken, Oxford: Oxford University Press, 2011.
73. Gardiner N. *Ibn Khaldun versus the Occultists at Barquq's Court: The Critique of Lettrism in al-Muqaddimah*. Berlin: EBW Verlag, 2020.
74. Gasimov K. Philosophical Encyclopedia in a Mystical *Fatwa*: The Sufi Readers of the "Brethren of Purity" (*Ikhwan al-Safa'*) in Sixteenth-Century Cairo under Ottoman Rule. *Arabica*. 2024. 71. P. 1 – 60.
75. Gellner E. *Saints of the Atlas*. Chicago: University of Chicago Press, 1969.
76. Gellner E. (ed.) *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization*. Berlin; New York; Amsterdam: Mouton, 1985.
77. Ghofrani S. *Walaya in the Formative Period of Shi'ism and Sufism*. London: Routledge, 2023.
78. Glover J. *Sufism and Jihad in Modern Senegal: The Murid Order*. Rochester, NY: University of Rochester Press, 2007.

79. Golestaneh S. *Unknowing and the Everyday: Sufism and Knowledge in Iran*. Durham, NC: Duke University Press, 2023.
80. Gramlich R. *Die schiitischen Derwischorden Persiens*. 3 vols. Wiesbaden: F. Steiner, 1965, 1976, 1981.
81. Gramlich R. *Alte Vorbilder des Sufitums*. Teil 1. *Scheiche des Westens*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1995.
82. Gramlich R. *Alte Vorbilder des Sufitums*. Teil 2. *Scheiche des Ostens*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1996.
83. Green N. *Indian Sufism since the Seventeenth Century: Saints, Books, and Empires in the Muslim Deccan*. London; New York: Routledge, 2006.
84. Green N. Between Heidegger and the Hidden Imam: Reflections on Henry Corbin's Approaches to Mystical Islam. Eds. M.-R. Djalili, A. Monsutti, A. Neubauer. *Le monde turco-iranien en question, coll. Développements*. Paris: Karthala; Genève: Institut de hautes études internationales et du développement, 2008. P. 247 – 259.
85. Green N. *Sufism: A Global History*. Chichester; West Sussex; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012.
86. Gril D. (ed. and trans.) *La risala de Safi al-Din ibn Abi-I-Manşūr ibn Zafir: biographies des maîtres spirituels connus par un cheikh égyptien du VIIIe/XIIIe siècle*. Introduction, édition et traduction par D. Gril. Cairo: Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1986.
87. Habermas J. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Trans. by T. Burger with the assistance of F. Lawrence. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1991.
88. Habermas J. *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*. Ed. Eduardo Mendieta. Oxford: Polity, 2002.
89. Haeri N. *Say What Your Longing Heart Desires: Women, Prayer, and Poetry in Iran*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2021.
90. Hamid S. *Sufis, Salafis and Islamists: The Contested Ground of British Islamic Activism*. London; New York: I. B. Tauris, 2016.
91. Hanegraaff W. *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
92. Harris S. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York and London: W.W. Norton, 2004.
93. Hermann D., Terrier M. (eds.) *Shi'i Islam and Sufism: Classical Views and Modern Perspectives*. London: I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2020.
94. Hermansen M. The Academic Study of Sufism at American Universities. *American Journal of Islam and Society*. vol. 24, issue 3 (2007). P. 24 – 45. URL: <https://doi.org/10.35632/ajis.v24i3.423> (accessed: 09.06.2024).
95. Hermansen M., Zarrabi-Zadeh S. (eds.) *Sufism in Western Contexts*. Leiden; Boston: E. J. Brill, 2023.
96. Hitchens C. *God is Not Great*. Boston and New York: Twelve, 2007.
97. Hodgson M. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1974.
98. Homerin T. E. *Passion Before Me, My Fate Behind: Ibn al-Farid and the Poetry of Recollection*. Albany, NY: State University of New York Press, 2011.

99. Hujwiri 'Ali b. 'Uthman. *The Kashf al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism*. Trans. by R. Nicholson. Leiden: E. J. Brill 1911.
100. Hujwiri 'Ali b. 'Uthman. *Raskrytie skrytogo pod zavesoi ("Kiashf al-makh-dzhub") Abu-l'-Khasana...al-Dzhulliabi al'-Khudzhviri al'-Gazanavi*. Ed. V. A. Zhukovskii. Leningrad: Gosudarstvennaia akademicheskaiia tipografiia, 1926.
101. Ibn 'Arabi Muhammad b. 'Ali. *Le dévoilement des effets du voyage [d'] Ibn 'Arabi*. Ed. and trans. D. Gril. Paris: Editions de l'Eclat, 1994.
102. Ibn 'Arabi, Muhammad b. 'Ali. *The Meccan Revelations. Ibn al-'Arabi. Selected texts of al-Futuh al-Makkiya*. Presentations and trans. from Arabic under the direction of M. Chodkiewicz. 2 vols. New York: Pir Press, 2002.
103. James W. *Varieties of Religious Experience*. London: Longmans, Green and Co., 1902.
104. Jordan D. *State and Sufism in Iraq: Building a "Moderate Islam" under Saddam Husayn*. London; New York: Routledge, 2021.
105. al-Kalabadhi, Abu Bakr. *The Doctrine of the Sufis*. Trans. by A.J. Arberry. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
106. Karamustafa A. *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
107. Karamustafa, A. Kaygusuz Abdal: A Medieval Turkish Saint and the Formation of Vernacular Islam in Anatolia. *Unity in Diversity: Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*. Ed. O. Mir-Kasimov. Leiden; Boston: E. J. Brill, 2014. P. 329 – 342.
108. Katz S. (ed.) *Mysticism and Language*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
109. Keeler A., Rizvi S. (eds.) *The Spirit and the Letter: Approaches to the Esoteric Interpretation of the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press; London: The Institute of Ismaili Studies, 2016.
110. Keller, N. *Sufism and Islam*. Amman: Dar Alfath, 2002.
111. Kemper M., Conermann S. (eds.) *The Heritage of Soviet Oriental Studies*. Abingdon; Oxon; New York: Routledge, 2011.
112. Khan I. *Re-Centering the Sufi Shrine: A Metaphysics of Presence*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2023.
113. Knott K. *The Location of Religion: A Spatial Analysis*. Abington, Oxon: Routledge, 2005.
114. Knysh A. The Cult of Saints in Hadramawt: An Overview. *New Arabian Studies*. 1993. 1. P. 137 – 152.
115. Knysh A. The Cult of Saints and Religious Reformism in Early Twentieth-Century Hadramawt. *New Arabian Studies*. 1997. 4. P. 139 – 167.
116. Knysh A. *Islamic Mysticism: A Short History*. 2nd ed. Leiden; Boston: E. J. Brill, 2010.
117. Knysh A. *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2017.
118. Knysh A. Between Europe and Asia: Arabic and Islamic Studies in Imperial Russia. *Ways of Knowing Muslim Cultures and Societies: Studies in Honor of Gudrun Krämer*. Eds. B. Gräf, B. Krawietz, S. Amir-Moazami. Leiden; Boston: E. J. Brill, 2019. P. 3 – 26.

119. Knysh A. Tasting, Drinking and Quenching Thirst: From Mystical Experience to Mystical Metaphysics. *Manuscripta Orientalia*. (St Petersburg). December 2020. Vol. 26, issue 2. P. 37 – 43. DOI: 10.31250/1238-5018-2020-26-2-37-43.
120. Knysh A. Conceptualizing Islam: From Dynasties, Societies and Civilizations to Anthropology and Discursive Formations. [Special issue of] *Peterburgskoe Vostokovedenie*. Eds. I. F. Popova et al. (St Petersburg). 2022a. P. 332 – 361.
121. Knysh A. Studying Sufism in Russia: From Ideology to Scholarship and Back. *Der Islam*. 2022b. Vol. 99, no. 1. P. 187 – 231.
122. Knysh A. Sufism in Post-Soviet Russia: Searching for Enchantment and a Paradigm Shift. *Die Welt des Islams*. 2023. Vol. 63, issue 2. P. 145 – 183.
123. Kugle S. *Sufis and Saints' Bodies: Mysticism, Corporeality, and Sacred Power in Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2007.
124. Kurzman C., Browsers M. (eds.) *An Islamic Reformation?* Lanham, MD: Lexington Books, 2004.
125. Laffan M. *The Makings of Indonesian Islam: Orientalism and the Narration of a Sufi Past*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
126. Lange C., Knysh A. (eds.) *Sufi Cosmology*. Leiden; Boston: E. J. Brill, 2023.
127. Laude P. *Pathways to an Inner Islam*. Albany, NY: State University of New York Press, 2010.
128. Lewis F. *Rumi: Past and Present, East and West: The Life, Teaching and Poetry of Jalal al-Din Rumi*. Oxford; Boston: Oneworld, 2000.
129. Lewisohn L. (ed.) *The Philosophy of Ecstasy: Rumi and the Sufi Tradition*. Bloomington, IN: World Wisdom, 2014.
130. Lewisohn L. Sufism's Religion of Love, from Rabi'a to Ibn 'Arabi. *The Cambridge Companion to Sufism*. Ed. L. Ridgeon. Cambridge; New York, 2015. P. 150 – 180.
131. Lincoln B. *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
132. Lings M. *What is Sufism?* Berkeley, CA: University of California Press, 1975.
133. Lipton G. *Rethinking Ibn 'Arabi*. Oxford: Oxford University Press 2018.
134. Mahendrarajah S. *The Sufi Saint of Jam: History, Religion, and Politics of a Sunni Shrine in Shi'i Iran*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
135. Al-Makki Abu Talib. *Die Nahrung der Herzen: Abu Talib al-Makkis Qut al-qulub*. Trans. by R. Gramlich. Stuttgart: F. Steiner, 1992.
136. Malik J. and Hinnells J. (eds.) *Sufism in the West*. London: Taylor & Francis, 2006.
137. Malik J. and Zarrabi-Zadeh S. (eds.) *Sufism East and West: Mystical Islam and Cross-Cultural Exchange in the Modern World*. Leiden; Boston: E. J. Brill, 2019.
138. Massignon L. *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*. Trans. from the French with an introduction by B. Clark. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1997.
139. McChesney R. D. *Waqf in Central Asia: Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine, 1480–1889*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014.
140. McGinn B. *The Foundations of Mysticism*. New York: Crossroad, 1991.
141. McGinn B. *The Growth of Mysticism*. New York: Crossroad, 1994.
142. Meier F. (ed. and trans.) *Die Fawaih al-Ġamal wa-Fawatih al-Ġalal des Naġm ad-Din al-Kubra*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1957.

143. Meier F. *Abu Sa'id-i Abu l-'Hayr: Wirklichkeit und legende*. Téhéran-Liege: Bibliothèque Pahlavi; Leiden: Diffusion E. J. Brill, 1976.
144. Meier F. *Essays on Islamic Piety and Mysticism*. Trans. by J. O'Kane with editorial assistance of B. Radtke. Leiden: E. J. Brill, 1999.
145. Meijer R. (ed.) *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. London: Hurst & Co., 2009.
146. Melchert C. Origins and Early Sufism. *The Cambridge Companion to Sufism*. Ed. L. Ridgeon. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2015. P. 3–23.
147. Melchert C. *Before Sufism: Early Islamic Reninciant Piety*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2020.
148. Melvin-Koushki M. Better than Sufi Sex: Ibn Turka on the Superiority of Lettrism to Sufism as Model of Occult Islamic Humanism. *Islam ed esoterismo/ Islam and Esotericis*. Eds. M. Olzi, L. Pizzighella. [Special issue of] *La Rosa di Paracelso*. 2020. 2. P. 53–80.
149. Molé M. *Les mystiques musulmans*. Paris: Presses universitaires de France, 1967.
150. Momen M. *An Introduction to Shi'i Islam*. New Haven; London: Yale University Press, 1985.
151. Morris J. *The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.
152. Nasr S. H. *Knowledge and the Sacred*. New York: Crossroad, 1981.
153. Nasr S. H. *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. Albany, NY: State University of New York Press, 2006.
154. Nasr S. H. (ed.) *Islamic Spirituality: Manifestations*. New York: Crossroad, 1991.
155. Nicholson R. A. *The Mystics of Islam*. London; New York: Arcana, 1989. (First ed.: London: George Bell & Sons, 1914).
156. Nwyia P. *Exégèse coranique et langage mystique: Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*. Beirut: Dar el-Machreq, 1970.
157. Nwyia P. (ed.) *Ibn 'Ata' Allah (m. 709/1309) et la naissance de la confrérie šādilite; édition critique et traduction des Hikam, précédées d'une introduction sur le soufisme et suivies de notes sur le vocabulaire mystique*. Beirut: Dar el-Machreq, 1972.
158. O'Kane B. *Studies in Persian Architecture*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.
159. O'Malley A. *The Poetics of Spiritual Instruction: Farid al-Din 'Attar and Persian Sufi Didacticism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023.
160. Orfali B. and Saab N. (eds.) *Sufism, Black and White. A Critical Edition of Kitāb al-Bayad wa-l-Sawād*. Leiden; Boston: E. J. Brill, 2012.
161. Palmer A. *Sainthood and Authority in Early Islam: Al-Hakim al-Tirmidhi's Theory of wilaya and the Reenvisioning of the Sunni Caliphate*. Leiden; Boston: E. J. Brill, 2020.
162. Papas A. (ed.) *Sufi Institutions*. Leiden; Boston: E. J. Brill, 2020.
163. Pemberton K. *Women Mystics and Sufi Shrines in India*. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 2010.
164. Piraino F., Sedgwick M. (eds.) *Global Sufism: Boundaries, Structures and Politics*. London: Hurst & Co, 2019.



165. Pratt Ewing K. *Arguing Sainthood: Modernity, Psychoanalysis, and Islam*. Durham, NC: Duke University Press, 1997.
166. Pratt Ewing K., Corbett R. (eds.) *Modern Sufis and the State: The Politics of Islam in South Asia and Beyond*. New York: Columbia University Press, 2020.
167. Qasim Zaman M. *Islam in Pakistan: A History*. Princeton: Princeton University Press, 2018.
168. Quraeshi S. (ed.) *Sacred Spaces: A Journey with the Sufis of the Indus*. Cambridge, Mass.: Peabody Museum Press; Ahmedabad: Mapin Publications, 2009.
169. Al-Qushayri Abu l-Qasim. *Al-Risala al-Qushayriya*. Eds. ‘Abd al-Halim Mahmud, Mahmud b. al-Sharif. 2 vols. Cairo: Dar al-kutub al-haditha, 1966.
170. Al-Qushayri Abu l-Qasim. *Al-Qushayri’s Epistle on Sufism*. Trans. and annotated by A. Knysh. Reading, UK: Garnet, 2007.
171. Radtke B. *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by al-Hakim al-Tirmidhi*. An annotated translation with introduction B. Radtke, J. O’Kane. Richmond, Surrey: Curzon Press, 1996.
172. Radtke B. *Neue kritische Gänge: Zu Stand und Aufgaben der Sufikforschung/ New Critical Essays: On the Present State and Future Tasks of the Study of Sufism*. Utrecht: M. Th. Houtsma Stichting, 2005.
173. Radtke B. *Pure Gold from the Words of Sayyidi ‘Abd al-‘Aziz al-Dabbagh al-Dhabab al-Ibriz min kalam Sayyidi ‘Abd al-‘Aziz al-Dabbagh by Ahmad b. al-Mubarak al-Lamati*. Leiden; Boston: E. J. Brill, 2007.
174. Radtke B., de Jong F. (eds.) *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemic*. Leiden; Boston: E. J. Brill, 1999.
175. Raudvere C. Between Religiosity, Cultural Heritage and Politics: Sufi-Oriented Interests in Contemporary Bosnia and Herzegovina. *Sufism East and West. Mystical Islam and Cross-Cultural Exchange in the Modern World*. Eds. J. Malik, S. Zarrabi-Zadeh. Leiden: E. J. Brill, 2019. P. 233 – 258.
176. Renard J. *Rumi: A Life in Pictures*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.
177. Ridgeon L. (ed.) *Sufis and Salafis in the Contemporary Age*. London; New York: Bloomsbury Publishing, 2015.
178. Ritter H. *The Ocean of the Soul: Man, the World, and God in the Stories of Farid al-Din ‘Attar*. Trans. by J. O’Kane with editorial assistance of B. Radtke. Leiden; Boston: E. J. Brill, 2003.
179. Rosenthal F. *Man versus Society in Medieval Islam*. Ed. Dmitri Gutas. Leiden; Boston: E. J. Brill, 2014.
180. Rowe T. *Ishans, Dervishes, and a Vast Army of Murids: Towards a Holistic View of Nineteenth-Century Central Asian Sufism*. Ph.D. Thesis. The University of Wisconsin. Madison, 2015.
181. Rozehnal R. *Islamic Sufism Unbound: Politics and Piety in Twenty-First Century Pakistan*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
182. Rumi Jalal al-Din. *The Mathnawí of Jalálu’d-dín Rúmí*, 8 vols. Edited from the oldest manuscripts available, with critical notes, translation and commentary, by R. Nicholson. Leiden: E. J. Brill, 1925 – 1940.
183. Rumi Jalal al-Din. *Mystical Poems of Rumi*. Ed. Ehsan Yarshater. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

184. Sachedina A. *The Just Ruler in Shi'ite Islam*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1988.
185. Safi O. *Radical Love: Teachings from the Islamic Mystical Tradition*. New Haven, CT: Yale University Press, 2018.
186. Saif L. What is Islamic Esotericism? *Correspondences*. [Special Issue: Islamic Esotericism]. 2019. 7, no. 1. P. 1 – 59.
187. Saif L., Leoni F., Melvin-Koushki M., Yahya F. (eds.) *Islamicate Occult Sciences in Theory and Practice*. Leiden; Boston: E. J. Brill, 2021.
188. Al-Sarraj Abu Nasr. *The Kitáb al-luma' fi 'l-Taṣawwuf of Abú Naṣr 'Abdallah b. 'Alí al-Sarráj al-Ṭúsí*. Ed. for the first time, with critical notes, abstract of contents, glossary, and indices, by Reynold Alleyne Nicholson. Leyden: E. J. Brill, 1914.
189. Al-Sarraj Abu Nasr. *Schlaglichter über das Sufitum: Abu Nasr as-Sarrağ's Kitáb al-luma'*. Trans. by R. Gramlich. Stuttgart: F. Steiner, 1990.
190. Schimmel A. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1975.
191. Schimmel A. *A Dance of Sparks: Imagery of Fire in Ghalib's Poetry*. New Delhi: Vikas, 1979.
192. Schimmel A. *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam*. New York: Columbia University Press, 1982.
193. Schimmel A. *Calligraphy and Islamic Culture*. New York: New York University Press, 1984.
194. Schimmel A. *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi*. Albany: State University of New York Press, 1993.
195. Sedgwick M. *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
196. Sedgwick M. In Search of the Counter-Reformation: Anti-Sufi Stereotypes and the Budshishiyya's response. *An Islamic Reformation?* Eds. C. Kurtzman, M. Browsers. Lanham, MD: Lexington Books, 2004. P. 125 – 146.
197. Sedgwick M. Neo-Sufism. O. Hammer & M. Rothstein (eds.). *The Cambridge Companion to New Religious Movements*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. P. 198 – 214.
198. Sedgwick M. *Western Sufism*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
199. Seyed-Gohrab Ali-Asghar. *Metaphor and Imagery in Persian Poetry*. Leiden; Boston: E. J. Brill, 2012.
200. Shihadeh A. (ed.) *Sufism and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
201. Smart N. *Dimensions of the Sacred*. London: Harper Collins, 1996.
202. Smith J.Z. *Map is not Territory: Studies in the History of Religions*. Leiden: E. J. Brill, 1978.
203. Smith J.Z. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
204. Snehi Y. *Spatializing Popular Sufi Shrines in Punjab: Dreams, Memories, Territoriality*. Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, 2019.
205. Soileau M. *Humanist Mystics: Nationalism and the Commemoration of Saints in Turkey*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2018.

206. Sorgenfrei S. Hidden or Forbidden, Elected or Rejected: Sufism as 'Islamic Esotericism'? *Islam and Christian–Muslim Relations*. 2018. Vol. 29, no 2. P. 145 – 165.
207. Spadola E. *The Calls of Islam: Sufis, Islamists, and Mass Mediation in Urban Morocco*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2014.
208. Stauth G., Schielke S. (eds.) *Dimensions of Locality: Muslim Saints, Their Place and Space*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2009.
209. Strenski I. *Thinking about Religion: An Historical Introduction to Theories of Religion*. Malden, MA; Oxford: Blackwell Publications, 2006.
210. Stuckrad K. von. *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities*. Leiden; Boston: E. J. Brill, 2010.
211. Al-Suhrawardi Abu Hafs 'Umar. *Die Gaben der Erkenntnisse des 'Umar as-Suhrawardi ('Awarif al-ma'arif)*. Ed. and trans. R. Gramlich. Wiesbaden: F. Steiner, 1978.
212. Al-Sulami Muhammad b. Husayn. *Les generations des Soufis: Tabaqat al-sufiyya de Abu 'Abd al-Rahman, Muhammad b. Husayn al-Sulami (325/937–412/1021)*. Trans. by J.-J. Thibon. Leiden; Boston: E. J. Brill, 2019.
213. Terrier M. Sufi Hierarchies of the Worlds or Levels of Existence: *Mulk, Malakut, Jabarut*, and Related Concepts. *Sufi Cosmology*. Eds. C. Lange, A. Knysh. Leiden; Boston: E. J. Brill, 2023. P. 277 – 298.
214. Thibon J.-J. *L'œuvre d'Abu Abd al-Rahman al-Sulami, 325/937–412/1021, et la formation du soufisme*. Damascus: Institut français du Proche-Orient (IFPO), 2009.
215. Trimmingham J. S. *The Sufi Orders in Islam*. New ed. Oxford; New York: Oxford University Press, 1998.
216. Tweed T. *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006.
217. Vikør K. *Sufi and Scholar on the Desert Edge: Muhammad b. 'Ali al-Sanusi and His Brotherhood*. London: Hurst & Company, 1995.
218. Vikør K. Sufism and Colonialism. *The Cambridge Companion to Sufism*. Ed. L. Ridgeon. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2015. P. 212 – 232.
219. Walker P. *The Wellsprings of Wisdom: A Study of Abu Ya'qub al-Sijistani's Kitab al-Yanabi'*. Salt Lake City, UT: The University of Utah Press, 1994.
220. Walker P. *Hamid al-Din al-Kirmani: Ismaili Thought in the Age of al-Hakim*. London: Institute of Ismaili Studies, 1999.
221. Weber M. *On Charisma and Institution Building: Selected Writings*. Ed. S. N. Eisenstadt. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
222. Werbner P. *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2003.
223. Werbner P., Basu H. (eds.) *Embodying Charisma: Modernity, Locality, and Performance of Emotion in Sufi Cults*. London; New York: Routledge, 1998.
224. Wieser V. (ed.) *Cultures of Eschatology: Volume 1: Empires and Scriptural Authorities in Medieval Christian, Islamic and Buddhist Communities. Volume 2: Time, Death and Afterlife in Medieval Christian, Islamic and Buddhist Communities*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2020.

225. Weismann I. *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*. Leiden; Boston: E. J. Brill, 2001.
226. Weismann I. Modernity from Within: Islamic Fundamentalism and Sufism. *Der Islam*. 2011. Vol. 86, issue 1. P. 142 – 170.
227. Weismann I. The Myth of Perpetual Departure: Sufis in a New (Age) Global (Dis)Order. *Islamic Myths and Memories: Mediators of Globalization*. Eds. I. Weismann, M. Sedgwick, U. Mårtensson. London: Routledge, 2016. P. 121 – 138.
228. Yaghoobi C. *Subjectivity in 'Attar, Persian Sufism, and European Mysticism*. West Lafayette: Purdue University Press, 2017.
229. Yarley L. Ascetic Grounds for Goodness: William James's Case for the Virtue of Voluntary Poverty. *The Journal of Religious Ethics*. 1998. Vol. 26, no. 1. P. 105 – 135.
230. Zaehner R. *Mysticism, Sacred and Profane: An Inquiry into Some Varieties of Praeter-Natural Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1957.
231. Zeleke M. *Faith at the Crossroads. Religious Syncretism and Dispute Settlement in Northern Ethiopia: A Study of Sufi Shrine in North Eastern Ethiopia*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2015.
232. Ziad W. *Hidden Caliphate: Sufi Saints beyond the Oxus and Indus*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2021.

## Информация об авторе

**Александр Дмитриевич Кныш** — профессор исламоведения, кафедра ближневосточных исследований, Университет Мичигана, США; Научная лаборатория по анализу и моделированию социальных процессов, СПбГУ.

Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9.

E-mail: [alknysh@umich.edu](mailto:alknysh@umich.edu) and [a.knysh@spbu.ru](mailto:a.knysh@spbu.ru)

## Author's Information

**Alexander Knysh** — Professor of Islamic Studies, Department of Middle East Studies, University of Michigan, Ann Arbor, USA; Research Laboratory for Analysis and Modeling Social Processes, St Petersburg University, Russia.

E-mail: [alknysh@umich.edu](mailto:alknysh@umich.edu) and [a.knysh@spbu.ru](mailto:a.knysh@spbu.ru)





*Alexander S. Matveev*  
(Faculty of Asian and African  
Studies, St Petersburg University,  
St Petersburg, Russia)

## **Temporal and Sacral in Weaponry: Decorations and Arabic Inscriptions on the Sudanese Swords**

**Summary.** The paper considers a remarkable and thought-provoking phenomenon of the straight Sudanese broadswords, so-called *kaskara*, which gained its fame in Britain after the Mahdist War (1881 – 1899). These long (ca. 1 m) straight-bladed double-edged swords remained the main shock weapon in the hand-to-hand combat in Sudan until the 20th century.

The concept of this paper has been brewing for a long time since the innovative conference jointly held at the State Hermitage Museum and the Institute of the History of Material Culture in St Petersburg in September 1998: “Military Archaeology: Weaponry and Warfare in a Historical Perspective”, with Mikhail Piotrovsky and Georgiy Vilinbakhov co-chairing it from the Hermitage side.<sup>1</sup> The conference aimed to link technological, tactical and

---

<sup>1</sup> At that moment this international forum was conceived as a springboard for the promotion of *Military Archaeology* as a specific historical discipline with its own recognizable field of study, with a view of making the St Petersburg conference a recurrent event. When the idea of the conference was proposed by Prof Anatoly Kirpichnikov and Prof Vadim Masson in 1997, the former contacted me through Natalya Alexeeva, my former supervisor in Archaeology, so as I would invite my British and other western colleagues working in the field of the Military History (at that time, I held a fellowship of the Royal Asiatic Society of Scotland and was working at the Edinburgh University), which I succeeded, bringing some of them to the conference.

social dimensions of weaponry. The paper on the Sudanese long-swords was meant to be such an example of a broader approach to the study of weapons, where technical, social and cultural aspects of the phenomenon in question would be analysed in cohorts.<sup>2</sup> The paper shows how the social patterns of local warfare prompted the survival of the broadsword as the main shock weapon in Sudan, while the bulk of neighbouring regions opted for a lighter curved sabre.<sup>3</sup> Another major task was to consider various elements of this particular weapon in a wider context of its perception in a given culture. In this respect, numerous symbolic elements in the *kaskara* decoration provide a wealth of material to better understand the interlacing of physical and sacral aspects of weaponry, both being important for its owner. The paper points out that when high quality steel was enforced by Qur'anic inscriptions either a deadly assault or effective protective weapon was forged. The first part of the paper provides an overview of sacred aspects of weaponry, in particular magic tools used to improve weapons in general; while the second part shows how this was instrumentalised in case of the Sudanese sword to enhance the quality of the blade and secure a divine protection for its bearer. (Refs 58.)

**Keywords:** Sword, *Kaskara*, Weaponry, Arms, Armour, Sudan, Qur'an, *Buduh*, Sacral, Magic.

So we must certify the skill 'e's shown  
In usin' of 'is long two-'anded swords:  
When 'e's 'oppin' in an' out among the bush  
With 'is coffin-'eaded shield an' shovel-spear.

...So 'ere's to you, *Fuzzy-Wuzzy*,  
at your 'ome in the Soudan;  
You're a pore benighted 'eathen  
but a first-class fightin' man;

Все мы, граждане, твердо знаем,  
Что в начале седьмого века  
Под веселым зеленым знаменем  
Шел пророк из Медины в Мекку.

Львы рычали, ослы кричали,  
И, осыпаны бранной пылью,  
Бедуины прямыми мечами  
Городские брони рубили.

<sup>2</sup> At that time, I also managed to attract the attention of the Brill publishers to the idea of publishing the proceeding of the conference (including the initial version of this paper). Unfortunately, the conference coincided with the start of the acute 1998 economic crisis/default in Russia, which prevented plans of future conferences from being brought to life. Moreover, the proceedings I have been preparing, could not be completed by various, mainly financial reasons.

<sup>3</sup> I have recently published a reworked paper covering technical and military aspect of the Sudanese swords [Matveev, 2024], but the sacral aspect of the *kaskaras* was not touched there.

An' 'ere's to you, Fuzzy-Wuzzy,  
with your 'ayrick 'ead of 'air —  
You big black boundin' beggar —  
for you broke a British square!

И неслоь над войском Медины,  
Разлетаясь искрами паник:  
Нет Бога, кроме Единого,  
И Мухаммад — Его посланник.

*Fuzzy-Wuzzy (Soudan Expeditionary Force)*  
Rudyard Kipling [1890]  
(From *Barrack Room Ballad* poems, 1892)<sup>4</sup>

Сергей Хмельницкий  
[1952–1953, *Самиздат*]<sup>5</sup>

The present paper deals with a non-physical, sacral dimension of the straight Sudanese broadsword known as *kaskara*. The name, though, is not indigenous, but rather European collectors' convention, used here for the sake of clarity as it became an accepted term to denote this type of Sudanese broadswords. The British troops got acquainted with it during the Mahdist War in Sudan (1881 – 1899). These long, ca. 1 m, straight-bladed double-edged swords remained a main shock weapon in the hand-to-hand

---

<sup>4</sup> Газеты не видал он никогда,  
Медалями побед не отмечал,  
Так мы расскажем, до чего удал  
Удар его двуручного меча!

...

За твое здоровье, Фуззи, за Судан, страну твою,  
Первоклассным, нехристь голый, был ты воином в бою!  
За здоровье Фуззи-Вуззи, чья башка копна копной:  
Чертов черный голодранец, ты прорвал британский строй!

(Перевод С. Тхоржевского).

<sup>5</sup> All of us, chaps, know for sure  
That at the beginning of the 7th century,  
The Prophet marched from Medina to Mecca  
Under a cheerful green banner.  
The lions roared, the donkeys brayed,  
And, showered with battle dust,  
The Bedouins hacked armors of the city-dwellers  
With their straight swords.

And an outcry flew over the army of Medina,  
Striking around sparks of panic:  
“There is no God but the One,  
And Muhammad is His Messenger”.

Sergey Khmel'nitsky [1952 – 1953, Samizdat]



a)



b)

Fig. 1. (a) ‘Fuzzi-Wuzzi’ — Sudanese (Beja) warriors at the turn of the 20th C., with their main offensive weapon — *kaskara* sword; (b) A typical Sudanese *kaskara* of the late 19th — early 20th C., with scabbard<sup>6</sup>

<sup>6</sup> [https://en.wikipedia.org/wiki/Kaskara#/media/File:Sudanese\\_Kaskara\\_with\\_Scabbard.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Kaskara#/media/File:Sudanese_Kaskara_with_Scabbard.jpg) (accessed: 01.06.2024).



combat in Sudan until the 20th century and were widely used by the Mahdi's forces (Fig. 1).

Fully developed by the Mahdist period only, the *kaskara*'s outlook, in particular its characteristic cross-shaped hilt, made European observers of the 19th century to believe in the Crusader origin of these 'two-anded swords', as epitomized by Kipling. However, they were neither two-handed (the grip was usually rather small — ca 12 cm, sufficient for one hand only), nor had anything to do with the Crusaders or Medieval Europe. On the contrary, they were a continuation of the traditional medieval *Arab* pattern, routed in pre-Islamic and early Islamic tradition, following in this respect the example of Prophet Muhammad. Fig. 2 clearly demonstrates a striking similarity of the late 13th — early 14th CC. Bedouin warfare and the late 19th Sudanese one. This warfare tradition was quite different from the contemporary, both 14th century Ilkhanid and 19th century Middle Eastern, warfare dominated by the curved sabre which became the main shock weapon in the region after the coming of the Mongols to the Middle East. Arabia preserved old straight sword tradition much longer, but by the 18th — 19th century sabre prevailed there as well — but not in Sudan. Various military, social and cultural reasons made *kaskara* the most suitable weapon in the context of Sudanese tribal warfare, dominated by infantry tribal militias, similar to that of the Prophet times (for details see: [Matveev, 2024]).

In my previous papers on the Sudanese *kaskara* swords, I have concentrated mainly on the practical, *mundane*, aspects of this prominent piece of weaponry, as well as military and social reasons of the survival of straight sword in Sudan in the age of domination of curved sabre [Bell, Matveev, 1998; Matveyev, 2024]. However, there is another major historical problem clearly reflected in the Sudanese swords, namely the use of various marks and engravings on the sword blades, as well as on weaponry in general. These inscriptions and images were not merely decoration but had some magical value, thus belonging to the domain of *sacral*. The sacral aspect of weaponry is one of the most interesting phenomena related to its functioning in the society. A special focus of the Sudanese armourers on decorating swords (both with locally forged blades and those imported from Europe) with various engravings, including Arabic inscriptions, clearly indicates their particular importance for the customers. An exceptional significance of the 'sacral' for the Sudanese tribesmen, both Arab and African alike, is not surprising, especially given a strong African influence in Sudan and a prominent role of the *magical* in the culture.

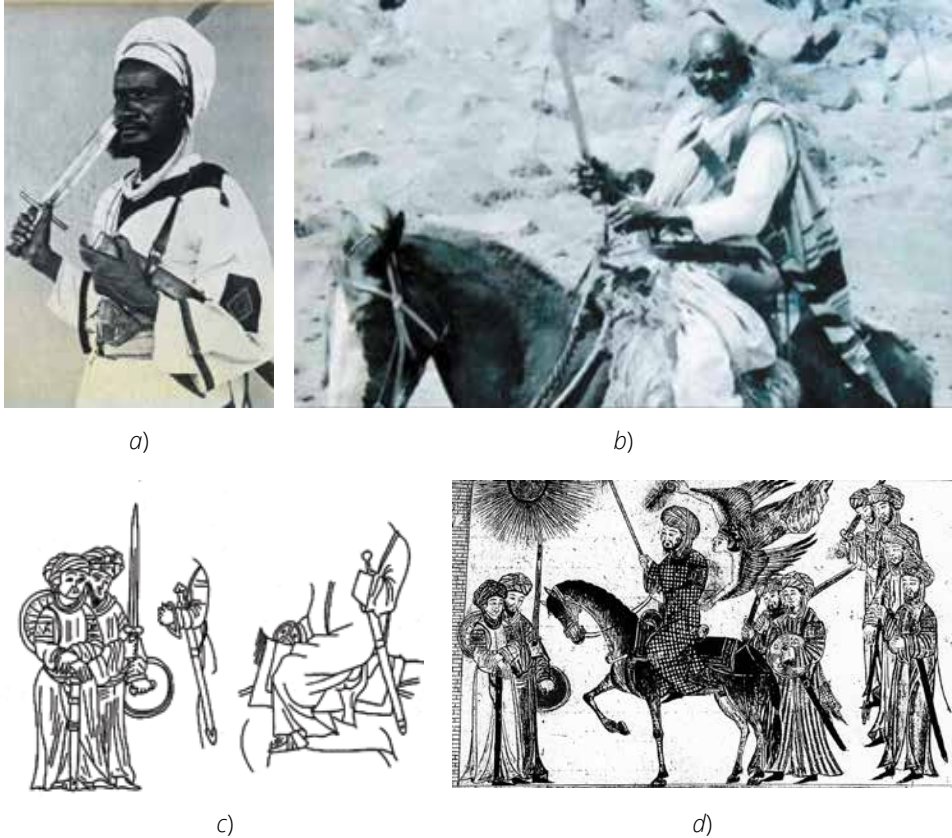


Fig. 2. (a) An Arab Mahdist emir, 1898<sup>7</sup>;  
(b) A Mahdist horseman;  
(c) Arab warriors, line drawings after miniatures of Rashid al-Din's "World History" (Ms. Or. 20, Tabriz, 706 AH/ 1306-7 AD) [Nicolle, 1988: Fig. 385L, 385P];  
(d) Fragment of a miniature of Rashid al-Din's "World History" (Ms. Or. 20 of the Edinburgh University Library, 706 AH/1306-7 AD)<sup>8</sup>

<sup>7</sup> <https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Mahdist.jpg> (accessed: 01.06.2024).

<sup>8</sup> Cf. other similar Rashid al-Din's "World History" miniatures [Blair, 1995: Fig. 34 (fol. 66a), fig. 35 (fol. 67a), fig. 36 (fol. 72a), fig. 49 (fol. 292a)].

The Sudanese, of course, were by no means alone in paying such an attention to the sacral side of their weapons in general and to their swords in particular. Such magical signs and inscriptions are found on weapons of different origins, though not much special research has been devoted to them; and it seems that there is a certain underestimation of the enormous importance of this aspect of manufacturing and functioning of the arms and armour. Thus, it should not be out of place to make some introductory remarks to highlight that in the pre-Modern society the *technical quality* and the *sacral reliability* of a particular piece of weaponry was of *equal importance* for its bearer, and consequently, for the armourer.

Such an approach, attempting to look on arms from the point of view of the owner of military equipment, seems to be more relevant than the one based on our own modern views and aesthetic ideals which was quite influential till relatively recently. To illustrate the latter approach, in a way an Orientalistic one, I can give a typical example of it from otherwise excellent book on Indian sword (primarily *talwars*), by Philip Rawson, still the major reference book in the field:

The aesthetic qualities of the Indian sword reached the highest point they ever attained in the weapons of the Mughal period. For there can be no doubt that the Mughal inheritance of the Persian aesthetic fell on fertile soil. Since the fundamental appeal of the sword to its owner is primarily phallic, and the weapon is regarded as the repository of his power of energetic action, in the aesthetic appreciation of the *Talwar* a Platonic conception of beauty as the visual embodiment of perfect adaption to purpose is of prime importance. The elegance of a fine *Talwar* blade has much in common with the elegance of formulation admired by the mathematician and the engineer, but is more profoundly rooted in emotional significance. The purpose, the action which lies at the base of the weapon's appeal, is not a mere function, but an activity of deep personal significance to the user... [Rawson, 1968: 21].

Though the attempt to identify the emotional attitude of the user to the object in question (in this case — sword) follows a reasonable approach of studying *mentalities* first proposed by *l'École des 'Annales'*, its actual implementation is more problematic. It is doubtful that the owners of *Talwars* were well versed in Platonic conceptions of beauty, let alone obsessed with Freud-invented psychoanalysis. Hence the whole approach to the subject rather reflects a modern artistic view remaining vaguely within the European Ori-

entalist discourse. No doubt, it helps a modern reader to grasp the beauty of Eastern weapons, which is important; however, it is not that helpful if we are trying to place weapons in their *historical* context.

Such an attitude was obviously out of place for the swords' makers, who were engaged in much more practical activity: their customers had to fight, not to discuss how perfectly the sword design fits to Platonic theories. It was by no means the 'elegance' which defined the shape of the blade, but its technical quality and correspondence to the practicalities of a given type of warfare. The upper-class customers also needed to display their high social status, hence required to adorn visible parts of the sword (hilt and scabbard, sometimes also the blade). They hardly worried that "in later times, the sincere emotion dissipated itself into the desire for empty display, and the earlier intensity of expression which had been produced by the simple and direct representation of emotion in function vanished, and the sword became a mere ornament, a personal jewel" [Rawson, 1968: 21]; in fact, such a condemnation of excessive decorations rather corresponds to some modern (perhaps, even Puritanic) notion of beauty, than to that of their actual owners.

An approach based on the perception of weapons by those who had been using them should deserve more scholarly attention. Thus, an analysis of the 'sacral' aspect of weapons would help us to understand better their functioning in any given culture and their perception by the people of the time.

### I. Sacral aspect of weaponry

The 'sacral' aspect of weaponry was equally important for Eastern and Western society and influenced production and functioning of the military equipment, including swords. Sword blades were often decorated with various engravings, some of them may have sacral meaning, some were of a mundane value, viz. master's name or personal mark, name of place and date, owner's name, sometimes reigning ruler's name.

The *master's name* inscribed on the sword usually follows the same pattern in various cultures: 'so-and-so made me', though the languages, obviously, differ — Latin in Europe and Arabic (later also Persian) in the Middle East. For example, 'INGELRIIMEFECIT' [*Ingelrii me fecit*, i.e., Ingelrii made me] on some X C. European blades [Oakeshott, 1960: 144, 138, Fig. 60a]); or 'GICELINMEFECIT' [Gicelin me fecit] on a number of blades dated c. 1130 – 1170 (Type XI after Oakeshott [Oakeshott, 1960: 213; Pl. 6c]). A unique

example of this kind is known in pre-Mongol Russia: a Viking type sword found in the village of Foschevataya in Poltava region, 1st half of the XI C., with the inscription «Людо[т]а коваль» [*Ludota koval'*, i. e. Lyudota blacksmith] [Kirpichnikov, 1966: 41; Pl. XIII – XV; Bergman, Kirpičnikov, 1998: Abb. 2, 2]. The name of the master could also be placed on the hilt, though it was a much rarer case, e. g.: a 'lower guard' found near Exeter (currently in the British Museum) inscribed with “LEOFRIC ME FEC[IT]” [Oakeshott, 1960: 141].

Similar inscriptions we find in the Middle Eastern blades, e. g.: ‘*amal Muhammad Zaman Isfahani* [the work of Muhammad Zaman of Isfahan (or alternatively, with a verb: Muhammad Isfahani made [it])], on a Persian blade mounted at Delhi, 1662 AD (Victoria & Albert Museum, K.L. 39 [Rawson, 1968: Pl. 5 – 6]); or ‘*amal Asadullah<sup>9</sup>, 1921* [AD] on a watered-steel Persian blade used in Arabia [Elgood, 1994: 29 – 30, Pl. 2.27].

Since the 13th C., maker's marks, replacing individual blacksmith names, became increasingly popular in Europe, such as famous ‘Wolf’ and ‘Unicorn’ of Passau, different kinds of helmets, shields, bull's heads, etc. [Oakeshott, 1960: 222 – 23]. In fact, names of swordsmith or owner/supervisor of a workshop/enterprise became a kind of maker's mark even earlier. The most famous example of this kind are swords inscribed with the name ‘Ulfberht’ (ca 170 blades are known so far), dated from 9 to 11 C. [Oakeshott, 1960: 142 – 3; Stalsberg, 2008; Stalsberg, 2017; Petri, 2019]<sup>10</sup>. European makers' marks, mainly German from Solingen, are found on many Sudanese swords, as from the Late Middle Ages the European blades dominated the market in Sudan, as well as in Sub-Saharan Africa and the Broader Middle East in general<sup>11</sup>; hence even the locally made swords often imitated European patterns, thus bear rude copies of the German makers' stamps.

<sup>9</sup> It is a name of the famous 17th C. Persian swordsmith [Elgood, 1994: 29]; given the date, the blade is clearly an imitation (this date is an integral part of a rather elaborated inscription, i. e. it could not be added later).

<sup>10</sup> The initial place of their production likely was located in the region, where such swordsmith centres as Solingen later emerged, though not all of these swords were actually forged there [Oakeshott, 1960: 142 – 3; Stalsberg, 2008; Stalsberg, 2017; Petri, 2019], see also [Williams, 2007; Williams, 2015]. An alternative interpretation by Anna Feuerbach, though quite elaborated, seems to be too farfetching [Feuerbach, Hanley, 2017].

<sup>11</sup> The European blades were widespread even in pre-modern India. Thus, in Western Deccan the primary weapon — long straight sword — usually had a European blade mounted locally [Rawson, 1968: 48].

Placing the *owner's name* on the blade, though more typical for the Middle East (see examples below), occasionally occurred in Europe as well: e.g., a X C. sax from the British Museum found in Thames inscribed “+BIORTELMEPORTE” [Bjortelm me porte, i. e. Bjortel carries me], or an early Viking sword from Saebo in Norway with runic characters saying “Thormud possesses me” [Oakeshott, 1960: 145]).

Early medieval swords from Northern Europe and Russia quite often bear not only a name or mark of some West European master (a good deal of those blades was imported, exactly as it was in the Late Medieval — Early Modern Sudan, Sub-Saharan Africa and Arabia), but also some other patterns and/or runic inscriptions. The latter were obviously added later, while mounting, because mounting had often been done locally, as it was the case in the MENA. These marks were expected to enhance the quality of the blade and provide its owner with some magic power and famed pagan ‘luck’.

The same tradition continued after adopting the Christianity, when signs of crosses and Latin inscriptions or letters have been applied. Some of them still may conceal some obscure magic invocations (sometimes vaguely named ‘cabbalistic’ in Medieval Europe), but most makers and owners resorted to the purely Christian symbols, cross being far more popular. Thus, in the early X C. the above-mentioned name of Ulfberht was always accompanied with a cross, often even two crosses [Oakeshott, 1960: Fig. 66]. Later it became traditional to combine sacral, Christian in form formulas appealing to God, with images of cross bracketed the inscription, as on the sword, from a Viking’s grave in Southern Finland (c. 1100). It contains an iron-inlaid inscription standing for “+ IN NOMINE DOMINI +”, differently mis-spelt on two sides of the blade: +INNIOINNEDINI+ and +INNIMIDOINNI(+). [Oakeshott, 1960: Pl. 30], which obviously did not worry very much neither maker nor owner (most were illiterate anyhow). Sometimes another cross within a circle was also designed to enhance the power of the sword and its owner, as on a 13th C. sword from the river Witham near Lincoln, dated c.1250 – 1300 (type XII after Oakeshott) [Blackmore, 1965: 10; Oakeshott, 1960: Pl. 7b].

Unlike cross sign, concrete contents of these Christian formulas vary considerably. Some of them contain a recognizable Christian message, like NED which presumably stands for *Nomine Eterni Dei* [Blackmore, 1965: 11]. This acronym repeats in many sword inscriptions, e. g., on a 13th C. sword from Whittlesea Mere, Huntingdonshire, inlaid with letters “+NEDASEDNGREDA(...)”. In some

cases, such acronyms, which became increasingly popular in the course of the 13th C., could be deciphered quite convincingly. E. g., on the sword from a battlefield at Altenesch near Oldenburg (1234): “+NEDRCNEDRUSDRCNEDRUI+” evidently stands for *Nomine Eterni Dei Regis Caeli; Nomine Eterni Dei Regis Universi; Sancti Dei Regis Caeli; Nomine Eterni Dei Regis Universi Initiatus* [Oakeshott, 1960: 217, fig. 102; cf. 215–16]. The meaning of others remains obscure, e. g., an inscription inlaid in latten on the above-mentioned sword from the river Witham seems to be an abbreviation, though it is difficult to decipher, perhaps not possible at all: “+HDXOXCHM-DRCHDXORVI+”. The latter point is of importance, as in Sudan we also have a number of swords covered with seemingly Arabic inscriptions, which could not be deciphered either (see discussion below). In both cases we are likely dealing with some general talismanic meaning of the inscribed ‘sentences’.

One of the most typical group of abbreviations in Western Europe is based on the letters O and S (the latter sometimes inside the former), which could be supplemented by ‘M’ and ‘CH’, like on the sword from the River Peene in Pomerania. A heavily ornamented inscription reads “SOSMENCRSOS”, where OS means “O, Sancta”, M stands for “Maria”, and CH for “Cristus”. As for EN, Oakeshott quite convincingly explained it as “Eripe Nos”, being a periphrasis of Psalms (Psalm 30:16): “Eripe me de manu inimicorum meorum”, i.e. “Preserve me from the hand of my foes!” [Oakeshott, 1960: 216, fig. 100]. Thus, the inscription which may look as a merely decoration, was, in fact, nothing else but calling to Maria and Christ for help in battle. Not surprisingly, the name of Jesus — or rather its first letter ‘I’ — is not less typical, and can be seen, e.g., four times repeated on the ‘Lobera’ sword of St Ferdinand in the Royal Armoury at Madrid, where it is accompanied by several N, O and S, standing for “O, Nomine Sancti” [Oakeshott, 1960: 217, fig. 101]. A Christian warrior, however, requested help on a ‘lesser’ level as well, appealing also to the saints, for example, “Sanctus Petrus” (“STSPETRNS”) [Oakeshott, 1960: pl. 6.d, fig. 99].

It is worth noting, that not only blade was considered as an appropriate site for placing such invocations, but hilt also could be used. It was typical for the Viking period to have the whole hilt, or parts thereof, covered by punched crosses, like silver plating of a sword from Bergen museum. From the later period, one can mention the famous ‘Sword of St. Maurice’ from Imperial Treasury in Vienna, which has the inscription on a silver plating of its cross: “CRISTUS VINCIT. CRISTUS REINAT. CRISTUS INPERAT” [Oakeshott, 1960: pl. 8a; 206 n. 1]. Characteristically enough, this was the wording

of the war-cry of the French Crusaders of Philip August during the III Crusade, i. e. belonging to the same historical period as the above-mentioned sword, which is dated c. 1200 AD.

The Muslim counterparts of the Crusaders, however, had lesser choice for enhancing the quality and increasing the power of their swords. Though crescent (*hilāl*) is popularly believed to be a Muslim equivalent to cross, it had never been a symbol of Islam; in fact, this notion was rather a Christian invention, from 15th C. onwards. Though known from the period of Muslim conquest, it did not appear as an important symbol until the Ottomans; the examples of its use on standards and pole weapons are relatively rare, and mostly of Ottoman origin [Barthold, 1966; Ettinghausen: EI<sup>2</sup>, III, 384]. Though important as a sacral symbol, one of many, it never bore the same overall symbolism as cross in Christianity till very recently (during the 19 C. it became the main symbol on Ottoman banners, and in the 20 C. was gradually adopted by many Muslim countries as such). Moreover, the use of crescent on spikes above the mosques, akin to cross on the churches, is of a late date and has not become widespread till very recently.

Consequently, medieval Muslims had to resort, primarily, to the Word of God and his divine names. As a result, Arabic inscriptions on pieces of weaponry exhibit much more diversity than their Latin counterparts; besides, the abbreviations are not typical for Arabic, thus were rarely employed. The use of such inscriptions, according to the Muslim tradition, is going back to the example of Muhammad himself, who is said to have had quotations from the Qur'an inscribed on his swords. Thus, on the day of the conquest of Mecca he entered the town carrying a sword with inscriptions in silver and gold [Zaki, 1979: 203].<sup>12</sup>

The most typical of Qur'anic verses inscribed on the arms and armour, were from *Surat al-Fath* (48) [Alexander, 1992: 21] and *Surat al-Şaff* (61). Particularly popular in Sudan seems to be the second, most relevant in the military context, part of *ayat* 13 of *Surat al-Şaff* (61:13) (Fig. 3):

نصر من الله وفتح قريب

*Nasr min Allah wa fath qarib* (Help from Allah and a close (or imminent) victory).

<sup>12</sup> I do not share, however, the optimism of Zaki who, accepting tradition on its face value, and even tried to suggest possible manufacturers of this blade [Zaki, 1979: 203]. It is more likely that the account merely reflects a later practice. The authenticity of the story, however, does not matter very much in the present context, as the notion became commonly accepted in the Medieval Middle East, thus influenced the Muslim practice heavily.





Fig. 3. *Nasr min Allah wa fath qarib* (61:13): gold inlay on a 15th C. Mamluk high quality sabre blade made of ‘watered’ wootz steel; 86,5 cm length

[Singh, 2016: 50–51, Pl. 19]

The whole *ayat* is longer, and the last part of it — *bashhir al-mu'minin* (Give good news to the believers!) — was also put on the swords and daggers together with the previous one (in the Sudanese swords these two parts are usually placed on the opposite sides of the blade):

وَأَخْرَىٰ تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِّنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ

[Allah will also give you] another favour that you long for: help from Allah and an imminent victory. [So] give good news [O Prophet] to the believers!

Also very popular, both in military and civilian life, was *ayat al-Kursi*, the ‘Throne verse’ (*ayat* 255 of *Surat al-Baqara* (2:255)). Besides, other *ayats* were used as well. A good idea about most common Qur’anic inscriptions on Muslim arms and armour provided a reach Russian Imperial collection that used to be kept in the Arsenal of Tzarkoe Selo. Its items were decorated with the following *ayats*:

- *Surah* 2, 255 – 259;
- *Surah* 3, 89, 122;
- *Surah* 11, 90;
- *Surah* 12, 64;
- *Surah* 36, 1 – 32, 41 – 51;
- *Surah* 61, 13;
- *Surah* 65, end of *ayat* 1;
- *Surah* 68, 51 – 52.

For more details on use of the Qur’anic verses on Islamic arms and armour, one can consult exhaustive works by Efim Rezvan [Rezvan, 1998; Rezvan, 2001: 321 – 349], where *inter alia* numerous examples of *suras* and *ayats* used for ‘fortifying’ and ‘protecting’ Islamic weaponry were presented [Rezvan, 1998: 33 – 34; Rezvan, 2001: 330 – 331, 333]. Besides, he provides a detailed list of *ayats* used for ‘talismanic’ purposes, with concrete fields of application for each of them, including the ‘military’ one [Rezvan, 1998: 26 – 30; Rezvan, 2001: 343 – 350; Rezvan, 2011: 149 – 178].<sup>13</sup>

<sup>13</sup> I am thankful to Dr Efim Rezvan for sharing his knowledge when we discussed the sacral aspect of weaponry in 1995 – 96, when he was working on

Besides Qur'anic verses, names of Prophet Muhammad, Caliphs or Imams were also inscribed, the latter being a kind of Islamic analogue to Christian Saints. In some cases, the choice of object of invocation had also a political connotation. Thus, the Sunni inscriptions may contain names of the first four 'Rightly Guided' Caliphs, while those of the Shi'ites would have the name of 'Ali, Fatima, Hasan and Huseyn, and sometimes, of other Shi'i Imams. Lord Egerton gives an example, when Abbas the Great was described on a sword blade as "Abbas, the Slave of the King of the Elect," i. e., 'Ali, which would stress his Shi'i affiliation [Egerton, 1896: 53].

The content and length of such inscriptions were different. Sometimes, like on a late 17th C. *talwar* from Victoria & Albert Museum (K. L. 31 [Rawson, 1968: Pl. 7]), almost the whole of the blade is covered by cartouches with etched in relief quotations from the Qur'an. However, much more frequently the blades were inlaid — luxury pieces in gold — with shorter inscriptions. Already Lord Egerton has tried to summarise the most typical inscriptions of this kind, "such as 'Assistance comes from God, and the victory is at hand; announce this good news to the believers'<sup>14</sup>. Another passage frequently found on standards and arms, is 'Assuredly we have given you a glorious victory; God has pardoned your sins, both past and future, so as to fulfil his favour to you, direct you in the right way, and aid you with a mighty help.'<sup>15</sup> These are the words that Mahomet uttered when he entered Mecca in triumph. The attributes of God, "O sublime! O Grand!" or the words, "God be our succour," are also found engraved" [Egerton, 1896: 53 – 54]. As a typical example of this kind he mentioned a Persian sword from the above-mentioned Tsarskoe Selo collection which was adorned with a magic square, *buduh* (see below), and the following inscriptions: "The assistance

---

the chapter dedicated to the 'talismanic' aspects of the Qur'an, while I inter alia became interested in *kaskaras*. It was at the Middle Eastern Languages and Cultures Department of the University of Bergen, Norway, where we both were invited to by the late Professor Joseph Bell, Head of the Department, with a kind financial support of the Norwegian Research Council, which I highly appreciate.

At that time, I was inspired by an excellent *kaskara* brought to Bergen from Sudan by a PhD student of the Department — Herbjørn Jenssen. Those days I was also examining Rashid al-Din's Chronicle miniatures as a source for the study of Mongol Warfare, and was flabbergasted how the swords of the Prophet and his companions resembled the Sudanese *kaskara*, while absolutely differing from other swords (in fact, Mongol sabres) depicted in the Chronicle [Fig. 2c, d].

<sup>14</sup> I. e. *ayat* 13 of *Surat al-Şaff* (61:13).

<sup>15</sup> I. e. *ayats* 1 – 3 of *Surat al-Fath* (48:1 – 3).

of God and approaching victory”<sup>16</sup>; “The brave hero of fights, 1740”; three Persian verses; “A spring of water arrested in its course is the sword of the Emir Kamrān”; “The blade, even in its sheath is terrible. It is a dragon hid in its cavern”; and the signature of the maker: “The work of Prahim, of Meshed” [Asselineau, 1835 – 53: Pl. 92, No. 6].

\*\*\*

Sacral and mundane were always interlaced in the medieval culture, but the sword was a quintessence of this interaction. In the West the sword was the nucleus of knightly culture. A traditional dubbing by sword was enhanced by a solemn Christian ceremony in church. A sword was carried before a king or prince in ceremonies as a sign of power and justice<sup>17</sup>. However, the sacral aspect of the sword was of not lesser importance. As it has been mentioned, the signs of cross engraved on the blade were important element of a properly made sword. Moreover, the sword with its long cross-guard (quillons) was a sort of cross itself — and the guard was even referred simply as the ‘cross’; the knight used to plant his sword into the soil and pray as in front of a cross in the church.

In the Muslim culture the sword was also of exceptional importance, and was used not only as a weapon, but also as a symbol of power. Thus, for example, in the early 19th C. Arabia, “the Nakibs [i. e. deputies] who represent the Sultan [of Lahej] always wear swords” [Elgood, 1994: 26]. The sacral meaning of sword was not less prominent than in the Western Europe. The saying of Muhammad transmitted by the later tradition, that swords are keys to Paradise (*Inna suyūf mafātīḥ al-djanna*) [Pavlovitch, 2012: 257]<sup>18</sup>, is by no means strange, as the sword was a major tool of performing *jihad* — one of the main duties of a true believer. Thus, a *hadith* in ‘Sahih’ al-Bukhari, book (56) *Kitab al-djihad wa-l-siyar*, chapter (22) *Bāb al-djanna taḥta bāriqat al-suyūf* (Paradise is under the flash of swords), renders the Prophet’s words: *Wa-‘lamū anna al-djanna taḥta zīlāl al-suyūf* (Let you know that Paradise is under the shades

<sup>16</sup> *Surat al-Şaff* (61:13).

<sup>17</sup> The privilege to have a sword carried before someone, was reserved only for the highest nobility. A characteristic example of an esquire severely taken down by the Count of Flanders for an attempt to adopt such a ‘habit’, was given by Froissart [Oakeshott, 1960: 219]. This tradition even led to appearing of special — huge and extremely heavy — ‘bearing swords’, which were an important element of medieval cities civic regalia, and also could be used by great nobles.

<sup>18</sup> For more details on ‘swords-cum-keys’ *topos* see the whole of a revealing paper by Pavel Pavlovich [Pavlovitch, 2012].

of swords) [al-Bukhari: No. 2818]. Together with other maxim “No sword can match *Dhu-l-Faqār* (the Cloven Blade), and no young warrior can be compared with ‘Ali” (the latter being not only a key figure in religious matters, but also a paragon of Muslim nobility and chivalry [Zaki, 1979: 203]), it became a quintessence of the Muslim attitude towards the sword. Not surprisingly, the latter saying became one of the popular blade inscriptions.

In the Sudan history a symbolic importance of sword was particularly prominent. Thus, al-Mahdi in his correspondence specifically stressed that he received a sword from Prophet Muhammad which would give him victory:

I was told by the lord of creation, Mohammed, that I am the expected Mahdi, and he placed me on his throne several times in the presence of the four khalifas, the Aktab, and the Ehudr; he also *girded me with his sword* [cursive is mine. — A. M.] in the presence of the saints, the Aktab, the angels, and the Khudr. I was told that none could gain a victory over me, having received the *sword of victory from him* [Wingate, 1891: 70].

In battle, the Prophet and those above mentioned are with me; *he has given me the sword of victory*, and has promised that not even the Thakalain (i. e. half man half jinn) can defeat me. [Wingate, 1891: 93].

After the death of Mahdi, his successor, *Khalifa*, followed the same line, claiming that the Prophet’s ‘sword of victory’ had passed from Mahdi to him:

Most of you, too, were aware, from the sayings of the Mahdi during his lifetime, that I was to be his *khalifa*. Know, therefore, that the hand of God which is supporting us has not been withdrawn by the Mahdi’s death. Izrail is still holding up the flag of victory. The Prophet Mohammed is still at the head of the army, and *the sword of victory* has been *handed down to me by the Mahdi* and is now in my hands. This will make all true followers of the faith victorious, neither the Fairies nor the Jinns are able to subdue them. (“*Proclamation* from the Khalifa of the Mahdi to all his friends in God, the natives of Darfur” [Wingate, 1891: 235]).

\*\*\*

Characteristically, the swords used to have specific ‘names’ not only in the feudal Europe, as it is commonly admitted, but in the Muslim lands as well, though less often. Thus, the Prophet is said to have possessed nine swords, which names were registered by

chronicles according to his servant Anas b. Malik, he possessed a sword named *Ṣamṣāma*, which had a silver hilt [Zaki, 1979: 203]). Moreover, this tradition survived till the 20th century: king Ibn Sa‘ud, for example, had a number of swords with ‘beautiful names’ — exactly as his predecessor Muhammad had had thirteen centuries earlier. In fact, the Arab attitude towards sword did not change considerably during past 15 centuries. In his famous *qasida* pre-Islamic poet al-Shanfara said, while leaving his kinsmen who had expelled him from the tribe, that he had two better and more trustworthy friends than them, namely — his ‘white sharpened’ (i. e. sword) and ‘yellowish curved’ (i. e. bow). Characteristically, in this passage the word ‘sword’ is substituted by its synonym-epithet; and it is even said that there were about a thousand of such synonyms to denote sword in the pre-Islamic Arabic (obviously, an exageration). King Ibn Sa‘ud expressed the same attitude as al-Shanfara when talked about one of his swords, al-Ajrab, ‘the Rusty’ one: “In the day when companions desert me there is ever Al Ajrab I press to my heart, a trustier friend than they.”<sup>19</sup>

The same is true as regards Sudan, where some swords had strong tribal affiliation and passed from one generation of tribal chiefs to another. W. T. Clark, who had a vast experience of working in the British colonial administration in East Sudan, in 1938, published an ethnographic survey of the Northern Beja (the Amara and the Bisharin) in the Atbai region. He mentioned there a famous sword named *Bashamish*, which belonged to Sheikh Ahmed Kerar El Fekak of the Bisharin/Ibrahimab, and another famous sword named *Umm Murhaka* belonging to the sheikhly Hamdab section of the Bisharin. It was a precious possession of the clan and had some miraculous qualities: “This is reputed to have fallen from the roof of a house onto a slave woman who was grinding corn. Not only did it cleave the unfortunate woman apart but it split the grinding stone in two!” [Clark, 1938: 18]. In 1720 in an epic sword battle the Shukriyya champion Abu Ali defeated Sigud, the hero of their rival tribe of the Batahin, and captured his famous sword, *al-Nena*<sup>20</sup>.

In the West the sword — as well as other types of arms and armour — was quite often ‘blessed’ (e. g., after the mass preceded the ceremony of dubbing), or even ‘spelled’, as it can be seen from the knightly literature, especially in the king Arthur cycle. The latter

<sup>19</sup> An account about Ibn Sa‘ud’s swords given by Geraid de Gaury in 1935 is cited in [Elgood, 1994: 19].

<sup>20</sup> [Al-Hardallo, 1975:132 – 135], cited after [Hunley, 1984: 39].

tradition was also characteristic for Muslim warriors: it was recorded, for instance, by the Englishmen in India, that “Mahomedans are also in the habit of having their arms blessed’ [Egerton, 1896: 54]; though, perhaps, the word ‘spelled’ would be more appropriate. Inscribing weaponry was a kind of magical ritual, which had to be performed in a state of ritual purity. Such recommendations have been given in a Persian work *Khawāṣṣ-i āyāt wa manāfi’-i suwar-i nabawiyya* (‘Special qualities of Quran *ayats* and the benefits of Prophetic *suras*’), copied in 1234/1818 – 1819 [Christensen, 1920: 45 (Fol. 30a of the MS)], in the section dedicated to *Surat Āl ‘Imrān* (The Family of ‘Imran) (3:107 – 108):

*Ayats* 107 – 108. <.....>

These verses should be inscribed, on Sunday at the sixth hour, on a sword or on the point of a javelin or on a helmet worn on the head, or on a shield or other weapon of war — but the one who makes the inscription must be in a state of purity and fasting [with an empty stomach] — and whoever carries this weapon will gain victory over the enemy and put him to flight and will be safe from his wiles [Christensen, 1920: 45].

Seemingly, the very end of the day of Sunday, between 5 and 6 PM, was meant, as in the Muslim tradition the day ends with the sunset, which in the Middle East mainly occurs sometime after 6 PM (e. g., in Baghdad the sunset time varies, depending on the part of the year, from 5.30 to 7.15 PM). The first day of the week, perhaps as a starting point for any endeavour, was expected to be the most appropriate time to add Qur’anic inscriptions for providing strongest offensive or protecting power to the treated weapon. An important implication of this approach is warrior’s relying on the divine help provided by the Qur’anic text, rather than on weaponry itself.

The above advise on magic practices shows that sword, though being the first and foremost weapon, was by no means the only type of arms that required sacral ‘enhancement’. Spear/ javelin heads were also mentioned. Personally, I have not come across spearheads with Qur’anic inscriptions, though; only spear-like endings of Muslim banners. However, other types of equipment with inscriptions widely survived and are well attested in many collections. Thus, inscriptions on daggers (e. g., [Alexander, 1992: No. 83, 85, 90]) and axes are well known. Axe became particularly prominent in Ottoman Empire and in Safavid Iran, where it became a symbolic tool and weapon of the Sufis/ Darwishes (see, e.g., a highly decorated axes with Qur’anic

*ayats* from the Khalili collection [Alexander, 1992: No. 58, 94] and those published by Melikian-Chirvani [Melikian-Chirvani, 1979a: Pl. 115 – 16]; [Melikian-Chirvani, 1979b: Pl. 126 – 129]).<sup>21</sup>

The defensive armour followed the same pattern as the sword, and the sacral power of God’s names and words, of various types of saints, and in the case of Christian Europe, of Virgin Marie, provided additional defence, not less important than the real one. There is a number of extant Medieval evidences of such way of appealing to God for protection in the battle. Thus, for example, a German chain-mail from Westphalia (c. 1400 AD), has three brass rings woven into it, which contain (1) maker’s name (‘bertolt parte’ [Berthold vor der porten]), (2) his native town’s name (‘to isrenloen’ [Iserlohn in Westphalia]), and (3) series of marks representing the letter M and monogram AM, likely to indicate Maria or Ave Maria [Blackmore, 1965: 9].

The same approach to self-protection can be found on a 16th C. Turkish chain-mail shirt from the Hungarian National Museum (cat. 68.9049), though protective duties of Saints in the case of Muslim warfare, as it has been mentioned, were carried out by God’s sacred names and Qur’anic *ayats*. The chain-mail consists of alternatively hammer-welded and rivetted rings, the latter covered with an Arabic inscription “With the help of God” [Williams, 1997: 378]. A unique 15th C. mail shirt kept in the Museum of Islamic Art in Doha has its rings stamped with the names of Allah, the Prophet Muhammad, Fatimah, Ali, Hassan and Husayn (the latter are known collectively as *Ahl al-Kisā*’ (Ar. ‘the People of the Cloak’), or *Panj tan* (Pers. ‘The Five’)), which are considered to be talismanic in nature [Museum of Islamic Art, Doha, Qatar, acc. no. AA.45.1998<sup>22</sup>]. This approach is based on the famous *hadith* of the *kisa*’, which describes how Muhammad gathered his *ahl al-bayt* (Ar. ‘the people of the house’), i. e. Fatima, Ali, and their two sons Hasan and Husayn, under his cloak and prayed God to “remove defilement from them and purify

<sup>21</sup> For more details on Darwish dimension of the battle-axe see: in Turkey [Melikian-Chirvani, 1979a]; in Iran [Melikian-Chirvani, 1979b] and [Pradines, Khorasani, 2018].

<sup>22</sup> Published on the website of the Museum of Islamic Art in Doha. Unfortunately, no close photo of a ring is provided, only a general picture of the mail shirt. According to the publishers, it belongs to Aq Qoyunlu period. Though associated with Safavid Iran, “this particular example is thought to be dated earlier and might have been made for a Shiite warrior in either Iran or Egypt. Chain mail continued to be worn within a ceremonial context even after it ceased to be used on the battlefield.” [Dr. Tara Desjardins. URL: <https://artsandculture.google.com/asset/chain-mail-shirt/wAGQT5h8wyO2ow> (accessed: 01.06.2024)].

them completely”. Hence, the purifying and redemptive power of these Five names, was particularly important for a warrior.

Another chain-mail shirt from India, 18th C., sold at Sotheby’s in 2011, has an Arabic inscription based on the first part of *ayat* 58 from *Surat al-Furqān: tawakkaltu ‘ala-l-hayy alladhi la yamūt* (“I put my trust on the Ever-Living, Who never dies”) (25:58).<sup>23</sup> Thus, the protective power of Qur’an had been used in this case to safeguard the owner of the mail.

Among other military objects, ‘enhancing’ of shields was of particular importance. For example, a Persian shield from a former collection of Arsenal in Tzarskoe-Selo, made of rhinoceros hide, was decorated with a border of gilt flowers and inscriptions in Arabic *naskh* repeated four times in the bosses on the face [Asselineau, 1835 – 53: 231]. The latter inscription consisted of two last *ayats* (51 and 52) from *Surat al-Qalam* (LXVIII), which are usually used as a charm against the evil eye, as Muhammad is said to have struck blind a magician with these words at the inspiration of the Archangel Gabriel [Egerton, 1896: 54, note 1]. Similarly, knightly shields quite often had an image of cross on them; e. g., a kite-shaped shield of the knight on the famous seal of the Guild of St. George in Ferrara from the British Museum (c. 1290), or on a slightly later seal of the College of St George in Windsor (mid-14th C.)<sup>24</sup>. Knights’ garments, like those of the Templars<sup>25</sup>, may also bear a sign of cross, with a function of protecting its wearer, as did the Qur’anic quotations on later ‘talismanic’ shirts in the Muslim world [Alexander, 1992: cat. 33 – 34].

The helmets had also to be protected by the sacral power of God and his words, or of the saints. Thus, Grand Prince of Kiev Iziaslav II Mstislavich, baptized as Panteleimon, is said to have had an image of his Saint on his helmet. This miraculously saved his life in 1151<sup>26</sup> in the pitched battle against Yuri Dolgorukiy (Yuri ‘the Long Arm’) at

<sup>23</sup> Sotheby’s, Lot 291. URL: <https://www.sothebys.com/en/auctions/ecatalogue/2011/arts-of-the-islamic-world/lot.291.html?locale=en> (accessed: 01.06.2024).

<sup>24</sup> See the image: [https://www.stgeorges-windsor.org/image\\_of\\_the\\_month/first-college-seal](https://www.stgeorges-windsor.org/image_of_the_month/first-college-seal).

<sup>25</sup> Besides that, their military outfit could also have included cross-stamped sword hilts; cf. a sword attributed to a Templar, from the River Thames opposite Temple Church (a ‘War sword’, c. 1300), with a small cross inlaid in copper in the centre of the ‘wheel’ pommel ([Oakeshott, 1954]; [E. Oakeshott, 1960: 208 – 209; pl. 7c]).

<sup>26</sup> <https://azbyka.ru/days/sv-panteleimon-celitel>; <https://days.pravoslavie.ru/Life/life4313.htm> (accessed: 01.06.2024).



the Perepetov field near the River of Rut. He was heavily wounded in a hand and thigh and fell out of the horse, so his companions believed that he was killed. However, he survived and was eventually found alive among the bodies of the slain in the battle.

One of the best among the preserved examples is a helmet of Russian prince Yaroslav Vsevolodovich (ca. 1206 – 7), with a large silver-gilt plaque riveted above the nasal. It was embossed with the figure of Archangel Michael, skirted by an engraved inscription in Cyrillic “Archistrategos Michael, lend aid to your slave Fiodor”. In addition, the top is decorated with silver medallions representing God the Almighty and Sts. Basil, George, and Theodore [Miller Yu. (Ed.), 1982: Pl. 1]. An abundance of sacred elements perfectly corresponded to the importance of the owner of the helmet. Obviously, all that is also a perfect decoration (also corresponding to the highest social level of the owner), but as it was typical for the Medieval society, most of elements of the system were polyfunctional; in this case a luxury decoration simultaneously provided the owner of the helmet with a particularly strong sacral protection. Not only the technical quality of the helmet itself was highest (it was wrought from a single piece of iron, a rare case for this period), but also the heavenly defence was up to the level.

In the Middle East, e. g., a 16th century Turkish helmet, from the Museum of the Order of St John (Clerkenwell, London, Inv. No. 3052 [Williams, 1997: 378, 382; pl. 7]), was likewise decorated with a series of medallions, though the latter, instead of Christian saints, contained inscriptions of the above-mentioned *Ayat al-Kursi*. A Persian helmet from a suite of armour from Haidarabad, made of steel richly damascened with gold, had a sliding nose-guard inscribed with the above-mentioned *ayat* from *Surat al-Şaff* (61:13): “Assistance from Allah and approaching victory” [Egerton, 1896: 125, No. 587T; Pl. XII, 587T]. Cf. a similar nose guard of the helmet belonged to Tippoo (Tipu) Sultan, commonly known as the ‘Tiger of Mysore’<sup>27</sup>. His suit of armour was taken as a booty at the siege of Seringapatam in 1799 [Egerton, 1896: 124, No. 590; Pl. XII, 590], after the owner of the helmet had been killed in action, evidently, because he — unlike his medieval Russian counterpart Prince Iziaslav — failed to put on

<sup>27</sup> Reportedly, he refused to leave his capital of Seringapatam when the British entered the city as a result of treachery, saying: “Better to live one day as a tiger than a thousand years as a sheep” [The Oxford Dictionary of Proverbs (5 ed.): <https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/acref/9780199539536.001.0001/acref-9780199539536-e-156> (accessed: 01.06.2024)].

his divinely protection (likely because of the heat of the day and conditions of the battle in which he personally commanded the defenders of the city). Captain Benjamin Sydenham's description of his dead body mentioned that "Tippoo was wounded a little above the right ear, and the ball lodged in the left cheek, he had also three wounds in the body <...> He was dressed in a fine white linen jacket, chintz drawers, a crimson cloth round his waist with a red silk belt and pouch across his body and head, he had lost his turban and there were *no weapons of defence about him*" [cursive is mine. — A.M.].<sup>28</sup>

\*\*\*

A particular attention paid to the sacral aspect of weaponry can also be seen from the way of alteration of the captured Christian swords by the Muslims. The 'improvements' made to a late 14th — early 15th Italian sword, from the booty captured by Sultan Barsbey after his successful attack on John III King of Cyprus in 1424, and deposited in the arsenal of Alexandria, are quite characteristic. In addition to an already existed stamp with the Gothic letter M and a cross conjoint — which obviously quite satisfied its previous owner — the following inscription was engraved at the ricasso:

Unalienable bequeathed by al-Malik al-Ashraf Barsbey, — *may his victory be glorious!* — in the magazines of the victorious arms in the frontier city of Sikandariya (Alexandria), the well guarded, from what came into his ownership, in the month of al-Muharram, of the year 836 [Treasures from the Tower of London, 1983: 44, No. 13].

---

<sup>28</sup> This has been described in Sydenham's longish detailed letter (24 pages, 28 lines to the page) to George Macartney, 1st Earl Macartney, written at Seringapatam on the 25th May 1799. The letter was recently "sold for £86,400" at Bonhams on 7 Oct 2010, Lot 369". Fortunately, the sellers published the scan of the letter on their website. The quoted passage is located on page 10 (verso) [<https://www.bonhams.com/auction/17854/lot/369/an-important-and-previously-unrecorded-contemporary-eye-witness-account-of-the-siege-of-seringapatam-and-the-death-of-tipu-sultan-written-by-captain-benjamin-sydenham-1777-1828-to-george-macartney-1st-earl-macartney-kb-1737-1806-written-at-seringapatam-on-the-25th-may-1799>] (accessed: 01.06.2024)]. A year after the fall of Seringapatam, 1800, a scene depicting Sultan's body found by the British after the battle had been painted by the famous English artist William Reynolds, which roughly corresponds to the Sydenham's description: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/db/Finding\\_the\\_body\\_of\\_Tippoo\\_Sultan\\_-\\_Samuel\\_William\\_Reynolds%2C\\_1800\\_-\\_BL\\_P428.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/db/Finding_the_body_of_Tippoo_Sultan_-_Samuel_William_Reynolds%2C_1800_-_BL_P428.jpg) (accessed: 01.06.2024).

This may look simply as a ‘signature’ of the new owner, however, note an imperative which was not merely a polite form of addressing the great Mamluk Sultan, but also a *real* in its sacredness action designed to secure the victory for the Sultan in the future.

One may argue that such standard formulas were no more than traditional figures of speech, but a general medieval attitude towards the *sacral* denies such an assumption. Obviously, we cannot find a direct craftsman testimony about the reasons behind engraving these inscriptions, however, we still have some evidences supporting a general idea about mentality of the medieval armourers and their customers. A good example is strong criticism of such believes by the contemporaries. Thus, Nizami in his *Khusrau wa Shirin* warns the warrior against overconfidence in the rabbit engraved on his dagger (the rabbit was believed to be both a bearer of the good luck (traditional Persian *farn*) and victory in the battle and a protector from the evil and wicked magic [Daneshvari, 1986: 11 – 28], i. e. it ideally suited to the military purposes — by combining protective and ‘victory-giving’ functions):

“Do not be deceived by this golden coloured rabbit, that is drawn on the dagger by the armourer.

For when lions battle with such a dagger, they will shed the blood of any rabbit” [Daneshvari, 1986: 18].

However, the poet does not deny the above-mentioned protective role of the rabbit (i. e., he shared these views also), but just criticizes *overconfidence* in it, pointing out that a picture of rabbit on somebody’s arms is not a *sufficient* condition to be victorious. From these verses we can also assume that such golden engravings were typical for the Muslim blades of the 11th C. In the case of the European weaponry, however, numerous animal engravings, as the above mentioned marks on the blades, seem to have been used mostly like maker’s stamps, or as heraldic symbols, not as protection means (though their origin in many cases, should have had some magical meaning)<sup>29</sup>.

In Arabia and neighbouring regions the protective function was also attributed to another animal, scorpion (Ar. ‘*aqrab*), often

<sup>29</sup> An assumption of Oakeshott that flying birds (typical animals presented on European arms) inlaid in 12 – 13th CC. blades were meant to represent the souls to be ‘liberated’ by the sword [Oakeshott, 1960: 222], seems to be a kind of modernization. It is quite improbable that such a sacrilegious idea may occur to a medieval craftsman, as the position of ‘liberator’ of souls was assured for the Highest authority only, not for a piece of weaponry or its master.

engraved on the lockets of Persian *shamshirs* or Indian *talwars* (Fig. 4); e. g., a sword given by Ibn Sa‘ud to Lord Athlone in 1928 [Elgood, 1994: Pl. 2.18], or sword of Faisal al-Duwish, given to the British authorities in Kuwait in 1930 [Elgood, 1994: Pl. 2.19]; cf. Elgood, pl.2.6. Its main duty was to ward off the ‘evil eye’ [Elgood, 1994: 14 – 15]. However, a literal understanding of such images in terms of the “symbolism of sword blade like a scorpion sting” [Elgood, 1994: 14], though plausible, is not quite sufficient explanation. One can easily compare a sword blade with a scorpion sting, but such a comparison has limited practical value. For the owners

of these weapons it was not abstract ‘symbolism’ which mattered, but the very real assistance on the battlefield. Placing the ‘scorpion’ on the *sheath*, however, hardly indicates an attempt to enhance the ‘stinging’ quality of the *blade*, otherwise it would be engraved on the latter.

This said, one can address a *specific* reason of wide use of the scorpion motive on the lockets. Some ‘reasonable’ — in terms of the traditional system of popular beliefs — explanation could be proposed. Likely, the aim of placing the scorpion on the arms was *repelling the evil* in the time of peace and in the course of battle alike, but most probable, it was not meant that much defending of the *owner* of the weapon, but primarily the sword itself. A scorpion depicted on the scabbard was expected to prevent the blade from being spoiled by some external wicked power. It is well known that the Bedouins were quite anxious about their sword being not damaged — not physically but by external negative influence, as the blade ‘damaged’ by an evil eye would betray its owner in the battle and jeopardize his life. A typical example of this attitude was given by Doughty:



Fig. 4. An early 19th C. talwar with silver *koftgari* decoration, incl. an ‘aqrab (scorpion) motive on the locket<sup>30</sup>

<sup>30</sup> [https://de.m.wikipedia.org/wiki/Datei:The\\_Damascus\\_Blade.JPG](https://de.m.wikipedia.org/wiki/Datei:The_Damascus_Blade.JPG).

Mishwat among the rest brought me his sword. As I turned it in my hand he fixed his eyes strangely, but when I felt with a finger down the edge of his blade, ‘Khalil! not so (he cries), it is not well! why handle el-fumm es-seyf, the mouth of my sword?’ He feared I might weaken the steel with which another day he must meet his foemen in the field [Doughty, 1888: I, 457].

In this case the Bedouin was afraid that handling the blade by the foreigner and infidel (or perhaps, even by anyone else except the owner) would spoil the blade. Moreover, we should not forget that an evil eye may produce the same effect on the weapon. Thus, obviously, not only the owner, but the *arms* themselves must be *protected* against such a negative influence. Consequently, different ways to repel this threat had to be elaborated, scorpion or rabbit being one of the ways to achieve this goal.

Another typical element of the decoration of Arabian swords was a golden ‘coin’. E. g., a silver sword given to King George V by Sultan of Shihr and Mukalla in 1911 had a hilt encrusted to the pommel with two Venetian gold coins, now missed (Victoria & Albert Museum [Elgood, 1994: Pl. 2.11]). The same tradition is characteristic for the Yemeni daggers, *jambiya*, which every adult male in Yemen has to possess even now; though the golden coin has been replaced in modern Yemeni *jambiyas*, which are still a necessary part of man’s costume, by a copper imitation, or a button of a yellowish metal. Though it is also a nice decoration, its major objective was similar to the above mentioned scorpion and rabbit images, i. e. evil-repelling.

This function is a continuation of an older tradition of perceiving a ‘mirror’ — a shining golden coin being its replacement [Elgood, 1994: 15] — as an object which reflects light and consequently, the same way, rejects any evil. Such ‘mirrors’ were widely used in the Middle Ages on the armour, especially of the Mongol and Timurid period (see e. g., 1330s miniatures from Shiraz and those from Tabriz albums, c. 1370). Russian medieval plate armour was even named ‘zertsalo’, i. e. the ‘mirror’. The same meaning has a name for the Persian four-piece chest armour — *chahār-ā’īneh* (lit. ‘the four mirrors’) [Gorelik, 1979: 38]. Small brass ‘buttons’, similar to those on *jambiya* and sabre hilts, were also used on mail shirts, sometimes with Qur’anic verses inscribed on them [Elgood, 1994: 15]. These evil-repelling ‘mirrors’ and Qur’anic quotation considerably enhanced the protective power of such an armour, as did similar inscriptions on the above mentioned helmets and shields. Thus, not surprisingly, the quality of armour plates (*chahār-ā’īneh* is the most sophisticated

type of Persian body armour) and their engravings, as being of equal importance, corresponded each other.

For a pre-modern warrior placing some magic images on his arms was just a practical military routine, similar to such more pragmatic actions, as sharpening sword or tightening mail-coat. They were merely two sides of a coin, not separate things. So quite often what we may perceive as an artistic decoration or poetic symbol was, in fact, a part of purely military arsenal, which included crosses, names of God, quotations from Qur'an, and the like.

It is worth noting, that these 'pious inscriptions' were not necessarily indication of some particular 'piety' of their owners. A typical misconception — "In the medieval Islamic world, the body armour was often covered with Qur'anic inscriptions that reflected the piety of the warriors engaged in the jihad" [Alexander, 1992: 20] — is based on the assumption that these inscriptions were made out of piety and religious zest. Of course, the absolute majority of medieval warriors were genuine believers, but usually not particularly pious; some of them engaged in *jihad* (or Crusades) indeed, however, such inscribed armours were as often used by the warriors who had never seen any 'unbeliever' foe but fought against their coreligionists only. In fact, inscriptions and amulets were merely a part of military precautions, as wearing armour itself, and their use had nothing to do with piety par excellence, indicating nothing but a desire to be successful — and survive — in the battle. As Efim Rezvan put it: "For the medieval warrior, sacred depictions and texts served as talismans which gave his weapons special striking or defensive power. It was as though he wore two suits of armour: one was 'earthly', the other was linked with higher forces and provided miraculous defence against the enemy's arrows, sword, or lance" [Rezvan, 1998: 31 – 32].

In some cases, protective power of such sacral inscriptions was considered even more important than the armour itself (cf. Nizami's warning against overconfidence in these protective signs), as we can see from the use of famous 'Qur'anic' (or 'talismanic') shirts covered with the text of Qur'an, magic squares (*biduh*) and numbers [Alexander, 1992: cat. 33 – 34], which became popular in the 15th and 16th centuries. Usually, these shirts padded a real armour, but could be used separately, on their own as the sacral power of Qur'anic verses gave enough protection on its own (especially in the later period, when the major threat became bullets from which chain-mail ceased to be a sufficient protection). A letter written in the 1530s by Hürrem Sultan (Roxelana) to her husband, Sultan Süleyman the Magnificent,

clearly shows the main purpose for which these shirts were made. Sending such a shirt inscribed by a holy man, she begged Suleyman to wear it while on campaign, for “it had sacred names woven in it and *would turn aside bullets*” [cursive is mine. — A. M.] ([Rogers & Ward, 1988: 175] cited in [Alexander, 1992: 21]). “By wearing such a shirt an individual symbolically clothed himself in the ‘raiment of righteousness’ (*Surat al-A‘rāf* (vii), verse 26); but he also may have thought he could draw to himself the power inherent in the Qur’an and in Arabic letters and numbers” [Alexander, 1992: 21 – 22].

This characteristic attitude can be seen even clearly from using sword- and bullet-proof ‘spelled turbans’, where real protection was virtually inexistent, so only a sacral defence worked in this case. In a modern, late 20th C. context, a typical incident related to such a turban happened with a Zikri Beluji from Makran, a bordering region between Iran and Pakistan (this story was told to a colleague of mine by his interlocutor as a real incident, not a folkloric tale). The unlucky owner of such a turban was shot dead by a gun bullet right into his forehead. But the most interesting in the story is interpretation of the incident as a ‘clear proof’ of high sacral power of the turban: the bullet did not hit the turban itself, which would stop the bullet, but ‘unprotected’ bare forehead! From this perspective, one may also suppose a protective function of the black band with *basmala* and/or *shahada* on the foreheads of the *jihadi* warriors of the ISIL and other similar armed movements, for whom it became almost a *de rigueur* part of the *mujahedeen* attire.

In general, we have to accept that our understanding and estimation of the quality of arms and armour and its military efficacy cannot be complete unless we consider the second — sacral — element of this complex unity, however strange it may look from a modern perspective.

\*\*\*

The armour, however, was a rather sophisticated and relatively rare weapon, and even such protection as the above-mentioned Qur’anic shirts could not be afforded by many. Thus, some simpler variants of self-protection had to be invented. A much less expensive way to defend oneself became different types of talismans and amulets. This tradition was typical for both West and East, in the latter it remains widespread even nowadays, especially in more traditional regions and the countryside in general. In fact, it was not something particularly specific for the warfare, being a part of the everyday life

of medieval (and modern Oriental) society.<sup>31</sup> The war, however, as the most dangerous and, in a way, most important activity, naturally required more attention as regards the personal sacral protection.

There were several types of amulets used for this purpose. First, a talismanic function, especially in the East, was performed by different semi-precious stones, such as turquoise and amber. The latter was exceptionally popular in Yemen, where huge amber necklaces and other objects were in use till recently. The former was very important in Turkey, Iran, Iraq and Egypt, among Muslims and Christians alike, and — despite of being, alongside with Iran, one of the major sources of turquoise in the Middle East — to a lesser degree in Arabia, with a notable exception of Banu Ha'il who were heavily influenced by imported Persian arms.

As it was supposed by Elgood, one of the possible reasons of a particularly wide use of turquoise for decorating weapons and armour (it is frequently found on highly parade weapons, alongside with gold and precious stones) is the fact that a Persian word *firuz* means victorious and successful [Elgood, 1994: 18]. Perhaps, this reason was secondary, such interpretation being, in fact, a kind of folk etymology. More important should be a very old — much older than Persian and, probably even Indo-European languages — belief in strong protective power of this stone, which can be seen from a wide use of it in the Ancient Near East, particularly in Egypt.

More specific *religious* talismanic articles were represented by different sorts of sacred objects in the West (particles of Holy cross, relics of the saints, etc.), while in the Muslim world this function was almost exclusively reserved for the *Word*, primarily the divine word of the Qur'an, though occasionally some purely magic letters and inscriptions could be used. In 1891 Harris described one of the body-guards of Sultan of Lahej whose "...arms were encircled above the elbow with silver chains, bearing *charms* and boxes containing *mystic writings*" (Harris, p. 164: cited in [Elgood, 1994: 26]), though it is, of course, difficult to tell what exactly those writings were.

One of the typical non-textual way of protection was above mentioned *bidūh* engraved on the blades (e.g., [Rawson, 1968: Pl. 5 – 6], [North, 1985: Pl. 30b]). It is a square enclosing four *Arabic* letters in numeric sense<sup>32</sup>, which are even numbers, as the uneven numbers

<sup>31</sup> On the magic in the Arab world see, in particular: [Christensen, 1920; Doutté, 1909].

<sup>32</sup> Each letter of Arabic alphabet — like in Greek or Hebrew — has a special numerical value.



were considered to be unlucky<sup>33</sup>: ‘b’ = 2, ‘d’ = 4, ‘w’ = 6, ‘ḥ’ = 8. Altogether they produce the above mentioned name — بوح ‘*budūh*’ or ‘*bidūh*’. The sum of the numbers from each diagonal is the same — 10, while going clock-wise the sum of two figures produces the next one: 4 + 2 = 6; 2 + 6 = 8; though in the case of 6 + 8 = 14 and 8 + 4 = 12, the tens should be ignored.

4	2
8	6

٤	٢
٨	٦

د	ب
ح	و

Another, more common — and more sophisticated type of *buduh* contains nine numerals, which could also be written either in numerical letters or in numbers. It is also called ‘magic square’, as the sum of the numbers from any row/ column/ diagonal is the same (4+9+2=15=3+5+7=8+1+6=4+5+6= etc.).

4	9	2
3	5	7
8	1	6

٤	٩	٢
٣	٥	٧
٨	١	٦

د	ط	ب
ج	٥	ز
ح	ا	و

These type of magic squares can be seen on the magnificent *kas-kara* swords of Sultan ‘Ali Dinar (Fig. 5), cf. also: [Alexander, 1992: 211 – 12, cat. 144] (Figs. 19b, 20b).



Side 1

Side 2

Fig. 5. Magic squares and roundels on Ali Dinar’s sword (Sotheby’s, Lot 317)<sup>34</sup>

4	9	2
3	5	7
8	1	6

4	4	8	4
3	6	3	2
5	3	3	1

2	7	6
9	5	1
4	3	8

<sup>33</sup> Reinaud, *Monuments Musulmans*, p. 243, 307 [Egerton, 1896: 53, n. 3].

<sup>34</sup> <https://www.sothebys.com/en/auctions/ecatalogue/2011/arts-of-the-islamic-world/lot.317.html> (accessed: 01.06.2024).

Lord Egerton gives the following, obviously a legendary, explanation of this talismanic sign: “Some people say that the word Bedouh was the name of an ancient merchant of Arabia, who, having by his piety obtained the blessing of the Deity, was always prosperous. This figure has long been considered as a talisman in the East, engraved on seals as well as on arms; it is used especially to seal letters sent long distances across land and sea” [Egerton, 1896: 53]. Cf. Elgood’s evidence: “At one time it was written on envelopes in Egypt to ensure safe delivery and good luck” [Elgood, 1994: 28]. The square itself had a certain symbolic meaning in both the ancient mythological systems and later popular beliefs, and obviously should possess some magic power. Its inherent power was multiplied by letters and numbers, which also have a magical value.

The latter was based on a symbolism of the letters, rooted in an early tradition of rendering numbers by letters, thus creating a solid background to their using for practical magic purposes.

This double value led to the development of a form of letter/ number mysticism which was linked to speculation on the nature of the universe and on the importance of letters and their numerical equivalents in its creation and its structure. After the rise of Islam, the central role played by the written word in the form of the Qur’an led Muslim mystics to develop Hebrew, Pythagorean, Gnostic and indigenous Arab ideas about letters and numbers into a specifically Islamic form of numerology. As in the other systems, the letter/ numbers were thought to have emanated from the Godhead to form the structure of the universe, and it was believed that interpretation of the letters of the Arabic alphabet, either singly or in combination, could reveal the nature of this divine structure. Various combinations of letters are numerical equivalents of the names of God; sets of magic squares were constructed so that the numbers in the squares added up to one of the names of God, making them efficacious talismans [Alexander, 1992: 21 – 22].

Though one can hardly expect such sophisticated aspects of the Muslim numerology to have been *known* to the vast majority of simple-minded ‘final users’ of such talismans, a general *feeling* of some magical (not philosophical anymore on the level of popular beliefs) depth of Arabic numbers/letters certainly existed. As a result, the magic power of numbers (though rather obscure for a ‘user’ — as it was the case with ‘cabbalistic’ signs on European weaponry: everybody knew about their magic value, but very few had some idea about their meaning), doubled by posing them into

the *biduh* square, was generally accepted. Naturally, they have been depicted, in addition to the purely textual elements, on Muslim arms and armour as well as on ‘talismatic shirts’. Moreover, it was also used in producing more simple talismanic protective devices, usually in form of inscribed pieces of paper stored in some special locket/ pendent boxes.

The magical meaning of Arabic letters — to a great degree due to their role in transmitting the Divine speech — was extremely important, even on its own. Moreover, it became even more important in the remote areas. The father from the Arab homeland, the more Arabic inscriptions lose their real meaning, and the more their above-mentioned autonomous magical connotation as sacred tokens of divine power increased — similar to sacral but unclear ‘cabba-listic’ signs in medieval European culture. The real meaning of the words, even of Qur’anic verses, gradually evaporated, and only their general magic aspect remained.

The reasons of this effect are rather obvious. First, the Arabic as a language was little known in remote areas of Afghanistan, North Caucasus, or Sub-Saharan Africa. Even *mullahs*’ knowledge of Arabic in those areas was often quite limited, some of them actually could not *read* Qur’an at all. Such a *mullah* could easily start ‘reading’ the Sacred Book opened the wrong way (i.e. having a top of the page turned down); as for the Qur’anic text, he had just learned it by heart at a Qur’anic school — according to a standard Oriental school practice of repeating phrases after the teacher to memorise them; understanding the meaning was not that essential. Another reason behind the importance of Arabic letters in these areas was survival, despite a superficial islamization, of rudiments of traditional pagan beliefs, usually focused on some sacral object. Thus, enigmatic characters perfectly fitted this pattern, in particular due to their ability of embodying the sacral meaning of the Holy Qur’an.

This is a starting point of appearing talismans based on Arabic or ‘pseudo-Arabic’ inscriptions. In the case of the Egyptians, for instance, whose popular beliefs were perfectly described by Lane two centuries ago [Lane, 1860], these talismanic inscriptions were at least genuinely *Arabic*, usually Qur’anic (e.g., containing *Ayat al-Kursi*, which fully retains its importance nowadays, continuing to be used in talismans both in Africa and Asia). However, in Pushtu or Chechen villages, or perhaps in Sahel, a local peasant or nomad was quite content with a piece of paper covered by any Arabic words — or just letters, or even ‘Arabic-script-like’ ornament only:

nobody could check anyhow (either because of knowing not Arabic, or because opening such a talismanic locket or leather bag was not in practice).

Such talismans — a ‘forgery’ from the point of view of any decent modern Muslim — nevertheless were highly estimated by the locals, and continue to be produced until now. I used to hear about such ‘talismans’ early in the 1980s from my North Caucasian fellow-students of Arabic department in St Petersburg University, who happened to see contents of such ‘sacred’ objects. It is not difficult to imagine how astonished they were to find out that it was not even *real* Arabic text or word(s), but merely a non-recognizable imitation of Arabic script, possibly a poor-quality copy of some Arabic prototype. However, it might be merely our misconception, as an Arabist would try to find some *real* Arabic words, but in talismanic craft the principles were different; thus the actual signs may deviate far from the original words and letters (see, e. g., an analysis of talismanic elements in: [Graham, 2011]).

These talismans, of course, were widely used in the local tribal warfare, and it is still possible to find such amulets pending on the necks or hidden deep in the pockets of nowadays *fidais* in Afghanistan or Caucasus, as well as in the Sahara-Sahel area.

## II. Sudanese swords: Decoration and inscriptions

The Sudanese sword makers used all the above mentioned sacral/magic ‘tools’ to enhance quality of their product and protect the future owner of the weapon, which was a pivotal point in the Sudanese warfare; though, evidently, their approach to the task had some regional specifics.

### Signs and master’s marks on the blades

The modern technical process of swords manufacturing in the main Sudanese centre of *kaskara*’s production in Kassala in East Sudan, established in the late 1930s, was thoroughly studied in the 1980s by Edwin Hunley [Hunley, 1984; Hunley, *Kaskara Crossguards*], so we have a good idea about practicalities of forging and assembling this weapon. However, physical production and maintenance of these swords until recently also involved some practices which we would consider ‘mystical’, though for the swords owners they were quite ‘practical’. Thus, “It is popularly believed that when a sword is rubbed with sheeps’ brains its edge is thereby sharpened

and the wound it inflicts will not heal easily. Goats' brains on the other hand have a contrary effect as regards the wound which is alleged to heal quickly" [Clark, 1938: 18]. Such magical practices, however, is difficult to identify while studying actual atreifacts, as one can hardly tell which brains had been used while sharpening a particular piece of weapon. However, some permanent elements intended to enhance quality of weapons can be examined.

As it was mentioned, European blades exported to Africa and the Middle East starting from the late Middle Ages, bear various signs which were master or workshop, later factory's marks. The 'customers', however, might interpret them as signs that have magic value, hence the local smiths also copied them to enhance 'quality' of their production — as well as to increase their market value as the European blades were believed to be of a high quality. Likely, in Europe itself, when this marks were introduced, at least some of them also had sacral meaning, but by the 19th century they became merely workshop/factory's marks.

In Sudan, the process of re-interpreting of such maker's marks was particularly interesting. Thus, in the second half of the 19th C. the Sudanese market seems to have been dominated by Solingen blades. In fact, it is the first period for which we have concrete data, as a number of *kaskara* swords of the time had survived, being brought to Britain at the end of 19th C., after the defeat of the Mahdist movement. For the earlier periods we have only scattered travellers' remarks without mentioning which European blades were traded in North Africa and a few drawings that contain little detail. The marks of Solingen blade makers found on *kaskaras* mainly belong to the mid – 2nd half of the 19th C. (Fig. 6). According to Rudolf Cronau, Kulls' 'Standing Cat', 'Fly' and 'Orb & Cross' emerged 'after 1847' [Cronau, 1885: 47, Tl. I No. 72 – 74]; the same is true regarding Clauberg's 'Standing Knight' [Cronau, 1885: 44, Tl. I No. 53] (in the case of the Claubergs, their workshop had existed since 1632, however, the last period of the family activity under Wilhelm Clauberg, started in 1847; besides, Cronau emphasised that 'the company still exists today' (i.e. in 1885) [Cronau, 1885: 44]).<sup>35</sup>

<sup>35</sup> Hunley gives slightly different dating, based on Bezdek's classification: Peter Kull's "Standing Cat, Orb & Cross" (1830 – 1870), Samuel Kulls' 'Fly' (1847 – 1860), 'Standing Knight' (after 1847) [Bezdek, 1998; Hunley, *Kaskara Fuller*: 8, 10]; though, Cronau mentioned that the Kulls' family still existed in Zolingen at the time of his book publication, i. e. in 1885 [Cronau, 1885: 43, 47]. In any case, these swords should be produced during approximately a quarter of a century preceding the Mahdist uprising.



Fig. 6. 19 C. Solingen blade marks (from Rudolf Cronau ‘Geschichte der Solinger Klingenindustrie’. Stuttgart, 1885: Tl. I No. 72–74, 53; Tl. II No. 194)<sup>36</sup>

Interestingly enough, sometimes the Sudanese customers interpreted blade stamps absolutely differently from sword makers’ intentions. They still do that as this is a cultural appropriation of foreign talismanic signs. The best example is a re-interpretation of the stamps on one of the most popular Solingen blades type with a short central fuller/groove, known at least since the 1930s as ‘*Dukkeri abu dubban*’ type. It has been recorded among the four major types of contemporary East Sudanese swords by the above mentioned British colonial administration officer W. T. Clark [Clark, 1938: 18]; his classification has been recently verified and further developed by Edwin Hunley in his detailed study of ‘Kaskara Fuller Styles and Names’ [Hunley, Kaskara Fuller]). These swords carried “three marks known as *dubbana*, *nugara* and ‘*asad*” [Clark, 1938: 18], hence the name of the type: *dubbān* is, obviously, a colloquial plural of the Arabic *dhubāba*, a ‘fly’, from which in turn an irregular singular ‘*dubbāna*’ eventually developed (Classical Arabic *dh* in all dialects is pronounced as *d*). Literally *abu dubbān* means ‘father of the flies’, but it is a standard grammatical construction with such kinship terms as *abu*, *ibn* (son), *umm* (mother), etc. + a noun, which is used to produce a compounded name: e. g., *abu shawārib* — lit. ‘father of moustaches’, i. e. a ‘moustached [man]’. In this case it indicated that the sword bears a sign of fly, as these blades have etched Solingen makers’ mark of fly, as well as other marks, such as standing cat and ‘orb and cross’ (Fig. 6).

However, only the fly (which became an eponym of this type of blade) was understood by the Sudanese as it was intended by the blade makers. Hunley suggested that this sign ‘signifies the biting fly that appears with the rains and is very harmful to camels. Its arrival prompts camel herding pastoralists to take their animals north out of its range’ [Hunley, Kaskara Fuller: 8 – 9]. As this fly stings hard

<sup>36</sup> URL: <https://libmma.contentdm.oclc.org/digital/collection/p16028-coll4/id/29394> (accessed: 01.06.2024).

thus causing damage to the affected animal, or human, it is indeed exactly what a sword is expected to do with the enemies. Besides, Hunley's "informant said it encourage 'jumping like a fly when fighting'," which is also plausible given the Arab style of 'fencing' disapproved by European travellers both in the 19th and 20th C. See, e.g., the description of Bedouins' 'jumping fly' fencing technic by Sir Richard Burton (1821 – 1890):

The Badawin boast greatly of sword-play; but it is apparently confined to delivering a tremendous slash, and to jumping away from the return-cut instead of parrying either with sword or shield... None of these Orientals knows the use of the point which characterises the highest school of swordsmanship [Burton, 1893: Vol. II, 107].<sup>37</sup>

Other marks were interpreted quite differently from their original meaning. Thus, 'standing cat', which speaks nothing to an Arab or African in Sudan and beyond, was understood as a standing lion (hence its name in Arabic — *asad*), a strong kingly animal which was obviously expected to enhance fighting ability of the sword's owner. The famous 'Orb & Cross' sign was interpreted in Sudan as a drum, according to Hunley called *nugara* [Hunley, Kaskara Fuller: 9], obviously being a colloquial form, with regional pronunciation (*qāf* in some North African Arabic dialects (Libya, Sudan) is pronounced as 'g'). Dozy in his *Supplément aux dictionnaires arabes* [Dozy: t. II, p. 710] mentions *nuqāra* [نُقَارَة] with a reference to Burckhardt, Nubia, 319, though Lord Egerton [Egerton, 1896: 159] gives another variant — *noggara*<sup>38</sup>. Likely, it is a Sudanese/ North African form of a more common medieval ('Classical') Arabic word *naqqāra* (نَقَّارَة) — a war kettledrum; all these forms finally are derived from the verb *naqara* ('to knock', 'to bit the drum').

Other popular signs which possessed some magic meaning were half-moons, usually with human face (Fig. 7). These 'talismanic' half-moons were either already present on imported blades, or

<sup>37</sup> It is worth mentioning that Burton was also the author of a book on sword drill (*A New System of Sword Exercise for Infantry*. London, 1876) and *The Book of the Sword*. London, 1884. For more detail see: [Matveev, 2024: 236 – 237].

<sup>38</sup> "In the collection of Major Wingate, formed of arms taken in action during the Soudan war <...> the most ancient trophy... was a kettledrum, or noggara (The Mahdi had war drums made of brass, called naba, while the ordinary drums made of wood were called noggara.— Ohrwalder), taken in action near Souakim, about two and a half feet in diameter, and covered with various raised inscriptions in Arabic, the oldest about 800 years old" [Egerton, 1896: 159].

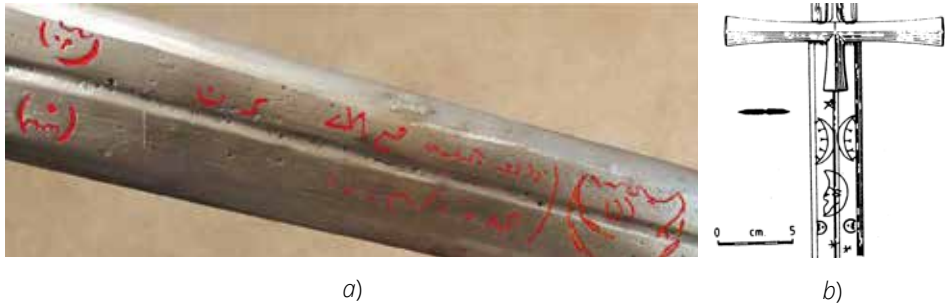


Fig. 7. Scratch engraved half-moons and stars:

(a) [Hunley, Kaskara Fuller: 3, Fig. 2];

(b) from [Reed, 1987: Pl. LV, B]

crudely copied to a locally made or imported items. This effect has already been noticed by Lord Egerton: “For instance, a German short sword (cf. No. 198 in Catalogue) has a Renaissance pattern and figures of the sun and half-moon with faces roughly introduced into them. These have evidently been copied and enlarged on another longer blade which has a broad channel down the centre, and has stars and sun and moon with grotesque human faces engraved on them, but without arabesque patterns (cf. No. 195 in Catalogue)” [Egerton, 1896: 157]. The actual origin of these half-moons seems to have been not some ‘Renaissance pattern’, but another famous mid-19th century Solingen maker’s mark (see Fig. 6, No. 194).

Stars, usually together with comets, were also embossed on the decorated hilts of the early 20th C. swords from ‘Ali Dinar’s workshop in El-Fasher (Fig. 8). A good example is the sword KH 394 of the Sudan National Museum, allegedly belonged to Funj Sultanate regent Nasir [Hunley, Kaskara in *Silver Dress*: 6; Anderson et al., 2016: 162]. However, even if the blade belonged to Nasir (1762 – 1769) indeed (no evidence of this effect has been published), it seems to be mounted early in the 20th C., likely in ‘Ali Dinar’s workshop in El Fasher. A similar hilt decoration and quillons shape can be seen on a sword from Victoria and Albert Museum with a blade decorated in gold *koftgari* (Fig. 10, Fig. 12b).

Another image with an important magic meaning was a snake. It could be either already engraved on European blades, together with other finely designed patterns as on Fig. 9a, or it can be added later in Sudan (cf. a crudely designed snake on Fig. 9b), cf. also Fig. 11c. Persian blades could also be provided with this apotropaic symbols,





Fig. 8. An early 20th C. sword from Prof Herman Bell's collection, Oxford, with stars embossed on the hilt

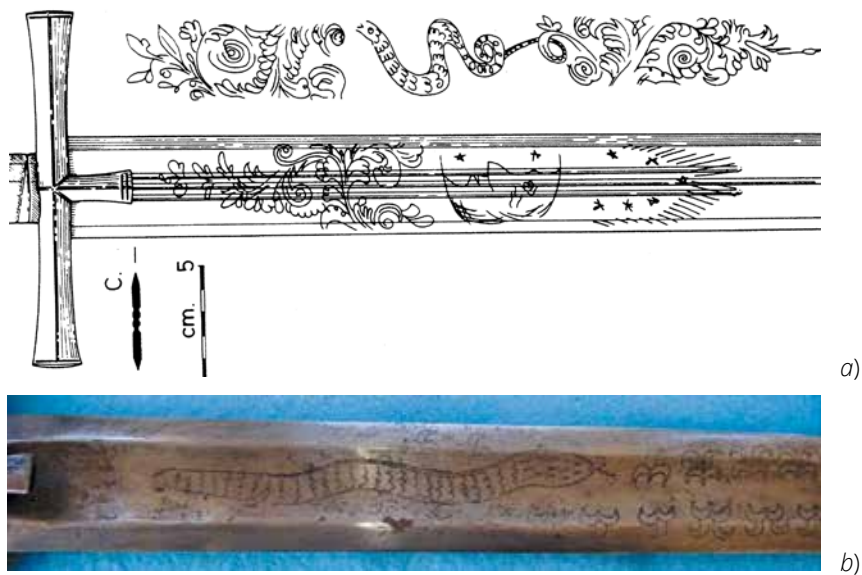


Fig. 9. (a) A snake on an imported European blade (a fragment from [Reed, 1987: Pl. LIII, C]);  
(b) locally copied/designed snake on a sword blade [Hunley, Kaskara Fuller: 3, Fig. 8]

e. g., a high quality blade of dark grey crucible steel “with a wriggling double-headed snake, the heads facing the hilt and inlaid with gold eyes and tongues” [Alexander, 2015: 180 – 81, No. 68]. It has been mounted in Sudan, and taken by the British officer James Grenfell Maxwell as booty after the defeat of the Mahdist forces at the battle of Omdurman in 1898. As mentioned by the publisher, the motif of the serpent “can be traced to the biblical story of the staff of Moses, which became a serpent when thrown onto the ground”; and the ‘replicas’ of the Prophet’s sword, *Dhu-l-faqar*, were often engraved with snakes [Alexander, 2015: 181]. The image of a snake was also popular in Persia and became almost obligatory on the ‘Revival’ Qajar swords (see Fig. 26).

### Arabic Inscriptions

If ordinary swords’ owners were sufficiently satisfied with various talismanic signs engraved on the blades, customers of higher status required more serious divine protection. To enhance quality of the sword various inscriptions were also added. Sometimes the inscriptions were enclosed in a kind of cartouche, like that on a relatively early example published by A. North (M.47 – 1953 [North, 1985: 30, Pl. 23c]) (Fig. 10). The blade of this sword is heavily damascened in gold, and has some inscriptions, including the maker’s name “Abdallah b. Ibrahim” in gold *koftgari*; it is dated by the publisher as early 17th C., which is difficult to confirm or otherwise; the hilt, though, is a later ‘alteration’, likely of the early 20th C., as its silver covering follows the stars-cum-comets pattern, seemingly introduced in ‘Ali Dinar’s workshop in Darfur.



Fig. 10. ‘Ali Dinar’s sword from Victoria & Albert museum (Acc. no. M.47-1953)<sup>39</sup>

<sup>39</sup> <https://collections.vam.ac.uk/item/O71642/sword> (accessed: 01.06.2024).

The cartouche may take a form similar to the wooden ‘Qur’anic boards’ used by the pupils in the traditional religious ‘Qur’anic schools’ — *kuttāb* [Rezvan, 2001: 337; fig. 9b]. In Sudan such schools are called *khalwa*, i. e. a cell for religious retreat, a synonym to the Sufi *zawiya* (Fig. 11b). A wooden board for writing is named *lawh* (Ar. ‘board’), in the colloquial pronunciation — *loh* (not *lohr* as overheard by Reed [Reed, 1987: 170], and repeated since then by those who study *kaskaras*, e. g. [Anderson et al., 2016: 164]).<sup>40</sup>

The contain of inscriptions, naturally, is mainly Islamic, including Qur’anic sentences, names of Allah, the Prophet and ‘Ali, as well as direct invocations to Allah to provide protection from Evil: *أعوذ بالله من الشيطان الرجيم* “I seek refuge in God from the accursed Shaytan (Satan)”. This invocation, *A‘udhu bi-llahi*, which is often used by Muslims, is mentioned in *hadith* and referred to in the Qur’an, *Surat al-Nahl*: “When you recite the Quran, seek refuge with God from Satan, the accursed” (16:98)

فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

A good example is a silver-hilted sword of ‘Ali Dinar’s workshop style inlaid with gold inscriptions recently sold at Great Western Auctions in Glasgow, on 9 December 2022<sup>41</sup>, reportedly for 100.000 GBP<sup>42</sup>. It contains two inscription — the above mentioned *A‘udhu bi-llahi* in the upper cartouche (Fig. 12b), and two Qur’anic *ayats* in the lower cartouche, from *Surat al-‘Imrān* (3: 169 – 170) (Fig. 12c):

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرَزَقُونَ  
فَرَجِحَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ  
يَحْزَنُونَ

<sup>40</sup> Such schools used to be a main element of the traditional educational system, now replaced by the governmental public schools. However, some of them managed to survive and still use the same *lawh* for training in writing, as e. g. a major ‘Qur’anic school’ in Omdurman: *خلاوي القرآن في السودان تدعم المعاهد والجامعات بالحفظة* [URL: <https://www.albayan.ae/economy/2010-10-01-1.288645> (accessed: 30.08.2022)]. I am thankful to my former colleague Angelica Kondra for attracting my attention to this important school.

<sup>41</sup> <https://www.the-saleroom.com/en-gb/auction-catalogues/great-western-auctions-ltd/catalogue-id-srgreat10147/lot-337ef2fc-0570-4197-91f1-af5600c7cb89> (accessed: 01.06.2024).

<sup>42</sup> <http://www.vikingsword.com/vb/showthread.php?t=28418> (accessed: 01.06.2024).



a)



b)



c)

Fig. 11. (a) ‘Qur’anic boards’ — *lawh*;  
(b) children studying Qur’an in a traditional *khalwa* school in Omdurman<sup>43</sup>;  
(c) cartouche with an Arabic inscription on a *kaskara* blade [Reed, 1987: Pl. LV, D]

<sup>43</sup> <https://www.albayan.ae/economy/2010-10-01-1.288645> (accessed: 30.08.2022).



Fig. 12. A sword (blade length ca 86 cm; 104 cm overall) with inlaid gold *koftgari* inscriptions *A'udhu bi-llahi* (b) and (c) *ayats* from *Surat al-'Imrān* (3: 169–170).<sup>44</sup> (Hilt — early 20th C.; blade — possibly, Mamluk)

Never think of those killed in the path of God as dead. On the contrary, they are alive with their Lord, well provided for, rejoicing of what God gave them out of his bounties and being delighted for those yet to join them. There will be no fear for them, nor will they grieve (3: 169 – 170).

Besides 'Islamic inscriptions', relevant Arab poetry lines were also engraved. It may be some verses with bellicose rhetoric, mentioning victory, enemy, strength and power (implying, of the owner) etc. Perhaps, the most common verses were *beyts* from

<sup>44</sup> <https://www.the-saleroom.com/en-gb/auction-catalogues/great-western-auctions-ltd/catalogue-id-srgreat10147/lot-337ef2fc-0570-4197-91f1-af5600c7cb89> (accessed: 01.06.2024).

the famous *Qasidat al-Burda* ('Ode of the Cloak')<sup>45</sup> in praise of Prophet Muhammad by 13th century Egyptian Sufi al-Busiri. See, e. g., the *kaskara* shown in the booklet of Anthony North "Victoria and Albert Museum Islamic Weapons" [North, 1985: 30, Fig 23a], which seems to have been from the private collection of A. North (Fig. 13). Recently it has been advertised and sold at the *Oriental Arms* auction, which made available online more details which had not been published in the North's book. The auction description mentions inter alia:

A stylized image of the "wolf of Solingen and Passau" is etched on the blade in order to increase the blade importance. Steel cross-guard, large silver filigree pommel, and embossed silver grip. Tooled leather scabbard with silver chape and two large silver rings for suspension.



Fig. 13. Late 19th C. silver mounted *kaskara*; with European blade, from A. North collection,<sup>46</sup> with beyt 135 (up) and 136 (down) of *Qasidat al-Burda* inscribed on two sides of the blade

<sup>45</sup> In fact, the title of the poem is "The Celestial Lights in Praise of the Best of Creation" (الكواكب الدرية في مدح خير البرية), however, it is commonly known simply as *qasidat* 'Al-Burda' (Cloak).

<sup>46</sup> <https://oriental-arms.com/product/important-silver-mounted-kaskara-sword-with-good-provenance> (accessed: 01.06.2024).



Side 1: *Qasidat al-Burda*, beyt 135:

وَمَنْ تَكُنْ بِرَسُولِ اللَّهِ نُصْرَتُهُ  
 إِنَّ تَلْقَاهُ الْأُسْدُ فِي آجَامِهَا [تَجِم]

*Wa man takun bi Rasūli-llāhi nuṣratuhu*  
*In talqahu-l-usdu fī ājāmihā [tajimi]*

[135] One whose help comes from the Messenger of Allah,  
 If a lion meets him in its den, [it will be overwhelmed].

Note, however, that the last word of beyt No.135 is not written on the sword, likely as the cartouche has not provided sufficient space.

Side 2: *Qasidat al-Burda*, beyt 136:

وَلَنْ تَرَى مِنْ وَلِيِّ غَيْرٍ مُنْتَصِرٍ  
 بِهِ وَلَا مِنْ عَدُوِّ غَيْرٍ مُنْتَقِمٍ بِهِ  
 (محمد)

*Wa lan tarā min waliyyin ghayra muntaṣirin*  
*Bihi wa lā min ‘aduwwin ghayra muntaqami bihi*

[136] You would never see a friend of his unaided by him,  
 Nor yet an enemy unavenged

And in the frame, after the verses, the name of Muhammad is engraved. Besides, the last words of the second line differ from the standard text of the *qasida*: بِهِ مُنْتَقِمٍ instead of مُنْقَصِمٍ (undefeated).

A similar text is present on the *kaskara* published in [Pradines, Khorasani, 2018: 262, Fig. 4], with a reference to Jonathan Barrett, a famous Arms antiquarian, but with no information on the blade provenance.

---

Ordinary swords were rather simple until recently, when they have lost their military function, retaining only a cultural and ritual meaning, hence decoration became essential. In the 19th — early 20th CC. the most common was a wooden handle wrapped around with leather strips (the most practical as regards firmness of gripping). Sir Samuel Baker in 1861, in Eastern Sudan, mentioned that the Arab tribesmen used double-edge straight swords with a plain bar cross-guard. However, he noted that sheiks had swords with silver mounted hilts, the decoration being a symbol of their authority [Hunley, *Kaskara Cross-guards*: 2]. As it is the only visible part of the sword in the everyday life [Hunley, *Kaskara in Silver Dress*: 12], the hilt decoration was the major way to show the

owner's social status. Not surprisingly, nowadays the silver-plated hilt design became particularly popular among the customers.

The extant swords of upper class members of the Sudanese society not only possessed silver-plated hilts, but were provided with sophisticated engravings and inscriptions. The best examples of such luxury highly decorated swords are those produced for 'Ali Dinar himself, either kept in his personal armoury or presented by him as precious gifts to the high local nobility or higher representatives of the British colonial administration. See, e. g., a sword presented to inspector-general of the Sudan Rudolf von Slatin in 1910<sup>47</sup>; or another 'silvered' sword gifted to Makk Jayli, the ruler of Taqali Sultanate in the Nuba Mountains of Southern Kordofan (also under British dominion at that time) [Kaptein, Spaulding, 1990: 66 (Ar.), 68 (Eng. transl.)]<sup>48</sup>.

The swords produced in his workshop established in El-Fasher, both luxury items designed for the Sultan, and simpler rank-and-file production, had a common feature distinguished them from their Mahdist time predecessors: their hilts were covered with thin silver sheets, variously adorned; besides, silver bands decorated scabbard mouth, while silver chapes protected sheath bottom. Besides the fact that 'Ali Dinar could afford silver decoration even for his warriors, there were some reasons to use silver: on the one hand, he followed the Prophet's example (see above, P. 424), on the other, it was a talismanic quality of the silver as a material. In fact, "both copper and silver are thought to bring protection from knife attack, but silver trumps copper" [Hunley, Kaskara in Silver Dress: 1].

<sup>47</sup> See: [Anderson et al., 2016: 163, note 9]. The authors mention two swords presented by Ali Dinar, including one gifted to 'Slatin Pasha'; the source of this information cannot be traced, though, since the main source referred to ([North, 1985: 30]) does not mention this fact, while a vague reference to "Lot-tissimo Auktionsportal, Auctions" is a stub, as the auction website does not contain any information on the Sudanese swords, at least as of now (<https://www.lot-tissimo.com> (accessed: 01.06.2024)). This gift has also been mentioned in [Hunley, Kaskara guards: 4]: "An interesting example that came to auction at Hermann Historica in Munich, Germany in 2009 ([https://www.hermann-historica.de/en/ali\\_dinar\\_ibn\\_zakariya\\_sultan\\_des\\_sudan\\_1865\\_-\\_1916/1/55561](https://www.hermann-historica.de/en/ali_dinar_ibn_zakariya_sultan_des_sudan_1865_-_1916/1/55561)) shows an upside-down view of the ends of brass quillons engraved with tughras on a sword given by Ali Dinar to Slatin Pasha in 1910." Unfortunately, the auction webpage has been already removed.

<sup>48</sup> The list of gifts to Makk Jayli mentions, inter alia "locally made ['baladi'] sword, silvered, with silver quillons, diamond pattern embossed grip, languet and rings of silver, a silver pommel (or, perhaps, chape?) and tanned leather scabbard". It is my tentative translation (authors' translation of sword-related terms seems to be not quite accurate given *kaskara* specifics); to have an idea how this sword may look — see the 'silver' *kaskara* of 'Ali Dinar on Fig. 13.



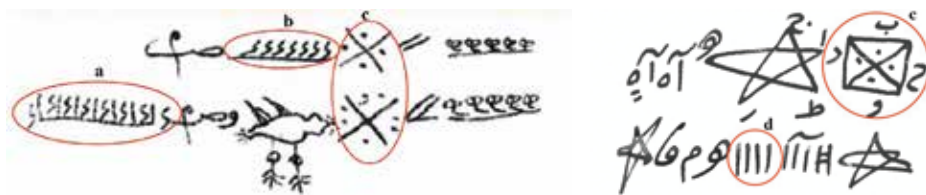


Fig. 14. Drawings from an unidentified Ottoman talisman book (Lloyd Graham's collection) [Graham, 2011: e7, Fig. 3 (c); e13, Fig. 5 (b)]

There is an important study of *kaskaras* from 'Ali Dinar's workshop by Edwin Hunley, mostly concentrated on their silver-plated hilt decorations [Hunley, *Kaskara in Silver Dress*]. Besides, some splendid royal regalia swords of Ali Dinar were studied by a team from the Museum of Khartoum, with the help of their British counterparts [Anderson et al., 2016]. They were able to identify about a dozen swords from 'Ali Dinar's armoury. Some of them are partially published, though only some parts of the swords' inscriptions are readable in these publications.

The most standard pattern decorating these silver-plated hilts is parallel lines of dotted rhombuses, or diamond/harlequin pattern according to Hunley's classification [Hunley, *Kaskara in Silver Dress*: 1 – 5]. Likely, these diamonds (or a similar dotted square standing on its top, as on Fig. 10, centre of the grip) with dots had some magic/talismanic meaning [Hunley, *Kaskara in Silver Dress*: 7 – 8]. A similar 4-dots pattern (open or boxed x/cross with dots in each quadrant) is present in talismanic books, see, e. g., an Ottoman talisman book from Graham's collection [Graham, 2011: e7, Fig. 3(c)] and a manuscript from the library of Sa'ad Dal'u, a Syrian astrologer and numerologist in Mt. Qassioun near Damascus, ca. 1900 AD [Graham, 2011: e13, Fig. 5(b)] (Fig. 14c). It is difficult to tell, though, if their actual magic meaning can be finally derived from the cipher representing the Seven Seals, or *al-Isim al-a'zam* (Greatest Name of God), as has been proposed in a revealing article by Lloyd Graham. He also pointed out that "the cross-with-four-dots... is found also in the Berber magic symbol repertoire and in the Greek magical papyri", dating back to prehistoric times [Graham, 2011: e8]. Besides, Hunley also suggested that the very shape of the *Sammaniya* quillon tips followed the same diamond pattern as the grip decoration, thus having a similar magic value [Hunley, *Kaskara in Silver Dress*: 7].

Nevertheless, besides some talismanic significance, as well as purely decorative value, the dotted diamonds pattern had also a practical function: it provided a tighter grip on otherwise quite

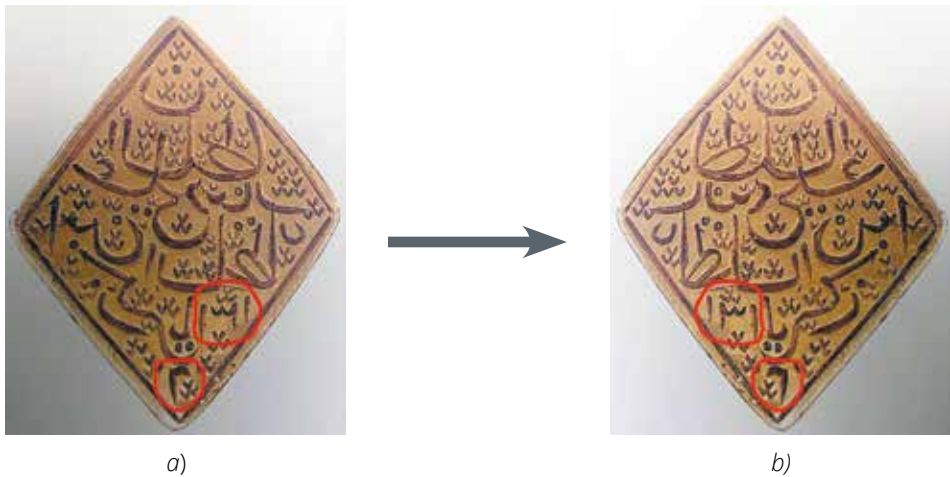


Fig. 15. Sword of ‘Ali Dinar from Khalili’s collection, a fragment:  
 (a) a facet of one of the quillons, with a mirror image of the Sultan’s name: “Sultan ‘Ali Dinar, son of Sultan Zakariya, 1316” (Acc. no. MTW 1132 [Alexander, 1992: No. 144]);  
 (b) an ‘imprint’ of the quillon’s ‘seal’ (fig. a), as it looks when stamped on paper

slippery silver surface (the same function had been provided by silver filigree which is sometimes present on such silver-plated hilts).

Possibly, the earliest survived example of ‘Ali Dinar’s regalia swords is now in the Khalili’s collection of Islamic art (acc. no. MTW 1132 [Alexander, 1992: No. 144]; see also [Ricketts, Missillier, 1988: No. 256]), as it is dated 1316<sup>49</sup> AH/1898 – 9 AD (Fig. 15) (‘Ali Dinar came to power in Darfur in 1898, after the British defeated the Mahdi movement and restored the Fur Sultanate under their dominion). David Alexander has suggested that it could be ‘Ali Dinar’s personal ceremonial weapon [Alexander, 1992: No. 144]. Its blade contains ‘magic squares’ (*buduh*) and inscriptions with prayers; unfortunately, the publisher did not provide the exact texts inscribed.

Another sword produced in the same year [Anderson et al., 2016: 166] is said to be kept now in in the Museum of Islamic Art in

<sup>49</sup> In the Khalili’s collection catalogue the Hijri date of the sword is indicated as 1312: “Sword. Sudan, AH 1312 (AD 1898 – 9)” [Alexander, 1992: No. 144]. However, the inscription on a facet of the sword’s guard (a mirror image to be used as a seal) says 1316/1898 – 9 (the lowest figure is not two ٢, but six ٦, as an imprint is the mirror image of the seal). 1312 AH corresponds to 1894-5 AD, when ‘Ali Dinar had not become a Sultan yet; i. e. 1312 should be a misprint, while the AD date, 1898 – 9, is correct.

Doha (MW 644). It should be the same sword which had been sold at Sotheby's Auctions, Arts of the Islamic World, 5 October 2011, Lot 317: "A rare silver-mounted sword of Sultan Ali Dinar, Darfur, Sudan, dated 1316 and 1320 AH/1898-9 and 1902 – 03 AD"<sup>50</sup>, with the estimated price of 25,000 – 30,000 GBP (Fig. 16). Evidently, it was the Museum of Qatar that used such an excellent opportunity to acquire a great piece of Sudanese weaponry.

Since the sword has not been published by the museum yet, one has to rely on the information provided by Sotheby's, which is reasonably detailed, though by no means exhaustive. I quote:

Silver mounted sword <...> both sides incised with roundels featuring talismanic numbers and rectangular calligraphic cartouches with a palmette point, the broad cross-guard with square-section quillons flared at the ends and incised with calligraphy on the end panel. <...>

On one side: Couplets in praise of the sword and the ruler and a prayer.

On the other side: The shahada; magic square and a magic roundel; a couplet and: "al-Sultan 'Ali Dinar ibn<sup>51</sup> al-Sultan Zakariya ibn al-Sultan Muhammad al-Fadl ibn al-Sultan 'Abd al-Rahman al-Rashid, 1316 AH/1898 – 9 AD" followed by text in praise of the ruler and his ancestors. There is also: "It was transferred from you to his (sic) son 'Abd al-Qadir".

At the end of one quillon: "al-Sultan 'Ali Dinar ibn al-Sultan Zakariya 1320 AH/1902 – 03 AD". This is similar to the one in the Nasser D. Khalili Collection<sup>52</sup>, except that it is in positive.

At the end of the other quillon, in *tughra* and in negative: 'Ali Dinar' suggested as a seal 'Ali Dinar may have used on his campaigns.<sup>53</sup>

According to the Sotheby's catalogue, the sword has been produced in 1316 AH/1898 – 9 AD, as inscribed on the blade. On the

<sup>50</sup> <https://www.sothebys.com/en/auctions/ecatalogue/2011/arts-of-the-islamic-world/lot.317.html> (accessed: 01.06.2024).

<sup>51</sup> This 'ibn' should be translated as 'son', since it is not exactly a part of the name (*nasab*, i.e. pedigree). Normally, when *nasab*, i.e. chain of 'sons', is provided, 'ibn' after the main name (*ism*, or *ism 'alam*) is written in contracted form — without *alif*, e. g., 'Ali bnu Muhammad (علي بن محمد), not 'Ali ibn Muhammad (علي ابن محمد). In this case, when pedigree of Ali Dinar is given, the full form 'ibn' is used — because the title of his ancestors (Sultan) accompanies their names.

<sup>52</sup> They refer to the above mentioned sword published by David Alexander: [Alexander, 1992: No. 144].

<sup>53</sup> <https://www.sothebys.com/en/auctions/ecatalogue/2011/arts-of-the-islamic-world/lot.317.html> (accessed: 01.06.2024).



Fig. 16. Sword of ‘Ali Dinar sold at Sotheby’s, Lot 317, 1316 AH/ 1898–9 AD, quillons are dated 1325 AH/ 1907–8 AD<sup>54</sup>:  
 (a) one side of the blade; (b) the other side of the blade; (c) quillons tips with inscriptions

other hand, the quillon gives a later date, identified by the publishers as 1320 AH (Fig. 16c). However, I see no zero (a big dot — ◦) there, but rather a five (◡). Consequently, the quillon should be dated 1325 AH/ 1907 – 8 AD. Likely, it was a date of the re-mounting of the sword, when new quillons have been added (or the old ones were remounted after the name and tughra of Ali Dinar had been inscribed on them). It is difficult to tell when this sword has been transferred to ‘Ali Dinar’s son ‘Abd al-Qadir. An inscription informing about it was engraved on the forte near quillons, along the lower languet of the guard:

First line: *intaqala minka ilā*

Second line: *ibnihi ‘Abd al-Qādir*

“Transferred from you // to his son ‘Abd al-Qadir” (it is not quite clear why “from you” but to “his son”).

<sup>54</sup> <https://www.sothebys.com/en/auctions/ecatalogue/2011/arts-of-the-islamic-world/lot.317.html> (accessed: 01.06.2024); [Hunley, Kaskara Sword in Silver Dress: Fig. 2].

Characteristically, the quillons flare out considerably (the ‘extreme-flare’, or ‘large flare’ variant of *sammaniya* type, according to Hunley’s classification [Hunley, Kaskara guards: 2, 6]). This type seems to have been developed in ‘Ali Dinar’s workshop in El Fasher early in the 20th C. and became the most popular at that time [Hunley, Kaskara guards: 6]. One of the reasons may well be the desire to accommodate Sultan’s *tughra* and full name which can be used, inter alia, to sign documents while on campaign. Most of ‘Ali Dinar’s swords, if not all of them, have a mirrored image of his *tughra* on a facet of the quillon, and his full name with the title and a date on the other (“Sultan ‘Ali Dinar, son of Sultan Zakariya, [year]”; see, e. g., [Alexander, 1992: No. 144]). Likely, they were used as two parts of a full Sultan’s seal/signature complex: name + ‘signature’ (*tughra*).

This magnificent sword has been provided with not just one, but several different magic squares and roundels to give extra protection for its important owner (see above: p. 436, Fig. 5). On the one side of the blade a standard  $3 \times 3$  *buduh* is depicted, accompanied by a properly Muslim roundel with *shahada* (some over-orthodox Muslims may argue whether magic squares are acceptable for a proper believer, but the *shahada* is definitely most appropriate; for the owner, obviously, both were important, not least the magic staff, since as many as three *buduh* are present on the blade). On the other side of the blade, a roundel containing a similar  $3 \times 3$  *buduh* numbers is accompanied by a more sophisticated  $3 \times 4$  ‘magic square’, or rather rectangle (its numerical logic and overall meaning is not clear for me, though: see Fig. 5, Side 2, and the following translation).

Another splendid sword of ‘Ali Dinar, with a gilded hilt was produced in the Sultan’s workshop in El-Fashir, in 1333 AH/1914 – 1915 AD (Fig. 17), thus being one of the last of his swords. It is similar to some other royal regalia exemplars found in the collections, including the one in the British Museum [Anderson et al., 2016: 163 – 165]. As it has been mentioned above, it had been carefully studied by the Khartoum museum team, though they failed to publish the inscriptions in Arabic, providing English translations only, sometimes very vague or not quite correct. Thus, it is often difficult or next to impossible to reconstruct the original Arabic text, as the quality of the published images is not sufficient to see details. Fortunately, this sword has been later brought to Christie’s auction (and eventually sold), hence the sellers published some good quality images



Fig. 17. A sword of Sultan ‘Ali Dinar, Al-Fashir, Sudan, 1333 AH/1914–15AD<sup>55</sup>

on their web-site.<sup>56</sup> Thus, the above two publications supplement each other, making it possible to read most of the Arabic texts.

Sir Harold MacMichael (1882 – 1969), by whom this sword was acquired, presumably as the British forces took over ‘Ali Dinar’s palace, was a British colonial administrator who joined the Sudan Political Service in the Anglo-Egyptian Condominium government in 1905 and published extensively on the Sudan... In 1916 he was the Political Officer in the Darfur Expeditionary Force and he ended his time with the Sudan Political service as Civil Secretary (1926 – 1934).<sup>57</sup>

After the Sudan he served as governor and Commander in Chief of Tanganyika (1934 – 1938) and High Commissioner and Commander in Chief for Palestine (1938 – 1944), where Zionist terrorists were kind enough to fail in their repeated attempts to assassinate him; perhaps, a good luck which he definitely possessed was acquired through this magically protected sword of ‘Ali Dinar.

<sup>55</sup> Christie’s, Lot 180, 27 Apr 2017: <https://www.christies.com/en/lot/lot-6065527> (accessed: 01.06.2024).

<sup>56</sup> Christie’s, Lot 180, 27 Apr 2017: “A Sword of Sultan ‘Ali Dinar (Kaskara), Al-Fashir, Sudan, dated AH 1333/ 1914 – 15 AD”: <https://www.christies.com/en/lot/lot-6065527> (accessed: 01.06.2024).

<sup>57</sup> *Ibid.*

Such a high profile owner as Sultan, obviously made the sword clearly marked with his name — ‘*Alī Dīnār*, which was stamped on the blade, beneath the languet near the hilt (Fig. 18a) (the publishers claimed that it is on both sides of the blade) and on the tip of the silver chape (Fig. 18b). By some obscure reason the publishers managed to misread ‘Ali Dinar’s name as ‘*Abd Al-Rashid* [Anderson et al., 2016: 166], the name of his grand grandfather, inventing a hole theory on that matter, thus making the sword a hundred years older than he is:

The tip of the silver chape is a faceted cube containing the name Abd Al-Rashid stamped in Arabic (Plate 20). This is the same name and stamp as found on both faces of the blade at the end of the fuller. It is notable that this is also the name of Ali Dinar’s great grandfather and it may be that this is an inherited blade that was reworked in el-Fasher, perhaps with a new guard and/or grip and then appropriately inscribed at the Sultan’s command [Anderson et al., 2016: 168].



a)



b)

Fig. 18. A stamp with the name of ‘Ali Dinar (a) on the sword’s blade; (b) on the scabbard chape [Anderson et al., 2016: 168, Pl. 20]

In reality, however, there is no ‘Abd al-Rashid there, only ‘Ali Dinar.

Besides the name of the owner and the date, the blade, not surprisingly, contains the whole set of engravings to provide the highest quality of divine assistance to its bearer. First, it contains two standard magic squares, *buduh*, one on each side of the blade (they are virtually identical) (Figs. 19b and 20b).

Besides magically important *buduhs*, there are two inscriptions on each side of the blade, in two lines, — one engraved, the second etched (Figs. 19 – 20), containing information about the owner and his pedigree, and various invocations expected to secure his victory in the battle, as well as the date — identified by publishers/sellers as 1333 AH/1914 – 15 AD (though it might be 1322 AH/1904 – 5 AD: the numbers are small and not clearly visible on the photo, the last figure could even be 7; I cannot tell for sure without seeing the actual object) (Fig. 20a).



Fig. 19. *Kaskara* of ‘Ali Dinar, inscriptions (side 1)<sup>58</sup>

*Blade. Side one.*

The first, engraved, inscription, in two lines:

تشغيل بمدينة الفاشر بامر امير المؤمنين  
السلطان علي دينار ابن السلطان زكريا نصر الله امين

“Made in the city of El-Fasher by the order of *Amir al-mu’minin*  
[Commander of the Faithful]

Sultan ‘Ali Dinar, son of Sultan Zakariya Nasr Allah. Amin.”

The second, etched, inscription:

يا حاتم العصر الاخير وعمره ورشيده يا مفرد الاعلام  
سوت علي الشمس المنيرة رفعة فما انت الا الشمس والشمس كوكب

“Oh, Hatim of the last age, its ‘Omar and Rashid. Oh, the unique  
banner! [or: Oh, unique (eminent) person!]

You resembles to the shining sun by highness. You are nothing but  
the sun, and the sun is a star.”

Ḥātīm al-Ṭā’i was a famous *Jahiliya* poet, who became a symbol of the traditional Arab *muruwwa*, encompassing main virtues of the tribal society — excessive courage in battle and unlimited generosity towards guests. In Sudan, his name continues to be a symbol of generosity [Anderson et al., 2016: 168], as everywhere in the Arab world. The name of ‘Umar can be selected as an example of the most able ruler among the Rightly Guided Caliphs, while Rashid may mean

<sup>58</sup> <https://www.christies.com/en/lot/lot-6065527> (accessed: 01.06.2024).



Harun al-Rashid, the most famous ‘Abbasid Caliph, which seems to be relevant given ‘Ali Dinar’s title *amir al-mu’minin* (a standard title of the caliphs). However, there seems to be a dot above ḥ (it is difficult to tell for sure based on the published photo), in which case it is not Ḥātīm, but *khātīm* — ‘seal’, i.e. “Oh, the seal of the last age”, which also makes some sense. Nevertheless, given the following two names, the name of Ḥātīm would be more relevant here; in fact, the name of the pre-Islamic poet might be simply misspelled.



Fig. 20. *Kaskara* of ‘Ali Dinar, inscriptions (side 2) [Anderson et al., 2016: 168, Pl. 17–18]

*Blade. Side two.*

The first, engraved, inscription:

يا علي بارزت شحفات العدي فسقيتهم كاس الردي والسّام  
 انت الامير المنصف الحامي المدرر هو في الوغى كعثمثم (or: عثمثم) ١٣٣٣

Oh Ali! You hit enemies’ heads (lit. hear on the head) and give them to drink caps of death and poison.

You are the just, protecting and generous *amir*, who in the battle resembles [sword] destroying strongholds (or: lion of the bush). 1333 AH/1914 – 15 AD.

The second, etched, inscription:

السّلطان علي دينار ابن السّلطان زكريا ابن السّلطان محمد  
 الفضل ابن السّلطان عبد الرحمن الرشيد ابن السّلطان احمد بكر

“Sultan Ali Dinar son of Sultan Zakariyya, son of Sultan Muhammad al-Fadl, son of Sultan Abd al-Rahman al-Rashid, son of Sultan Ahmad Bakr”.<sup>60</sup>

<sup>59</sup> The date is not clearly visible on the published photo; possibly it should be read ١٣٢٣ or ١٣٢٢, i. e. 1323/1905 or 1322/1904.

<sup>60</sup> For the real genealogical tree of the Sultans see: [Takana, 2016: 209].

### III. Sudanese swords with ‘pseudo-Arabic’ inscriptions

Besides the Sudanese swords with proper textual engravings, there is a distinct group with longish Arabic-looking inscriptions in acid-resist etching technique that cover the whole surface of the blade, but their ‘texts’ are not readable (Fig. 21 – 22). They might have had some Arabic textual prototype(s), but deviate from them heavily. For the sake of convention, they may be called ‘pseudo-Arabic’ inscriptions — to distinguish them from those containing real Arabic text/word(s). These swords, though less common than ‘ordinary’ *kaskara*, are still quite numerous. Some of these swords are locally made (Fig. 22), others have imported German blades (Fig. 21) decorated in the Sudan.

Besides swords, there is a group of daggers with similar ‘inscriptions’ (Fig. 23: cf. Figs. 21 – 22), which indicates their provenance from the same workshop or production centre; hence, they should be considered together with this type of *kaskaras*. These daggers are predominantly twin-bladed, seemingly being a Sudanese variant of the Indian *haladie* prototype used in Rajput warfare as a left-hand parrying weapon (in India it had many varieties, including a triple-bladed one).



Fig. 21. *Thuluth* style/‘Pseudo-Arabic’ *kaskara* with a Solingen blade (note two proper half-moon stamps; cf. Fig. 6, No. 194), late 19th C.<sup>61</sup>

<sup>61</sup> Recently advertised and sold at the ‘Antique swords’ online retailer: <https://www.antique-swords.com/550-sudanese-kaskara-arabic-script-blade.html> (accessed: 01.06.2024). I am thankful to Mark from the online retailer who had kindly provided me with more detailed photos of this sword. (Of a separate interest for the present Festschrift is the fact that many years ago, while



Fig. 22. A kaskara from the Buffalo Museum of Science, NY [Grady, 2007: 19, Fig. 33; 4, Fig. 5]



Fig. 23. Sudanese *haladie* with a bone handle<sup>62</sup>

Though the inscriptions look pretty Arabic, they cannot be deciphered. They are usually composed of a repeated combination of ‘words’ placed on the blade in two lines. Most of them contain a common element composed of *lam* + ‘*ayn* [though it could equally be *mim*, or dot-less *fa*’ or *qaf*] + *alif*, while other elements vary; e. g.:

Type 1  

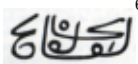
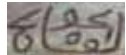


Among them, there is a variety (Type 2) which could be for the sake of convenience called ‘*al-fātih*’ type, since a word that resembles *ta-ḥa* stands between repeated *la-‘ā* elements. If we interpret *la-‘ā* as

---

visiting Leningrad/St Petersburg, Mark met his future Russian/Armenian wife in... the Hermitage; it was time when the museum was directed by the father of Mikhail Piotrovsky. It is really amazing how small and interlinked is our seemingly huge world...)


<sup>62</sup> Published by Gonzalo G., a Vikingsword web-forum member, 17.01.2008. URL: <http://www.vikingsword.com/vb/showthread.php?t=5827> (accessed: 01.06.2024).

[a]l-fā', this would read *al-fātiḥ* (though without the first *alif* of the Arabic definite article *al-*), meaning 'the Conqueror', 'the Victor':

Type 2 a)  ; b)  ; c)  ; d) .

Based on this assumption, Bivar attempted to interpret the construction as *الفتاح نجاه له* *al-fātiḥ nadjāt lahu* (Type 2, a), i. e. "the conqueror, salvation unto him" [Bivar, 1964: 22]. However, grammatically, this construction, though not impossible, looks awkward. Besides, *نجاه* (*nadjāt*) is not "salvation" in the religious sense (which would be appropriate for the Mahdi's followers indeed), but rather 'escape' from peril, e. g. by fleeing safely from the battlefield, quite unappropriated invocation/wish for a warrior. Moreover, such a combination of 'words' is present only on some blades. On others the 'word' inside *la-ā* is different, definitely not '*nadjāt lahu*' (e. g., Type 2, b, c). And finally, in the above examples (see Type 1) only *الف* [a]l-fā (if we accept Bivar's view) is present, with no 'words' inserted between them. Consequently, the proposed interpretation does not work.

On the other hand, the shorter 'words' inside/above or between *la-ā* could be interpreted as stylized or/and distorted name of Muhammad and, sometimes, also 'Ali. (Cf. a modern calligraphic

'Muhammad': ) . On an Edinburgh Museum sword (cat. no. 2715.30), the word *Allāh* can easily be recognized, and possibly, also distorted *Muhammad* and 'Ali (Fig. 24). Presumably, for the owner, the sheer number of *Muhammads*, sometimes enhanced by adding 'Alis, was expected to provide a strong magical effect on its own.

These inscriptions, most likely, were not exactly meant to represent concrete real words, neither being just an ornament. I put aside the question if the smith/craftsman was literate or simply copied some old or foreign pattern. In any case, if the customer needed a proper Arabic text, the craftsman *could* make it, as the technic involved allows to make a proper stencil for acid resist etching, which would be used in the future; obviously, finding a literate calligrapher to produce it would not be a big problem<sup>64</sup>. This implies that the

<sup>63</sup> [Bivar, 1964: 22].




<sup>64</sup> In 1989, I worked for the Soviet Academy of Sciences expedition 'Safir' which followed the road of Ibn Fadlan's embassy of 921-22. It was the time when Islamic revival was starting in the Soviet Central Asia, so there were virtually no specialists in Arabic there. In Bukhara I met a craftsman who was engaged in engraving ornaments and inscriptions on metalwork in the city



Fig. 24. Fragment of a ‘pseudo-Arabic’ inscription on a *kaskara* blade from Edinburgh Museum (№ 2715.30a)

customers did not request it — or just needed exactly the ‘texts’ which are present on such swords. Obviously, these pseudo-inscriptions should have some magical, talismanic meaning, which were sufficient/essential for the customers.

In fact, the «*la-‘ā* + a ‘word’» pattern resembles some drawings in the above-mentioned Ottoman talismanic book from the collection of Lloyd Graham [Graham, 2011: e7, Fig. 3(c); e13, Fig. 5(b)]

 (Fig. 14a), with a sign resembling highly stylized *Muhammads* incerted between *lams/alifs*, though without ‘*ā* in the middle. Another drawing in the book  (Fig. 14b) represents a line of similar stylised *Muhammads*, however without being divided by *lams*. A line of *alifs*  (Fig. 14d) is also present on some of the ‘pseudo-Arabic’ inscriptions. Despite differences, a basic talismanic idea behind all these patterns seems to be the same.

Besides the above-mentioned types, there is also a sub-group of *kaskaras* and *haladies*, similar to the first group, but without repeated

---


market. Those days, there was a growing demand in metalwork inscribed with Islamic invocations, but no Internet to download proper Arabic texts/patterns (obviously, he did not know Arabic, though memorized daily prayers). So, he asked me to write several calligraphic Arabic Islamic/Qur’anic phrases on paper. When I did it, he was absolutely happy, as now he would use a pattern without language mistakes. Judging from his standard production, the patterns he used/copied before were a distortion of the pre-Soviet prototypes. That resulted from numerous attempts at their copying spanning two-three generations of craftsmen. Therefore, initial proper Arabic/Islamic inscriptions from the famous 19th — early 20th century Central Asian metalwork, degenerated into a kind of ‘pseudo-Arabic’ staff, not always possible to decipher.



Fig. 25. A *haladie* with a handle restored/adorned with wire, published at Sword Buyers Gide (SBG) site, being announced as “Antique Sudanese Haladie: A Relic of the Mahdist War 19th century Sudan”<sup>65</sup>

*la-‘ā* motif, and with more sophisticated twisted ‘letters’ and ‘words’, which are not uniform, but vary, e. g.:<sup>65</sup>



Besides, these ‘inscriptions’ are usually divided by a standard ornament-separator (Fig. 25): . Here, a prototype of the ‘inscriptions’ is even more difficult to identify, but their general talismanic meaning raises no doubts.

Besides being unreadable, there is another peculiarity of these ‘texts’: they cover all the surface of the swords, with almost no free space left. This is an unusual feature, as normally Arabic inscriptions on the Middle Eastern swords cover only a fraction of the blade, usually an upper part of it. So, the question arises where this peculiar tradition came from? Though there are some Middle Eastern luxury blades fully covered with quotations from the Qur’an, however, the most immediate analogy seems to be the 19th C. ‘revival’ swords of Qajar Persia. They had similar broad straight (seldom curved) blades fully covered with acid resist etched inscriptions, not easy to read, and likely not quite clear for many of the ‘users’, sometimes even being merely imitations of Arabic script, though of undoubtedly genuine Islamic character (Fig. 26).

These blades were often thin and flexible, primarily designed for ceremonial purposes, such as Shi‘i *Ashura* processions and *Ta’zieh*

<sup>65</sup> Forum announcement: [https://drive.google.com/drive/folders/1657KrBVwMBRann-7MbxIOQzNQxBJb\\_B4](https://drive.google.com/drive/folders/1657KrBVwMBRann-7MbxIOQzNQxBJb_B4).





Fig. 26. Qajar sword with acid-resist etched inscriptions. Note a repeated *la-ā* element<sup>66</sup>

mysteries (the actors performed the battle of Kerbela where Husain was killed, thus needed ‘authentic’ swords of the Early Islam) and Soufi gatherings; though some of them may also be used as weapons [Khorasani, 2006: 206]. They resemble in this respect *tabarzin* axes carried as a symbolic weapon by Persian dervishes, sometimes highly decorated. These ‘revival’ swords were also sold to the foreigners/tourists as ‘traditional’ Persian weapons. Later, in the 20th C., this type degenerated into purely souvenir production cut out of a thin metal sheet, with blunt, not sharpened edges, resembling in this respect Sudanese ‘touristic’ swords (obviously sold as ‘genuine’ and even ‘ancient’, hence nonsensical 18th century ‘dates’ (see below)).

A presence of Persian and North Indian sabres and axes in the late 19th C. Khartoum is well attested; the Persian weapons were famous in Arabia and East Africa and influenced local tastes. As it has been noted by Lord Egerton in relations to the arms found at Khartoum, “The battleaxes and maces, inlaid with patterns in silver wire, are a *rude imitation of Persian work* (cursive is mine. — AM)” [Egerton, 1896: 157]. Association with Soufi orders in Persia should be of particular relevance for the Sudani society permeated with Soufi brotherhoods, as well as in relation to the heightened religious zeal of the Mahdist period.

Such swords decoration, as presented on Fig. 26, may have been the source of inspiration for the Sudanese armoures of Khartoum/

<sup>66</sup> The sword had been advertised and sold by “Pak Antiques” antiquity retailer based in Islamabad and London, as an “18 – 19 C. straight sword”. URL: <https://pakistanantiques.com/all-products/17th-18th-century-qajar-period-straight-engraved-blade-sword> (accessed: 01.06.2024).

Omdurman, as it contains the above mentioned main element of the ‘pseudo-Arabic’ inscriptions — *la-‘ā*, which repeats many times. The inscription is highly decorative and not easy to comprehend. It seems to be composed of repetitive words some of which could be grasped (e. g., السلطان العارف (Fig. 66, left)), others remain obscure. Repeated words *al-Sultān* are joined together, so as the *alif* of the first *Sultān* is also a part of the next *al-Sultān*: السلطان السلطان السلطان *al-Sultā-l-Sultā-l-Sultā...* (*nun* is written above the line); this also concerns the repeated لعالعا *la-‘ā-la-‘ā...* element (the same effect we can find on the above-mentioned Sudanese ‘pseudo-Arabic’ inscriptions). In fact, besides *la-‘ā* element, only [*a*]*l-Sultān* is clearly visible. Most likely Sudanese craftsmen (as well as most of their customers) had a very vague idea what was written on the blades; even if they *knew*, they could hardly replicate it on their own products, as it was too sophisticated to reproduce. Thus, it is quite plausible that they simply copied the clearly visible elements — *la-‘ā*, as well as *mīm*-like part of the letter *ṭ* from *Sulṭān*. All the wrest was not comprehensive, so it was copied approximately, depending on the interpretation which may vary.

Edwin Hunley, who conducted research in Kassala sword market in 1984, mentions a *thuluth* type of *kaskaras* attributed by his interlocutors involved in sword production, to the Mahdist era. They have such distinct features as (1) copper alloy quillons (cast brass or bronze) and (2) Arabic inscriptions on the blade [Hunley, *Kaskara* Cross-guards: 14 – 15, Figs. 17 – 18]. This description fully corresponds to the above discussed ‘Pseudo-Arabic’ swords. The name obviously stands for a famous Arabic calligraphic script *thuluth*, or *thulth* (from Ar. ‘one third’), as the blades are covered by the script which can broadly be defined as *thuluth*-like. The original source of inspiration should be proper *thuluth* indeed, likely the above-mentioned ‘revival’ Qajar swords. Thus, these ‘pseudo-Arabic’/*thuluth* swords could be considered as a kind of “rude imitation of Persian work”, as Lord Egerton put it while describing maces and axes [Egerton, 1896: 157]. Given a general historical context (in the 19th C. Persian weapons and art objects were very popular across the whole of MENA) and the Mahdiyya specifics, such Persian/Soufi influence on their weapons is quite plausible.

As for the cast guards (another key feature of these swords — unlike forged iron guards of other *kaskaras*), their wide use also makes sense in the given historical context. When one needs to produce large number of ordinary swords for numerous rank-and-file warriors, cast guards are much more practical than relatively sophisticated iron ones, which required skilled smiths to produce and time to



forge. As copper import from Egypt was restricted [Hunley, *Kaskara* Cross-guards: 14], various items made of copper alloy were recycled. This effect was clearly shown by the study of one of such swords (in fact, the only one *kaskara* that had been scientifically studied in full): “Analysis of the cross guard indicated that it was likely made out of recycled brass and bronze materials, since it contained copper, tin, zinc, nickel, iron, and lead” [Grady, 2007: 14]. *Thuluth* blades seem to be mainly locally made, though some are known to have German blades (see Fig. 21a, with Solingen half-moon stamps).

Obviously, the mass swords production was a result of Mahdi’s and his successor Khalifa’s efforts to establish a workshop in Khartoum (Omdurman) for independent weaponry manufacture. It was a challenge, though. If the cross-guards issue was easily solved by using cast copper alloys, the blades were a problem. At least since the late Middle Ages, the need in blades was mainly covered by European imports, the latter being of a higher quality and, since industrial revolution, even cheaper than local production. After the Mahdist uprising, this trade was blocked by the British and Egyptian authorities, while the demand in weapons increased considerably. Mahdi was able to muster some 50,000 Dervish forces to besiege general Gordon in Khartoum; thus smuggling alone could not cover the gap, despite considerable trophies gained after the first Mahdists’ victories.

Reportedly, locally made Mahdist blades were ‘of forged iron and very brittle’, thus easily broken in battle [Hunley, 1984/2010: 39]. Evidently, to compensate this flaw the famous Mahdiyya commander Othman Digna (the protagonist of Kipling’s ‘Fuzzi-Wuzzi’ as it was he whose forces “*broke a British square*” at the Battle of Tamai in 1884) “commissioned the new short sword as an auxiliary weapon to be used if the long sword was dropped or if its blade was broken in battle. The sword was worn strapped diagonally across the chest in a shortened scabbard of the traditional leaf tip design” [Hunley, 1984/2010: 42]. A traditional Hadendawa’s (one of the major Beja tribes Digna hailed from) 8-inch long straight *Jerda* dagger was “elongated to about 13 inches and finished at the tip with a leaf shape to become the *Ansari*” [Hunley, 1984/2010: 42]. The name of these auxiliary ‘short swords’ clearly indicates their belonging to the Mahdiyya: *ansari* means belonging to the *ansars* (Ar. ‘supporters’) — a name given to the followers of the Mahdi in imitation of the Prophet’s supporters from Medina. Characteristically, after the suppression of the Mahdiyya movement the length of Hadendawa daggers returned to the customary 8 inches as the need in a longer variety disappeared.

Such blades produced in Khartoum/Omdurman can be distributed further to Sub-Saharan Africa along trade routes or with migrating Sahel nomads (both Arab and African, including Fellata/Fulani) moving freely between Darfur and Nigeria. Thus, a Sudanese blade reached North Nigeria, where it was locally mounted on *takouba*<sup>67</sup> sword to become royal regalia in Daura Emirate (Bivar published a photo of this “Sword of Bayajidda, held by the Magajin Gari Daura” [Bivar, 1964: 49, fig. 5]) — likely due to a highly appreciated magic power of the ‘Arabic’ inscriptions. Two double-edged daggers (*haladies*) with similar inscriptions kept in the Museum of Anthropology and Ethnography in St Petersburg (one of them can be seen on the Museum website: № 3503 — 1<sup>68</sup>) were also attributed by the Museum’s expert Dr Viktor Matveyev as a Daura insignia.

This area, from Mali to Darfur, and further in Sudan, up to the Red Sea, was a zone of intensive intermingling due to constant nomadic migrations and trade contacts, being also a *hadjj* road, which also had prompted cultural exchange.

### **Tourists *kaskaras***

There is, however, another problem, which lies in the question which of the ‘pseudo-Arabic’ swords belong to the Mahdist period and which are later imitations made for the tourists. In fact this requires a separate article, as it is not possible to pack all in one publication; but a few remarks should be appropriate here.

There is a good number of blades (both *kaskaras* and daggers/*haladies*) that differ from the above discussed types, as besides ‘pseudo-Arabic’ inscriptions they contain some properly readable Arabic texts on the *upper* part of the blade, placed in cartouche framed by a *chain ornament*. Depending on the text in cartouche and type of ‘pseudo-Arabic’ script on the rest of the blade, they can be divided into several sub-groups:

#### **Type 4. *Nasr min Allah – Basshir* type**

The text in cartouche contain the famous *ayat* from *Surat al-Şaff* (61:13) (Help from Allah and an imminent victory. / [O Prophet] give good news to the believers!):

Side one: *Naşr min Allāh wa faṭḥ qarīb*;

Side two: *Wa basshir al-mu’minīn*.

<sup>67</sup> Takouba — traditional straight sword type prevailed in the Sahara region (see a map of takouba and kaskara dominated areas [Matveev, 2024: 253, Fig. 14]).

<sup>68</sup> <https://collection.kunstkamera.ru/entity/OBJECT/11723?query=3503-1&index=0> (accessed: 01.06.2024).



Fig. 27. (a) Dagger from Schukin's collection (acquired before 1917), Museum of Oriental Art, Moscow, Acc. No. 1028/1-2 II [Berzina, Voytov, Filatova, 2014: 126-128, № 175];  
 (b) 'Magic' sword from Prof. Herman Bell's collection, Oxford, UK; acquired in Nubia in 1962

The oldest dated exemplar of this type is a dagger from Schukin's collection made before WW I (Fig. 27a).

**Type 5. *Nasr min Allah – Mulk al-amir* type (Fig. 27b).**

Side one: as in the Type 4;

Side two: the name of the *owner* + date (date of production).

E. g., on the 'magic' sword of Prof. Herman Bell: "*Mulk amir Muhammad Ahmad*", 1127AH/1715AD (ملك الامير محمد احمد ١١٢٧) (Fig. 27b). Professor Bell acquired this sword from a man in a village in Egyptian Nubia south of Aswan, in 1962 (*date ante quem*), while he and his wife Ann were on expedition to study the Nubian heritage before the territory of ancient Nubia, both in Egypt and Sudan, was flooded as a result of the Aswan High Dam construction<sup>69</sup>.

<sup>69</sup> About the expedition and its work see: [Bell, 2009].



Fig. 28. A ‘Crocodile’ *kaskara*. Note the scabbard (likely made from a small crocodile, with pawns) which was not provided even with any proper fitting, merely a kind of a rope for hanging this set on the wall. Inscriptions: (up) *duriba bi-Umm Durman* (stricken, i. e., forged, in Omdurman); (lower) *al-Khartum, sanat ١١٢٣* (Khartoum, 1123 AH/1711 AD)

‘Pseudo-Arabic’ inscriptions on the rest of the blade in both Type 4 and 5 are properly done, containing stylised *Muhammads* and ‘*Alis*, as well as elements partially resembling ‘words’/‘letters’ of Type 3.

**Type 6.** Modern imitations (Fig. 28).

Side one: *Khartoum* + date; the date is nonsensical, usually around 1120s AH/1710s AD or early 1200s AH/1800s AD; sometimes these ‘dates’ are given without the first digit “1” (e. g., 126).

Side two: *duriba bi-Umm Durman* ‘stricken’ in Omdurman, meaning ‘forged in Omdurman’.

This verb is normally used when coins are involved, meaning ‘minted in [town’s name]’. The source of inspiration, obviously were genuine Mahdist coins which contain this inscription: *duriba fi Umm Durman* (minted in Omdurman).



Fig. 29. Mahdist coin, minted in Omdurman, 1304/1887

Given a limited space, I omit a longish discussion, just summarizing my conclusions regarding the last types of swords and daggers.

*Type 4* likely emerged soon after the British recovery of Sudan in 1899, when the actual booty acquired after the Mahdists' defeat was exhausted, while the demand in 'genuine' Mahdist items remained high — or, perhaps, even increased after more civilian officials came to Khartoum. With no more genuine swords and daggers on the market, some replicas began to be crafted in Khartoum and/or Omdurman (possibly with the help from returning or migrating Egyptians who have already had more than a century of experience in producing 'genuine' mummies and other ancient artefacts for naive Europeans). The chain ornament of cartouches was likely inspired by real Mahdist coins (cf. Fig. 29).

There is nevertheless a possibility that swords and/or daggers with these inscriptions were first forged in the Mahdist time (such Qur'anic invocations would be quite suitable for the Mahdists), while the tourist industry just copied them. However, it is not possible to verify until some earlier or more exactly dated items appear.

*Type 5* is obviously a continuation of the *Type 4*, but developed in a purely touristic direction: to prove swords authenticity the name of the 'owner' was introduced. "*Amir Muhammad Ahmad*" on Prof. Bell's swords obviously stands for... Muhammad Ahmad b. Abdallah, i. e. al-Mahdi, whose name was added to satisfy British customers' demand in 'genuine' Mahdi's artefacts. It is difficult to tell exactly when this sword has been produced: it could be a period immediately preceded WW I, or followed it, in the 1920s. The owner of the sword, a middle-aged man, had no idea that it 'had belonged' to the famous al-Mahdi (otherwise he would have mentioned it), which means that the sword had been purchased long before it was sold, therefore, any memory of the alleged Mahdi connection went into oblivion.

Besides, typical for this kind of tourist production, the tongue of the sword is short and has no hole to fix it to the handle (unlike standard *kaskaras*), so it is not surprising that it was purchased without hilt which had been lost by then. Moreover, it looks like initially the sword was almost blunt, however one of the sides of the blade has signs of repeated sharpening, i. e. it was long used as a real weapon, likely for self-protection (no large-scale wars occurred in Sudan after Sultan 'Ali Dinar was defeated by the British in 1916). (In fact, many of the daggers produced with a view to sell them to British tourists ended up with ordinary Sudanese or African owners and were used as a real weapon).

*Type 6* are clearly items for tourists. They should emerge when the flow of Western tourists resumed early in the 21st century, after a long

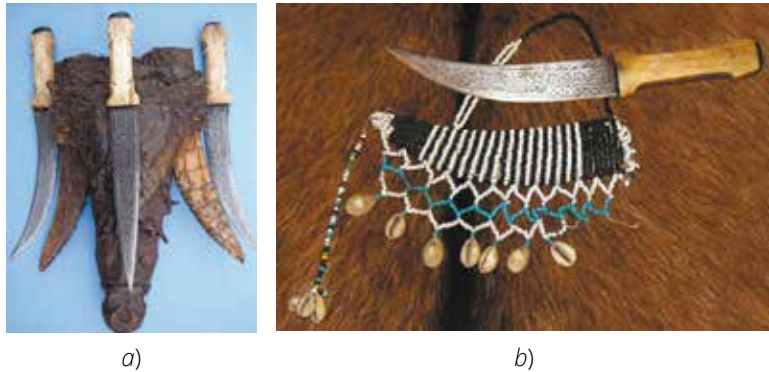


Fig. 30. (a) A triple daggers set, with a crocodile scabbard (or rather a holder to fix the souvenir on the wall), with *Nasr min Allah* and *Wa basshir al-mu'mi[nin]* inscriptions [Pradines, Khorasani, 2018: 264, Fig. 8]; (b) a tourist dagger, with the words *Umm Durman* inscribed on the blade. Note clumsy Arabic script imitations on the remaining part of the blades

repose since Sudanese independence gained in 1956. It developed from older production aimed at British officials and tourists of the first third of the 20th C., but it became less elaborated: sword blades were cut from an iron plate; therefore, they are thin and blunt. The textual part of inscription became typically touristic, with place of production inscribed — Khartoum *and* Omdurman, accompanied with some ancient '18th C.' date, when no Omdurman existed yet.

**Type 7.** Besides the above-mentioned types, there are items where the 'pseudo-Arabic' inscriptions degenerated into a pure imitation, with no elements of Arabic letters at all — just clumsily interlaced zigzags supposed to represent Arabic script. To make them more 'genuine' they are usually accompanied by a crocodile skin scabbard provided with crocodile paws (as on Fig. 28). Crocodiles also provide their feet to rather popular triple-genuine sets (Fig. 30a) composed of three daggers, or a sword plus two daggers. Besides, given increased international efforts to protect animals, for the customers who may condemn killing baby crocodiles to make scabbards, more fashionable lingerie-like bead sheath were invented, with cowrie shells attached to make them more authentic and 'African' (Fig. 30b).

\*\*\*

The above discussion of the sacral aspect of weaponry, besides looking at the Sudanese *kaskara* swords, was intended inter alia

to attract more attention to the prominent role which the ‘magical’ aspect played both in the production and use of arms and armour. Such an approach should be relevant from the point of view of the owner of this equipment, as the sacral side of weapons was extremely important for the culture which produced the objects we are studying. Thus, a more careful analysis of this aspect may help to better understand the functioning of weaponry in any given culture and its perception by the contemporary people, as well as to attribute and date the actual pieces of weaponry preserved now.

### References

1. Al-Bukhari. *Sahih*. [Online edition]. URL: <https://sunnah.com/bukhari> (accessed: 01.06.2024).
2. Alexander D. G. *Islamic Arms and Armor in the Metropolitan Museum of Art*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2015.
3. Alexander D. *The Arts of War: Arms and Armour of the 7th to 19th C.* (The Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art. Vol. XXI). Oxford, 1992.
4. Anderson J., Mohamed A. A., et al. Royal Regalia: a sword of the last Sultan of Darfur, Ali Dinar. *Sudan and Nubia: Bulletin of the Sudan Archaeological Research Society*. No. 20. 2016. P. 161 – 169.
5. Arendonk, C. van. Ḥātim al-Ṭā'ī. *Encyclopedia of Islam*. 2nd ed. Vol. III. P. 274 – 275.
6. Asselineau L. A. *Musée de Tzarskoe-Selo ou Collection d'armes de sa majesté l'empereur de toutes les Russies*. Vol. 1 – 3. Ouvrage composé de 180 planches lithographiées par Asselineau, d'après les dessins originaux de A. Rockstuhl; Avec une introd. historique par Flor. Gille. St.-Petersbourg; Carlsruhe; Velten, 1835 – 53. [Repr. Darmstad, 1981].
7. Barthold V. V. On the Half Moon as a Symbol of Islam. *Collected Works*. Vol. VI. *Papers on the History of Islam and Arab Caliphate*. Moscow: “Nauka”, 1966. P. 489 – 91.
8. Bell H. *Paradise Lost: Nubia before the 1964 Hijra*. Original text in English by Herman Bel, photographs by Ann Bell (née Farrer), transl. into Arabic by Dr. Muhammad Jalal Hashim. Khartoum, Dal Group: 2009.
9. Bell H., Matveev A. A Case of Survival of Early Medieval Straight Swords: “Kaskara” Broadswords in the 17th — early 20th Centuries Sudan. *Military Archaeology: Weaponry and Warfare in the Historical and Social Perspective. Materials of the International Conference, 2–5 September 1998*. St Petersburg, 1998. P. 299 – 303.
10. Bergman L. T., Kirpičnikov A. N. Neue Untersuchungen von Schwertern der Wikingerzeit aus der Sammlung des Staatlichen Historischen Museums in Stockholm. *Studien zur Archäologie des Ostseeraumes. Von Eisenzeit zum Mittelalter*. Festschrift für Müller-Wille, Wachholtz Verlag, Neumünster, 1998. P. 497 – 506.
11. Berzina S., Voytov V., Filatova M. The Weapons and Decorative Metals of Sub-Saharan Africa in the State Museum of Oriental Arts. Catalogue of the

- Collection. (Oruzhie i hudozhestvenny metall Tropicheskoy Afriki v sobranii GMV. Katalog kollektcii). Moscow, 2014. (Online version: URL: [https://library.orientmuseum.ru/images/pdf/WeaponsAfrica\\_2014.pdf](https://library.orientmuseum.ru/images/pdf/WeaponsAfrica_2014.pdf)).
12. Bivar A. D. H. *Nigerian Panoply: Arms and Armour of the Northern Region*. Lagos: Dept. of Antiquities, Federal Republic of Nigeria, 1964.
  13. Blackmore H. L. *Arms and Armour*. London; NY: Studio Vista; E. P. Dutton, 1965. 160 p.
  14. Blair Sh. *A Compendium of Chronicles. Rashid al-Din's Illustrated History of the World*. (The Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art, v. XXVII). Oxford, 1995.
  15. Burton R. *Pilgrimage to Al Madinah and Meccah*. London, 1893 (1<sup>st</sup> ed. 1855). Vol. II.
  16. Christensen A. *Xavāṣṣ-i-āyāt. Notice et extraits d'un manuscrit persan traitant la magie des versets du Coran*. Kobenhavn, 1920.
  17. Clark W. T. Manners, Customs and Beliefs of the Northern Bega. *Sudan Notes and Records*. Vol. XXI. Pt. 1. 1938. P. 1 – 29. (Reproduced online by 'Sudan Memory' project: URL: [https://www.sudanmemory.org/image/SNR-0000615/1/LOG\\_0000](https://www.sudanmemory.org/image/SNR-0000615/1/LOG_0000) (accessed: 03.06.2024)).
  18. Cronau R. *Geschichte der Solinger Klingenindustrie*. Stuttgart: Commissionn sverlag von Gebrüder Kröner, 1885. (URL: <https://libmma.contentdm.oclc.org/digital/collection/p16028coll4/id/29323> (accessed: 01.10.2022)).
  19. Doughty Ch. M. *Travels in Arabia Deserta*. Cambridge: University Press, 1888. 2 vols.
  20. Doutté E. *Magie et Religion dans L'Afrique du Nord*. Alger, 1909.
  21. Dozy R. *Supplément aux dictionnaires arabes*. T. II. Leiden: Brill, 1881.
  22. Egerton, Lord of Tatton. *A description of Indian and Oriental Armour*. London, 1896. [Repr. with Introd. by H. Russell Robinson. London, 1970].
  23. Elgood R. *The Arms and Armour of Arabia in the 18–19th and 20<sup>th</sup> centuries*. Brookfield, Vermont, 1994.
  24. Ettinghausen R. Hilal. II. In *Islamic Art. Encyclopedia of Islam*. 2nd ed. Vol. III. P. 381 – 385.
  25. Feuerbach A., Hanley Th. "Ulberht" Blades: New Answers to Old Questions. *History of Antique Arms. Researches 2016: collection of scientific papers*. Comp. Denys Toichkin; Institute of History of Ukraine NASU. Vol. I. Kyiv: Vydavets' Oleh Filyuk, 2017. P. 73 – 81.
  26. Grady A. R. Technical Analysis and Treatment of a Sudanese Kaskara Sword. *ANAGPIC (Association of North American Graduate Programs in Conservation of Cultural Property) Student Papers*. 2007. URL: [https://resources.culturalheritage.org/anagpic-student-papers/wp-content/uploads/sites/11/2020/04/2007ANAGPIC\\_Grady.pdf](https://resources.culturalheritage.org/anagpic-student-papers/wp-content/uploads/sites/11/2020/04/2007ANAGPIC_Grady.pdf) (Accessed: 01.06.2024).
  27. Graham L. D. In *Islamic Talismans, Repeat-Letter Ciphers Representing the 'Greatest Name' Relate to an Early Prototype of the Seven Seals and may Link the Seals with the Pleiades. Epigraphic Society Occasional Papers (ESOP)*. Vol. 29. 2011. P. 70 – 91. [Author's PDF, September 2012. URL: [https://www.academia.edu/1999297/In\\_Islamic\\_Talismans\\_Repeat\\_Letter\\_Ciphers\\_Representing\\_the\\_Greatest\\_Name\\_Relate\\_to\\_an\\_Early\\_Prototype\\_of\\_the\\_Seven\\_Seals\\_and\\_may\\_Link\\_the\\_Seals\\_with\\_the\\_Pleiades](https://www.academia.edu/1999297/In_Islamic_Talismans_Repeat_Letter_Ciphers_Representing_the_Greatest_Name_Relate_to_an_Early_Prototype_of_the_Seven_Seals_and_may_Link_the_Seals_with_the_Pleiades) (accessed: 01.06.2024)].



28. Hunley E. Kaskara Cross-guards/Quillons. *Vikingsword: Ethnographic Arms & Armour*. URL: [http://vikingsword.com/ethsword/hunley/kaskara\\_guards.pdf](http://vikingsword.com/ethsword/hunley/kaskara_guards.pdf) (accessed: 30.08.2022).
29. Hunley E. Kaskara Fuller Styles & Names. *Vikingsword: Ethnographic Arms & Armour*. URL: [http://vikingsword.com/ethsword/hunley/kaskara\\_fullers.pdf](http://vikingsword.com/ethsword/hunley/kaskara_fullers.pdf) (accessed: 30.08.2022).
30. Hunley E. The Social Economics of Small Craft Production: The Sword and Knife Makers of Kassala, Eastern Sudan, September 1984 [Modified October 2010]. *Vikingsword: Ethnographic Arms & Armour*. URL: <http://www.vikingsword.com/ethsword/hunley/kassala.pdf> (accessed: 30.08.2022).
31. Hunley E. The Sudanese Kaskara Sword in Silver Dress. *Vikingsword: Ethnographic Arms & Armour*. URL: [http://vikingsword.com/ethsword/hunley/kaskara\\_silver\\_dress.pdf](http://vikingsword.com/ethsword/hunley/kaskara_silver_dress.pdf) (accessed: 30.08.2022).
32. Kapteijns L., Spaulding J. Gifts Worthy of Kings: An Episode in Dār Fūr — Taqālī Relations. *Sudanica Africa*. Vol. 1. 1990. P. 61 — 70.
33. Khorasani M. M. *Arms and Armor from Iran: The Bronze Age to the End of the Qajar Period*. Tübingen: Legat Verlag, 2006.
34. Kirpichnikov A. N. *Old Russian Weaponry. Iss. 1. Swords and Sabres of the IX—XIII C.* Moscow; Leningrad, 1966.
35. Macdonald D. B. Budūh. *Encyclopedia of Islam. 2nd ed.* Vol. XII. Supplement. (1981). P. 153 — 154.
36. Matveev A. S. A Case of Survival of an Early Medieval Straight Sword: *Kaskara Broadswords in Pre-Modern Sudan. Sudan and the MENA. Festschrift in Honour of Professor Igor V. Gerasimov*. Ed. A. S. Matveev. St Petersburg, 2024. P. 225 — 283.
37. Matveev A. Works of Art as a Source for the History of Warfare: on the Example of Persian Miniatures (A Database Project). *Manuscripta Orientalia*. Vol. 4. No. 3. 1998. P. 39 — 61.
38. Melikian-Chirvani A. S. [1979a] The tabar of a Turkish Dervish; [1979b] The tabarzins of Loṭf'ālī. *Islamic Arms and Armour*. Ed. by R. Elgood. London, 1979. P. 112-115; 116-135.
39. Miller Yu. (Ed.) *Russian Arms and Armour*. Leningrad: Aurora Art publ., 1982. 207 p.
40. North A. *An Introduction to Islamic Arms*. London: Victoria & Albert Museum, 1985.
41. Oakeshott E. *The Archaeology of Weapons*. Woodbridge, 1960.
42. Pavlovitch P. “Swords Are Keys to Paradise” and Doctrina Jacobi: About the Origin of the Description of Islam in an Early Christian Source. Paper presented on 15.09.2012 to the 26th Congress of Union Européenne des Arabisants et Islamisants (UEAI) in Basel, 12 — 16 September 2012. [Online publication]. URL: [https://www.academia.edu/1942722/\\_Swords\\_Are\\_Keys\\_to\\_Paradise\\_and\\_Doctrina\\_Jacobi\\_About\\_the\\_Origin\\_of\\_the\\_Description\\_of\\_Islam\\_in\\_an\\_Early\\_Christian\\_Source](https://www.academia.edu/1942722/_Swords_Are_Keys_to_Paradise_and_Doctrina_Jacobi_About_the_Origin_of_the_Description_of_Islam_in_an_Early_Christian_Source) (accessed: 01.06.2024).
43. Pradines S., Khorasani M. M. Sufi in War: Persian Influence on African Weaponry in 19th Century Mahdist Sudan. *JAAS*. Vol. XXII, No. 5. 2018. P. 254 — 279.
44. Rawson P. S. *The Indian Sword*. London, 1968.

45. Reed G. S. Kaskara from Northern Darfur, Sudan. *The Journal of the Arms & Armour Society*. Vol. XII. No. 1. March 1987. P. 165 – 201.
46. Rezvan E. A. *The Qur'an and its World*. St Petersburg: Peterburgskoe vosto-kovedenie, 2001. 601 p. (In Russian).
47. Rezvan E. A. The Qur'an and its World: VII. Talisman, Shield, and Sword. *Manuscripta Orientalia*. 1998. Vol. 4. No. 3. P. 24 – 34. (Online version (2012): <http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-178-7> (accessed: 01.06.2024). P. 90 – 100).
48. Rezvan E. A. *The Qur'an in the System of Muslim Magic Practices*. St Petersburg, 2011.
49. Ricketts H., Missillier P. *Splendeur des Armes Orientales*. Paris, 1988.
50. Singh R. *Arms & Armour from the East*. Coventry, 2016. 101 p.
51. Stocklein H. *Arms and Armour. A survey of Persian Art*. Vol. VIB, 1938 – 1939.
52. Stone G. C. *A Glossary of the Construction, Decoration and Use of Arms and Armor*. New York: Jack Brussel, 1934.
53. Takana Y. S. S. *Darfur: Struggle of Power and Resources, 1650–2002. An Institutional Perspective*. Tr. by Awad Al Awad. Bergen, 2016.
54. Williams A. Crucible steel in medieval European and Indian swords. S. Srinivasan, S. Ranganathan and A. Giumlia-Mair (eds). *Metals and Civilizations: Proceedings of the Seventh International Conference on the Beginnings of the Use of Metals and Alloys (BUMA VII), National Institute of Advanced Studies, Bangalore*. Bangalore, 2015. P. 198 – 204.
55. Williams A. Crucible steel in medieval swords. *Metals and Mines*. Ed. S. La Niece, D. Hook, P. Craddock. London: Archetype Press with the British Museum, 2007. P. 233 – 241.
56. Williams A. Ottoman Military Technology: The Metallurgy of Turkish Armour. *War and Society in the Eastern Mediterranean, 7th–15th CC*. Leiden: Brill, 1997. P. 363 – 405.
57. Wingate F. R. *Mahdism and the Egyptian Sudan; being an account of the rise and progress of Mahdism and of subsequent events in the Sudan to the present time*. London; New York: Macmillan and Co., 1891.
58. Zaki A. R. Medieval Arab Arms. *Islamic Arms and Armour*. Ed. by R. Elgood. London, 1979. P. 202 – 212.

## Информация об авторе

**Матвеев Александр Сергеевич** — ст. преподаватель, кафедра истории стран Ближнего Востока, Восточный факультет, Санкт-Петербургский государственный университет.

Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9.

E-mail: [asmatveev@mail.ru](mailto:asmatveev@mail.ru)

## Author's Information

**Alexander S. Matveev** — Senior Lecturer, Department of Middle Eastern History, Faculty of Asian and African Studies, St Petersburg State University, St Petersburg, Russia.

E-mail: [asmatveev@mail.ru](mailto:asmatveev@mail.ru)



*И. В. Базиленко*

*(Восточный факультет СПбГУ,  
Санкт-Петербург, Россия)*

## **Персидская рукопись XVI в. о роли имама Махди в судьбе Исмаила Сафавида (1487–1524) и шиитизации Ирана**

**Аннотация.** Статья посвящена исследованию возникновения шиитской религиозной традиции, которая приписывает ожидаемому мессии — имаму Махди — благословение основателя иранской династии Сафавидов на борьбу во имя торжества идеалов шиизма. В статье содержится версия появления мессианской идеи в раннем шиизме, даются примеры шиитской государственности, а также рассматриваются возможные причины популярности доктрины *имамата* среди различных социальных слоев населения Иранского нагорья. Автор впервые вводит в обиход отечественной науки сведения, почерпнутые из персидской рукописи XVI в. *Фотухат-е Шахи* («Шахские победы»), хранящейся в Фонде восточных рукописей Российской национальной библиотеки. В статье помещен авторский перевод важных отрывков из рукописи, на основании изучения которых сделан вывод о том, что данный религиозный рассказ является одним из самых ранних образцов развитой средневековой шиитской агиографии, повествующей о роли имама Махди в жизни первого сафавидского шаха Исмаила I и шиитизации Иранского нагорья. (Библиогр. 34 назв.)

**Ключевые слова:** ислам, шиизм, Иран, имамат, имам Махди, Исмаил I, Сафавиды, *Фотухат-е Шахи*

УДК 297

Igor V. Bazilenko

(Faculty of African and Asian Studies, St Petersburg University, St Petersburg, Russia)

## **Sixteenth-century Persian Manuscript on Role of Imam Mahdi in Fate of Ismail Safavid (1487–1524) and Shiitization of Iran**

**Summary.** The article is devoted to the study of the emergence of the Shiite religious tradition, which attributes to the expected Messiah — Imam Mahdi — the blessing of the founder of the Safavid dynasty to fight for the triumph of the ideals of Shiism in Iran. The article contains a version of the appearance of the Messianic idea in early Shiism, examples of Shiite statehood, as well as possible reasons for the popularity of the doctrine of the Imamate among various social strata of the population of the Iranian plateau. For the first time, the author introduces the information taken from the manuscript of the XVI century in Persian entitled “*Fotuhāt-i Shahi*”, now stored in the Fund of Oriental Manuscripts of the National Library of Russia. The article contains the author’s translation of valuable passages from the manuscript, the study of which made possible to conclude that this religious story is one of the earliest examples of developed medieval Shiite hagiography, which tells about the blessing of the first Safavid Shah Ismail I by Imam Mahdi Himself and the Shiitization of the Iranian plateau. (Refs 34.)

**Keywords:** Shiite Islam, Iran, Imamate, Imam Mahdi, Ismail I, Safavid Dynasty, "Fotuhāt-i Shahi"

**Ш**ах Исмаил I (1501 – 1524) — основатель иранской династии Сафавидов (1501 – 1736), провозгласивший шиизм государственной религией и начавший военные действия с соседними суннитскими государствами на западе, севере и востоке во имя торжества своей веры на Иранском нагорье, был первоначально воспринят в Европе как луч христианской надежды, бич Божий, призванный сокрушить прежде всего Османскую империю и поквитаться с мусульманами за падение Константинополя в 1453 г. Подобные слухи могли подкрепляться сведениями о происхождении Исмаила, который был сыном православной христианки Марфы (Алимшах-бегим) и шестого шейха суфийского тариката *сафавийя* Хайдара (1459 – 1488), внуком правителя династии Ак-Коюнлу Узун-Хасана (1453 – 1478) и Феодоры Великой Комнин (Деспина-хатун, ок. 1438 — после 1478), правнуком императора Трапезунда



Ил. 1. Портрет шаха Исмаила I кисти Кристофано дель Альтиссимо (ок. 1525–1605). Написан между 1552 и 1568 гг.

Галерея Уффици,  
Флоренция

Иоанна IV Великого Комнина (1429 – 1459)<sup>1</sup>. По описанию современников широкоплечий харизматичный левша Исмаил разительно отличался от своего окружения европеоидной внешностью, обладал очень светлой кожей и рыжими волосами, слыл храбрецом и искусным поэтом (литературный псевдоним «Хатаи» — «Ошибающийся»). Все это вкупе с известной формулой «враг моего врага — мой друг» придавало фигуре Исмаила I ореол крайнего очарования в глазах европейцев, страстно надеявшихся на то, что новоявленный Тамерлан победит ненавистных османов. Судя по всему, до тяжелого поражения от турок в Чалдыранской битве в 1514 г. Исмаил также был уверен в своей исключительности и особом предназначении, которое уготовано ему самим имамом Махди.

Как известно, мессианские мотивы, ярко выраженные в шиитском исламе, нашли свое адекватное отражение в образе

<sup>1</sup> Ученики и последователи Исмаила из числа суфиев также считали его потомком дочери последнего сасанидского шаха Йездигерда III (632 – 651), а также прямым потомком двоюродного брата и зятя основателя ислама знаменитого халифа Али ибн Абу Талиба (599 – 661).

имама Махди, который считается истинным законным правителем Иранского государства, «Владыкой времени», «Владыкой повеления» в отличие от любого шаха — временного светского правителя. Последний считается лишь рабом Махди и с гордостью будет держать стремя коня, на которого воссядет сокрытый до времени имам после своего прихода в мир.

История ислама содержит также версию о том, как и когда появилась эта идея. После внезапной смерти Мухаммада (570 — 632) часть мусульман (впоследствии *сунниты*) решила, что при отсутствии наследников мужского пола главой общины должен стать выборный наместник — *халиф*. Другая партия (*ши‘а*), определившая своим вождем двоюродного брата и зятя пророка ислама Али ибн Абу Талиба, ратовала за идею наследственной передачи власти. При относительно либеральном третьем суннитском халифе Усмани (644 — 656) один из йеменских иудеев, перешедший в ислам и ставший ревностным членом партии Али, которого звали Абд-Аллах ибн Саба (600 — 670)<sup>2</sup> предложил религиозное обоснование новой мистико-пантеистической идеи. Ссылаясь на Тору и Инджил, он утверждал, что при каждом пророке был человек, который назначался преемником (*васи*): у Моисея — Аарон, у Иеремии — Варух, у Иисуса Христа — Петр. Духовным преемником Мухаммада он назвал Али и утверждал, что истинным преемником пророка может быть лишь тот, на кого перешел дух Божий. Опираясь на строфу Корана «Истинно, Тот, кто сделал для тебя этот Коран уставом, возвратит тебя в место твоего возврата» (айат 85, сура 28) [Саблуков, 1907: 735], Абд-Аллах ибн Саба стал толковать «возвращение» как «воскресение» и уверял последователей в бессмертии не только Мухаммада, но и всех его возможных преемников. После убийства халифа Усмана при деятельном участии сторонников Абд-Аллаха ибн Сабы новым халифом стал Али. Спустя пять лет (661 г.) Али также пал от рук заговорщиков. После этого Абд-Аллах ибн Саба

<sup>2</sup> Некоторые современные шиитские теологи сомневаются в историчности этого персонажа и указывают, что почти все мусульманские историографы, которые упоминают Абдаллаха ибн Сабу, ссылаются на передатчика хадисов Сайфа ибн Умара, который не пользуется большим авторитетом. В то же время в подлинности исторической личности Абдаллаха ибн Сабы были уверены такие уважаемые в мусульманском мире авторы, как отец исламской историографии Ибн Джарир ат-Табари (839 — 923), ал-Хасан ан-Наубахти (IX — X вв.), Ибн Са’д ал-Багдади (784 — 845), Абу-л-Хасан ал-Ашари (873 — 936) и др. В историчности Абдаллаха ибн Сабы не сомневался и великий немецкий исламовед Август Мюллер (1848 — 1892) [Мюллер, 2004: 422 — 423].

и его единомышленники впервые ввели понятие ожидаемого имама<sup>3</sup>. Они считали, что Али не умер и вернется в качестве ожидаемого имама, чтобы восстановить справедливость и отомстить своим врагам. Сабайты утверждали, что Али продолжает жить, что гром — это его голос, молния — его меч и что сам он придет, чтобы наполнить землю правосудием. Таким образом, иудейское учение о мессии (*машиах*) было впервые применено в исламе по отношению к Али. Позднее крайние шииты развили учение Абд-Аллаха ибн Сабы и дополнили его идеей о передаче божественной искры от одного имама к другому. Считается, что Абд-Аллах ибн Саба создал также учение о возрождении Мухаммада в Али, воплощении души Али в последующих имамах из его рода и грядущем возвращении (*раджа*) Али в конце времен.

Умеренные шииты, которые составили большинство поклонников идеи имамата, почитали всех имамов из рода Али, назначенных предшественниками. Двенадцатый по счету «непогрешимый имам» Мухаммад ибн ал-Хасан ал-Махди (869 — ) исчез бесследно в раннем отрочестве после смерти своего отца ал-Хасана ибн Али ал-Аскари (846 — 874) и вступления в свои права. По представлениям шиитов, этот сокрытый имам продолжал поддерживать связь с верующими через четырех, последовательно сменявших друг друга, посредников, названных «врата, дверь» (*баб*). Этот период вошел в историю шиизма как «малое отсутствие» (*райбат-е сугра*) имама. После смерти четвертого посредника в 951 г. родилась идея о том, что имам Махди удалится в мистический город Джабулка, откуда вернется согласно ортодоксальной шиитской эсхатологии в день воскресения мертвых (*йаум ал-кийамат*), когда земля будет переполнена страданиями и бедствиями [Базиленко, 2011: 17], [Иванов, 1982: 88]. В послекоранических сказаниях даже содержалось повествование о том, что Иса (Иисус Христос), «спустившись с небес, убьет страшного Антихриста-Даджжяля и установит вместе с аль-Махди царство справедливости на земле» [Пиотровский, 1991: 120].

Известно, что в истории ислама были неоднократно представлены значимые примеры шиитской государственности: династия Хамданидов в Сирии (905 — 1004), династия Фатимидов

<sup>3</sup> Имам (от ар. глагола «амма» — «предстоять») букв. означает «предстоятель, предводитель». В шиизме имам представляется вочеловечившимся духом Божьим, переходящим из одного тела в другое в роду потомков Али. [Прозоров, 1991: 97 — 98].

в Египте (909 — 1171), династия Мазйадидов в Хилле и Центральном Ираке (961 — 1150). До прихода к власти Сафавидов самым крупным шиитским государственным образованием в Иране была династия Буидов/Бувайхидов (932 — 1062) [Босворт, 1971: 78 — 137].

После завоевания государства Хорезмшахов монголами и образования на территории Иранского нагорья и сопредельных стран государства ильханов Хулагуидов (1256 — 1357) шиизм сохранялся в качестве неотъемлемого компонента духовного мира не только иранцев, но и новых властителей страны. В 1309 г. ильхан Олджайту (1304 — 1316) принял шиизм и приказал читать в мечетях *хутбу*<sup>4</sup> на имя двенадцати шиитских имамов. Несмотря на сопротивление большинства населения, исповедовавшего суннизм шафиитского мазхаба, ильхан сумел завести новый порядок на время своего правления. Хорасанский правитель-шиит султан Хусайн Байкара (1469 — 1506) из династии Тимуридов также пытался, хотя и безуспешно, заставить своих подданных читать подобную хутбу. Шиитские воззрения разделял и известный Джахан-шах (1435 — 1467) из династии Кара-Коюнлу [Петрушевский, 1944: 94].

Подлинное торжество последователей этого малого (в сравнении с суннитским) и часто преследуемого исламского толка<sup>5</sup> связано с шахами из династии Сафавидов, которые объявили шиизм официальным государственным вероисповеданием стремительно созданной под их началом обширной и влиятельной империи.

К концу XV в. в Иране сложилась религиозно-политическая ситуация, которая позволила Исмаилу Сафавиду начать борьбу за власть и добиться успеха. К благоприятным для Сафавидов факторам помимо междоусобиц и споров о престолонаследии, ослабивших в Иране правителей Ак-Коюнлу (1468 — 1501), стоит

<sup>4</sup> В Средние века являлась молитвенным прошением о здравии местного светского правителя и содержала славословие в адрес наиболее почитаемых духовных авторитетов в исламе. Мусульманская средневековая *хутба* отдаленно напоминает просительную ектенью в христианском богослужении. В современном исламе скорее является проповедью.

<sup>5</sup> В практике шиизма нашел широкое применение принцип «благоразумного сокрытия своей веры» (*такийя*), то есть право говорить и совершать то, что противоречит вере из соображений личной безопасности или во имя интересов общины единоверцев, оставаясь в душе преданным своей религии. Шииты прибегали к *такийе*, так как в ходе истории часто оставались в меньшинстве и являлись объектом преследований.





Ил. 2. Империя, созданная Исмаилом I

отнести рост числа шиитов на территории Иранского нагорья, хотя большинство населения по-прежнему придерживалось суннизма<sup>6</sup>.

Малоимущие слои шиизм привлекал тем, что он был гоним суннитскими правителями, а также идеей мученичества, жертвенности за высокие идеалы справедливости, которую, по мнению шиитов, должен установить имам Махди, призванный покарать неправедных и воздать праведникам.



Ил. 3. Вероятный флаг Сафавидов во времена Исмаила I

Род Сафавидов в шиизме привлекала доктрина наследственной верховной власти имамов, что и обусловило переход потомков шейха Сафи ад-дина Исхака Ардебели (1252 – 1334) в имамитский шиизм. Сафавиды возводили свою родословную к седьмому

<sup>6</sup> Возможно, что в ряде местностей шииты официально декларировали себя суннитами по принципу *такийи* [Петрушевский, 1966: 352].

шиитскому имаму Мусе ал-Казиму (745 — 799) и утверждали, что Сафи ад-дин являлся его потомком в 21-м поколении, а самого Али и дочери Мухаммада Фатимы (605 — 632) — в 26-м. Пятый глава тариката *сафавийя* и дед Исмаила шейх Джунайд (1429 — 1460) обосновывал свои завоевательные походы элитарным алидским происхождением и шиитской концепцией верховной власти.

Стоит отметить, что круг рукописных источников, повествующих о раннем периоде деятельности Исмаила I и его соратников, неширок и возможности использования их в исследовательской деятельности небезграничны. Тем ценнее сведения, которые содержатся в немногочисленных рукописях, написание которых датируется временем, близким к жизни основателя династии, заложившей основы непрекращающейся по сей день шиитской государственности. Особый интерес вызывают идейные предпосылки и религиозные обоснования «богоизбранности» Исмаила, благодаря которым верные воины-суфии тариката *сафавийя* охотно шли на смерть ради воплощения его замыслов<sup>7</sup>.

Одним из наиболее информативных и малоизученных в отечественной науке исторических сочинений, в котором изложена версия о том, как сам сокрытый имам Махди благословил Исмаила на восстание против суннитских правителей, является *Фотухат-е Шахи* («Шахские победы»). Рукопись, хранящаяся в Фонде восточных рукописей Российской национальной библиотеки (РНБ) под № 307, была впервые описана отечественным востоковедом, членом Императорской Санкт-Петербургской академии наук Б. А. Дорном (1805 — 1881) под названием *Шаханшах-наме* («Книга шахиншахов»). Мнение Б. А. Дорна о том, что автором данного сочинения был гератский поэт Камал ад-дин Бинаи (1453 — 1512), оказалось ошибочным [Dorn, 1852: 290]. В настоящее время считается доказанным, что рукопись называется *Фотухат-е Шахи* и автором является Амир Садр ад-дин Султан Ибрахим ал-Амини [Мирзоев, 1960: 111 — 122].

Сочинение состоит из двух томов (*гафтар*), каждый том из двух книг (*китаб*). Первая книга первого тома представляет собой обширное предисловие, вторая книга состоит из пяти глав (*фатх*), из которых только последняя посвящена первым двенадцати годам жизни Исмаила. В Российской национальной библиотеке хранится лишь второй том рукописи, который содержит описание событий с 1499 г. по 1513 г. Первоначальное

<sup>7</sup> Впоследствии Исмаилу приписывали объявление себя самим имамом Махди и реинкарнацией Али.

мнение исследователей о том, что сочинение *Фотухат-е Шахи* существовало в двух редакциях (поскольку второй том написан другим почерком) оказалось ошибочным. Позднее выяснилось, что первый том был написан рукой самого Амини, а второй том был продиктован автором своему сыну. Первый том был закончен в 1530 г. (936 год хиджры по мусульманскому календарю), а второй том так и не был доведен до логического завершения в связи с гибелью Амира Садр ад-дина Султана Ибрахима ал-Амини 21 июля 1535 г. [Стори, 1972: 850].

На обороте первого листа списка, хранящегося в Российской национальной библиотеке, имеется запись: «Книга по истории шаха Исмаила Сафавида. Хороший почерк. Раби I 1232. В распоряжение благословенной шаханшахской библиотеки». В середине рукописи имеются три пустых листа: л. 166, 200, 213. Данный список является дефектным, поскольку обрывается на фразе «и так воины Убайд-Аллах-хана дошли до Баг-е Заган...» [Амир Садр ад-дин: 2356]. Четыре других списка этого тома, которые дают читателю более полное изложение исторических событий вплоть до смерти автора, хранятся в Национальной библиотеке Исламской Республики Иран в Тегеране [Стори, 1972: 852].

Отрывок в виде самостоятельной контентной вставки, прерывающий достаточно стройное хронологическое повествование о жизни Исмаила, его младшего брата Ибрахима в Гиляне и повествующий о благословении имамом Махди Исмаила выглядит следующим образом:

### Упоминание о выступлении шаха Исмаила

Рассказывают, что в Константинополе жил некий дервиш по имени Деде-Мухаммад, и был он из учеников хаджи Бекташ-е Вали<sup>8</sup>, и многочисленными стараниями зеркало сердца /своего/ так отполировал, что светом познания замечал тайны сердца человеческого, как волны на поверхности чистого источника. У него было около двух-трех тысяч учеников, и один дервиш из его учеников страстно возжелал совершить паломничество в Мекку и испросил у шайха

<sup>8</sup> Хаджи Бекташ-е Вали (1209—1271) — уроженец иранского Хорасана, бежавший в Турцию от монголов, основатель близкого к шиизму суфийского тариката бекташи. Стоит заметить, что именно в XV в. произошло постепенное сближение бекташей с знаменитыми янычарами, а шейх бекташей считался почетным командиром 99-й роты янычарского корпуса. В современной Турецкой Республике проживает несколько миллионов последователей тариката бекташи преимущественно в районах Кайсери и Каппадокии.

позволение. Деде сказал: «Разрешаю. Как только закончишь паломничество в Мекку и Медину, захочешь совершить паломничество к гробницам святых<sup>9</sup> и оттуда отправишься в Тебриз. Когда ты войдешь в Тебриз, в тот день потомок чистых и непорочных святых вождь восстания станет падишахом, в тот же день будут чеканить монету и читать /на его имя/ хутбу. На площади Тебриза тот государь будет играть в конное поло. Ты подойди и передай тому предводителю мой поклон, и дай этот султан<sup>10</sup>, чтобы он прикрепил его к своему венцу в день битвы, а этот колокольчик привяжи к шее его лошади». Ученик Деде-Мухаммада согласился и, взяв те вещи, отправился в паломничество к святыням. Когда он двинулся к Багдаду от города спокойствия, то по дороге отстал от каравана. Когда открыл глаза, от каравана и следа в пустыне не было. В течение трех дней дервиш был в состоянии идти. Жара его до того лишила сил, что он упал, и от жажды язык его вывалился изо рта, /и/ был близок он к смерти.

Когда солнце появилось на небе, то увидел, что перед ним возник арабский юноша верхом на коне и сказал ему: «Вставай, ты близок к населенному месту». Он /дервиш/ дал знать, что его покинули силы. Тогда /юноша/ взял его за руку. Как только его /дервиша/ рука коснулась руки того юноши, он ощутил в себе все силы и поднялся к нему на холм. Когда он взошел на холм и посмотрел в ту сторону, то насколько видит глаз увидел в той пустыне во множестве зелень, соцветия тюльпанов и сверху донизу златотканые атласные шатры. Сказал: «О юноша, этот уголок в пустынях Неджефа и Мекки никто никогда не видел. Что это за место, и кто командир этого войска?» /Юноша/ ответил: «Узнаешь. Иди же, мой повелитель требует тебя». И он шел к нему пока не достиг шатра, купол которого соперничал с солнцем и луной. Когда вошел, то бросилось ему в глаза великолепие шатра. Стоял высокий трон, а на царском троне сидел юноша с лицом, закрытым покрывалом. Вокруг него были расставлены золотые табуреты, а на табуретах сидели военачальники войска того предводителя. Поздоровавшись, /дервиш/ приложил руку к груди и поклонился. От закрытого покрывалом послышалось ответное приветствие, и он сказал: «Садись». Потом он приказал, чтобы принесли еду. Он /дервиш/ в течение всей своей жизни таких яств не видел, пил холодную воду, приятный

<sup>9</sup> Священные города шиитов Неджеф и Кербела, расположенные на среднем Евфрате.

<sup>10</sup> Украшение в виде вертикально укрепленного перьевого или волосяного пучка.

запах которой опьянил его. Когда он закончил с едой, увидел, что собралась какая-то группа /людей/, и привели какого-то юношу приблизительно в возрасте четырнадцати лет. Этот юноша приложил руку к груди и, поздоровавшись, встал перед /закрытым покрывалом/. Тот государь сказал: «О Исмаил, пришло время тебе выступить. /Исмаил/ сказал: «Как Ваше Величество прикажет». Государь приказал: «Подойди!» /Исмаил подошел, и он /государь/, взяв его за пояс, три раза поднял и поставил на землю, завязал ему пояс своей благословенной рукой и надел на голову корону. Снял кинжал, который висел у него на поясе, снял, бросил дервишу и сказал: «Храни с султаном и колокольчиком! Отдашь тому, кому приказал Деде». Его Величество потребовал у мулазимов<sup>11</sup> меч, своей благословенной рукой прикрепил на его /Исмаила/ пояс, и сказал: «Иди же, позволено!». И /затем/ прочитав «Фатиху»<sup>12</sup>, поручил его тем двум-трем сопровождающим, что привели его.

Когда он /Исмаил/ ушел, его /дервиша/ тоже отпустил. Дал знак тому же юноше-арабу, чтобы он взял его и доставил к каравану. /Юноша/ взял дервиша и сказал: «Вот караван, от которого ты отстал». Когда /дервиш/ увидел караван, сказал: «О, юноша-араб, заклинаю тебе величием Бога, кто был тот предводитель? И тот юноша что за человек?». /Юноша-араб/ сказал: «О дервиш, ты все еще не знаешь, кто этот государь? Это — «Сахиб аз-Заман»<sup>13</sup>. Когда /дервиш/ услышал имя «Сахиб ал-Амра»<sup>14</sup>, то вскочил и сказал: «Верни меня, чтобы я еще один раз поцеловал ноги Его Величества и кое-что попросил; может быть, останусь на службе Его Величества». /Юноша-араб/ сказал: «Это невозможно, нужно было обратиться с просьбой в первый раз, возвращаться — нехорошо. Однако везде, где будешь, обращай с просьбой, и Его Величество Сахиб ал-Амр ее удовлетворит». Дервиш пошел, когда обернулся, всадника не увидел. Поднялся на холм, но сколько ни смотрел, не увидел признаков того цветника, тех родников и тех шатров. Вздых вырвался у него из груди. Увидел он, что добрался до каравана. Поневоле присоединился к каравану, чтобы добраться туда, куда было нужно.

Но теперь послушай о делах царевича времени. Когда Сахиб ал-Амр повязал /Исмаилу/ пояс и когда шах Исмаил-бахадур-хан

<sup>11</sup> Мулазим — военный слуга, дружинник.

<sup>12</sup> Первая сура Корана, которую каждый мусульманин знает наизусть. Считается одной из наиболее всеохватывающих, самых глубоких и полезных молитв для верующего мусульманина.

<sup>13</sup> «Владыка Времен» — эпитет имама Махди.

<sup>14</sup> «Владыка Повеления» — эпитет имама Махди.

получил разрешение о выходе у Сахиб ал-Амра, он взял тех семейных суфиев чистой веры и, испросив разрешение у Амире Кийа, покинул Гилян [Амир Садр ад-дин: 45 – 47].

Вновь имам Махди появляется на страницах второго тома *Фотухат-е Шахи* уже после захвата Исмаилом Тебриза и провозглашения его шахом в связи с необходимостью публичного объявления шиизма государственным вероисповеданием. Главная проблема для шейха Исмаила и его последователей-суфиев тариката *сафавийя* состояла по-прежнему в том, что большинство жителей Иранского нагорья к началу XVI в. были суннитами, и город Тебриз в качестве важного административного центра Северо-Западного Ирана не являлся исключением. Шиизм господствовал лишь в таких городах, как Кум и Кашан. Отечественный исследователь Н. Д. Миклухо-Маклай предположил, что последователи шиизма преобладали в основном среди сельского населения: «жители города Савэ принадлежали к суннитам шафиитского толка; население же сельской округи Савэ почти сплошь составляли шииты-имамиты. Другой пример. Как известно, крупнейший город Ирака Персидского — Рей был разрушен монголами в XIII в., его преемник — Верамин и Тегеран... в XIV в. были небольшими городами, и округ Рей тогда представлял сельскую местность с преобладанием крестьянского населения; все оно, за малым исключением, было шиитским, и округ Рей наряду с Кумом и Кашаном являлся важнейшим центром шиизма в Ираке Персидском» [Миклухо-Маклай, 1958: 222]. Регионально шииты составляли большинство только в Гиляне, Мазандаране, среди арабов Хузистана и в отдельных незначительных округах в ряде районов страны (шиитский округ Байхак в суннитском Хоросане). При этом практически во всех крупных городах Иранского нагорья (Казвин, Йазд, Исфахан, Шираз, Ардебиль, Тебриз и др.) преобладал суннизм.

Вследствие этого обстоятельства перед Исмаилом, захватившим административный центр Иранского Азербайджана Тебриз и пришедшим к власти под знаменем воинствующего шиизма во главе тариката *сафавийя*, стояла непростая задача: объявить шиизм государственным вероисповеданием, впервые прочитать хутбу на имя двенадцати имамов и потребовать от прихожан публично проклясть халифов — предшественников Али в пятничной мечети города, в котором не менее двух третей жителей были ревностными суннитами. Исмаилу I удивительным образом это удалось. Автор *Фотухат-е Шахи*

объясняет эту поразительную удачу Исмаила прямой помощью и поддержкой скрытого имама Махди в разделе рукописи под названием «Коронация шаха Исмаила на престоле Хасан-бека<sup>15</sup>» и повествует об этом следующим образом:

Когда повелитель Вселенной<sup>16</sup> утвердился на троне и казну Алванд-бека<sup>17</sup> раздал кызылбашам, /захотел/ чеканить монету и читать хутбу со словами «Али — друг Божий». Но кызылбаши сказали: «Государь, нужно подумать о чтении хутбы на имя двенадцати /имамов/ потому, что в Тебризе 200 — 300 тысяч человек, и до сих пор никто не читал эту хутбу. Мы боимся, что народ скажет: «Мы не хотим государя-шиита». Не дай Бог, подданные поднимут восстание. Поэтому нужно подумать по этому поводу». Шах сказал: «Я так сказал, и мне поможет Творец мира; я никого не боюсь при помощи Божьей. Если хотя бы слово подданные скажут, извлеку меч из ножен и с Божьей помощью в живых ни одного человека не оставлю. В пятницу сам пойду и прочту хутбу на имя двенадцати /имамов/».

Однако шах задумался, потому что знал, что кызылбаши говорят правду. Когда он уснул, то увидел, что появился напротив него чистый свет святого Амира<sup>18</sup>, и сказал Он: «О, юноша, не думай о волнении. Прикажи в пятницу, чтобы кызылбаши пришли полностью вооруженными и встали /в мечети/ через два человека. Если во время /чтения/ хутбы, подданные поднимут волнение, то /пусть/ кызылбаши, схватив их, убьют. Так прикажи /сделать/, и хутбу прочтут». Пробудился тот полководец и обрадовался. Приказал, чтобы пришли Хусайн-бек Лале и Абдал-бек<sup>19</sup> с командирами кызылбашей. Содержание сна /им/ поведал. Они сказали: «Истинно, без этого наставления не стали бы так поступать».

В пятницу шах пошел в соборную мечеть Тебриза и приказал, чтобы Мавлана Ахмад Ардебели, который был одним из знатных шиитов, пошел к кафедре мечети; а сам шах встал наверху кафедры

<sup>15</sup> Имеется в виду дед Исмаила I — первый султан государства Ак-Коюну Узун Хасан, который сделал Тебриз своей столицей в 1467 г.

<sup>16</sup> Исмаил I.

<sup>17</sup> Алванд-мирза (Абу-л-Музаффар Нур Алванд-хан Ак-Коюнулу) — правитель Диярбакыра и Тебриза (1497 — 1501), сын Йусуф-мирзы, второго сына Узун Хасана. Армия Алванда была разбита небольшим по численности, но хорошо мотивированным кызылбашским войском Исмаила в августе 1501 г. возле Шарура.

<sup>18</sup> Имама Махди.

<sup>19</sup> Ближайшие сподвижники Исмаила.

и обнажил меч, завоевывающий мир. Когда он /Мавлана Ахмад Ардебили/ прочитал хутбу, среди народа поднялся шум. Однако две шестых того города выразили благодарность, а четыре шестых взволновались, когда их с обеих сторон обступили юноши-кызылбаши.

Когда хутба была прочитана, Его Величество шах поднял меч и сказал: «Отрекитесь!»<sup>20</sup> Те две шестых сказали, а другие четыре шестых видят, что юноши-кызылбаши с кинжалами в руках говорят: «Всякий, кто не скажет, будет убит». И все от страха сказали.

Когда шах утвердился на троне государства, то приказал, чтобы написали и разослали письма по окрестностям и царствам, которые проявили повиновение. Часть правителей склонились к этому, а остальные бежали от страха. Одни ушли в Фарс к султану Мураду<sup>21</sup>, а другие ушли к Алванд-беку» [Амир Садр ад-дин: 64 – 65].

Вышеприведенный пассаж рукописи *Фотухат-е Шахи* призван по авторскому замыслу продемонстрировать заинтересованным читателям, что имам Махди не ограничился однократным благословением юного шейха Исмаила — духовного лидера суфиев тариката *сафавийя* на борьбу за политическую власть, а постоянно поддерживал своего избранника в самые критические моменты его деятельности во имя торжества шиизма. В самый нужный момент, когда решалась судьба выбора вероисповедания для подавляющего большинства населения Иранского нагорья, когда сомнения и колебания появились даже у самых ревностных шиитов-кызылбашей — мюридов Исмаила — перед лицом численно превосходящих иранцев-суннитов, именно имам Махди пришел на помощь и подсказал верное решение главному герою сочинения и тем самым освятил грядущий процесс шиитизации страны, последствия которого и сегодня остаются актуальными для всего мусульманского мира.

<sup>20</sup> Имеется в виду публичное проклятие шиитами суннитских халифов, в том числе Абу-Бакра (632 – 634), Умара (634 – 644) и Усмана (644 – 656) — предшественников Али ибн Абу Талиба, которых шиитская традиция считает узурпаторами, незаконно захватившими власть в мусульманской общине после смерти Мухаммада.

<sup>21</sup> Султан-Мурад (Абу-л-Музаффар Султан-Мурад бен Йакуб Ак-Кюнюлу, 1490 – 1518) — правитель Ирака Арабского, Фарса, Кермана и Систана в 1500 – 1503 гг. После поражения от Исмаила I в июне 1503 г. в битве под Хамаданом сохранил под своей властью Ирак Арабский со столицей в Багдаде. После очередных поражений от сафавидских войск в 1508 г. бежал в Урфу (Эдессу), где до своей смерти пользовался покровительством турецкого султана Селима I Йавуза («Грозного», 1512 – 1520).



С учетом времени создания *Фотухат-е шахи* данные отрывки, переведенные автором статьи и опубликованные на русском языке впервые, можно считать одними из самых ранних, если не самыми ранними, образчиками последующей развитой средневековой шиитской агиографии, содержащей религиозный рассказ о благословении и помощи, которые получил Исмаил Сафавид в ходе борьбы за торжество шиизма на Иранском нагорье от ожидаемого мессии — имама Махди.

### Литература

1. Ал-Хасан ибн Муса Наубахти. *Шиитские секты*. Перевод с арабского, исследование и комментарий С. М. Прозорова. (*Памятники письменности Востока*. АН СССР, Отделение истории. Ин-т востоковедения; XLIII). М.: Глав. ред. восточной литературы изд-ва «Наука», 1973.
2. Амир Садр ад-дин Султан Ибрахим ал-Амини. *Фотухат-е шахи («Шахские победы»)*. Фонд восточных рукописей РНБ. Рук. № 301.
3. Базиленко И. В. Особенности эволюции религиозно-философской доктрины шиизма в историко-культурном пространстве мусульманского Востока. *Христианское Чтение. Научно–богословский журнал СПбДА*. 1(32), СПб.: 2010.
4. Базиленко И. В. *Историография, религиоведение и культурология Востока*. СПб.: Издательство Политехнического университета, 2011.
5. Базиленко И. В. О благословении Исмаила Сафавида (1487 – 1524) имамом Махди на борьбу за торжество шиизма. *Труды кафедры богословия. Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви*. 4(20) СПб., 2023
6. Бартольд В. В. *Работы по истории ислама и арабского халифата*. Соч. Т. VI. М.: Наука, 1966.
7. Беляев Е. А. *Арабы, ислам и арабский халифат в раннем средневековье*. М.: Наука, 1965.
8. Большаков О. Г. *История халифата*. Т. 1 – 3. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1989 – 1998.
9. Босворт К. Э. *Мусульманские династии. Справочник по хронологии и генеалогии*. Пер. с англ. и примеч. П. А. Грязневича; АН СССР, Ин-т востоковедения. М.: Глав. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1971.
10. Гибб Х. А. Р. *Мусульманская историография*. М.: Издательство Восточной литературы, 1960.
11. Гольдциер И. *Ислам*. Пер. И. Крачковского. Императорское общество востоковедения. СПб.: «Восточная» типография И. Бораганского, 1911.
12. Грюнебаум фон, Г. Э. *Классический ислам. Очерк истории (600–1258)*. М.: Наука, 1986.
13. Иванов М. С. *Антифеодальные восстания в Иране в середине XIX в.* М.: Наука, 1982.
14. *История Ирана*. М.: Изд-во Московского университета, 1977.

15. *Корань. Перевод с арабского языка Г. С. Саблукова.* Казань, Центральная типография, 1907.
16. Крымский А. Е. *История мусульманства.* Вступ. ст. и ред.: Р. Ж. Баязитова, О. Л. Кузнецова, В. И. Шеремета. М.; Жуковский: Кучково поле, 2003.
17. Массэ А. *Ислам: Очерк истории.* Пер. с фр. [Предисл. Е. А. Беяева]; Акад. наук СССР. Ин-т народов Азии. М.: Издательство восточной литературы, 1961.
18. Мец А. *Мусульманский ренессанс.* Пер. с нем., предисл., библиогр. и указ. Д. Е. Бертельса. М.: ВиМ, 1996.
19. Миклухо-Маклай Н. Д. Шиизм и его социальное лицо в Иране на рубеже XV – XVI вв. *Памяти академика И. Ю. Крачковского.* Отв. ред. И. А. Орбели. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1958.
20. Мирзоев А. М. Еще раз об авторе «Шаханшах-наме». *Проблемы востоковедения.* 4. Институт востоковедения АН СССР, М.: 1960.
21. Мюллер А. *История ислама:* в 4 т., в 2 кн. Серия: «Классическая мысль». М.: Астрель-Аст, 2004.
22. Петрушевский И. П. *Ислам в Иране в VII–XV вв.* Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1966.
23. Пиотровский М. Б. *Коранические сказания.* М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1991.
24. Прозоров С. М. Имām. *Ислам: Энциклопедический словарь.* М.: Наука, 1991. С. 97 – 98.
25. Стори Ч. А. *Персидская литература: Био-библиографический обзор: в 3 ч.;* пер. с англ., перераб. и доп. Ю. Э. Брегель; отв. ред. Ю. Е. Борщевский. М.: Наука, 1972.
26. Тихомиров Л. А. *Религиозно-философские основы истории.* М.: Издательство журн. «Москва», 1997.
27. *Хрестоматия по исламу.* М.: Наука. Восточная литература, 1994.
28. Чахардехи М. М. *Сима-йе бозорган.* Тегеран, 1957. (На перс. яз.)
29. Чахардехи М. М. *Тарих-е фалсафе-йе ислам.* Тегеран, 1997. (На перс. яз.)
30. Browne E. G. *A Literary History of Persia.* V. 4. Cambridge: Cambridge University Press, 1928.
31. Dorn B. *Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque Impériale Publique de St.-Petersbourg.* St. Pétersbourg: Impr. de l'Académie impériale des sciences, 1852.
32. Nasr S. H. *Religion in Safavid Persia. Iranian Studies.* V. 7, N. 1, 2. P. 271 – 286. Boston, 1974.
33. Savory R. M. *Studies on the History of Safavid Iran.* L., Variorum Reprints, 1987.
34. Watt W. M. *Islamic Philosophy and Theology.* Edinburgh, University Press, 1962.

## References:

1. Al-Hasan ibn Musa Naubahti. *Shiitskie sekty.* Pervod s arabskogo, issledovanie i kommentariy S. M. Prozorova. *Pamyatniki pis'mennosti Vostoka.* AN SSSR. Otd-nie istorii. In-t vostokovedeniya; XLIII. Moscow: Glavnaya redakciya vostochnoy literatury izdatel'stva «Nauka», 1973. (In Russian).

2. Amir Sadr ad-Din Sultan Ibrahim al-Amini. *Fotuhāt-e Shahi («Shahskie pobedy»)*. Fond vostochnykh rukopisey RNB. Ruk. №301. (In Persian).
3. Bartol'd V. V. *Raboty po istorii islama i arabskogo halifata. Sochineniya*. T. VI. Moscow: Izdatel'stvo «Nauka», 1966. (In Russian).
4. Bazilenko I. V. Osobennosti evolyucii religiozno-filosofskoy doktriny shiizma v istoriko-kul'turnom prostranstve musul'manskogo Vostoka. *Khristianskoe Chtenie. Nauchno-bogoslovskiy zhurnal SPbDA*. 1(32). SPb., 2010. (In Russian).
5. Bazilenko I. V. *Istoriografiya, religiovedenie i kul'turologiya Vostoka*. SPb., Izdatel'stvo Politehnicheskogo universiteta, 2011. (In Russian).
6. Bazilenko I. V. O blagoslovenii Ismaila Safavida (1487 – 1524) imamom Mahdi na bor'bu za torzhestvo shiizma. *Trudy Kafedry Bogosloviya. Nauchnyy zhurnal Sankt-Peterburgskoy Duhovnoy Akademii Russkoy Pravoslavnoy Cerkvi*. 4(20). SPb., 2023. (In Russian).
7. Belyaev E. A. *Araby, islam i arabskiy halifat v rannem srednevekov'e*. Moscow: Izdatel'stvo «Nauka», 1965. (In Russian).
8. Bolshakov O. G. *Istoriya halifata*. T. 1 – 3. Moscow: Glavnaya redakciya vostochnoy literatury izdatel'stva «Nauka», 1989 – 1998. (In Russian).
9. Bosvort K. Ye. *Musul'manskie dinastii. Spravochnik po hronologii i genealogii*. Per. s angl. i primech. P. A. Gryaznevicha. AN SSSR. In-t vostokovedeniya. Moscow: Glavnaya redakciya vostochnoy literatury izdatel'stva «Nauka», 1971. (In Russian).
10. Browne E. G. *A Literary History of Persia*. V. 4. Cambridge: Cambridge University Press, 1928.
11. Chahardehi M. M. *Sima-ye bozorgan*. Tehran, 1957. (In Persian).
12. Chahardehi M. M. *Tarih-e falsafe-ye islam*. Tehran, 1997. (In Persian).
13. Dorn B. *Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque Imperiale Publique de St.-Petersbourg*. St. Pétersbourg: Impr. de l'Académie impériale des sciences, 1852.
14. Gibb H. A. R. *Musul'manskaya istoriografiya*. Moscow: Izdatel'stvo Vostochnoy literatury, 1960. (In Russian).
15. Gol'dciyer I. *Islam*. Per. I. Krachkovskogo. Imperatorskoe obshchestvo vostokovedeniya. SPb.: «Vostochnaya» tipografiya I. Boraganskogo, 1911. (In Russian).
16. Grunebaum, Gustave E. von. *Klassicheskiy islam. Ocherk istorii (600–1258)*. Moscow: Nauka, 1986. (In Russian).
17. *Hrestomatiya po islamu*. Moscow: Nauka, Vostochnaya literatura, 1994. (In Russian).
18. *Istoriya Irana*. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 1977. (In Russian).
19. Ivanov M. S. *Antifeodal'nye vosstaniya v Irane v seredine XIX v.* Moscow: Nauka, 1982. (In Russian).
20. *Koran. Perevod s arabskogo yazyka G. S. Sablukova*. Kazan: Central'naya tipografiya, 1907. (In Arabic and Russian).
21. Krymskiy A. E. *Istoriya musul'manstva*. Vstup. st. i red.: R. Zh. Bayazitova, O. L. Kuznecova, V. I. Sheremeta. Moscow; Zhukovskiy: Kuchkovo pole, 2003. (In Russian).

22. Massye A. *Islam: Ocherk istorii*. Per. s fr. / [Predisl. E. A. Belyaeva]; Akad. nauk SSSR. In-t narodov Azii. Moscow: Izdatel'stvo vostochnoy literatury, 1961. (In Russian).
23. Mec A. *Musul'manskiy renessans*. Per. s nem., predisl., bibliogr. i ukaz. D. E. Bertel'sa. Moscow: ViM, 1996. (In Russian).
24. Miklukho-Maklay N. D. Shiizm i ego social'noe lico v Irane na rubezhe XV — XVI vv. *Pamyati akademika I. Yu. Krachkovskogo*. Otv. red. I. A. Orbeli. Leningrad: Izd-vo Leningradskogo universiteta, 1958. (In Russian).
25. Mirzoev A. M. Eschhyo raz ob avtore «Shahanshah-name». *Problemy vostoковedeniya*. №4. Institut vostokovedeniya AN SSSR. Moscow: 1960. (In Russian).
26. Muller A. *Istoriya islama*. V 4 tomah. V 2 knigah. (Seriya: *Klassicheskaya mysl'*). Moscow: Astrel'-Ast, 2004. (In Russian).
27. Nasr S. H. Religion in Safavid Persia. *Iranian Studies*. V. 7, N. 1, 2. P. 271 — 286. Boston, 1974.
28. Petrushevskiy I. P. *Islam v Irane v VII—XV vv.* Leningrad: Izd-vo Leningr. un-ta, 1966. (In Russian).
29. Piotrovskiy M. B. *Koranicheskie skazaniya*. Moscow: Glavnaya redakciya vostochnoy literatury izdatel'stva «Nauka», 1991. (In Russian).
30. Prozorov S. M. Imām. *Islam: Enciklopedicheskiy slovar'*. Moscow: Nauka, 1991. (In Russian).
31. Savory R. M. *Studies on the History of Safavid Iran*. L., Variorum Reprints, 1987.
32. Stori Ch. A. *Persidskaya literatura: Bio-bibliograficheskiy obzor*. V 3 ch.; per. s angl., pererab. i dop. Yu. Ye. Bregel'; otv. red. Yu. E. Borshhevskiy. Moscow: Nauka, 1972. (In Russian).
33. Tihomirov L. A. *Religiozno-filosofskie osnovy istorii*. Moscow: Izdatel'stvo zhurn. «Moskva», 1997. (In Russian).
34. Watt W. M. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh, University Press, 1962.

## Информация об авторе

**Игорь Вадимович Базиленко** — доктор ист. наук, профессор, кафедра Истории стран Ближнего Востока, Восточный факультет, Санкт-Петербургский государственный университет.

Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9.

E-mail: i.bazilenko@spbu.ru

## Author's Information

**Igor V. Bazilenko** — Dr Habil in History, Professor, Department of Middle East History, Faculty of Asian and African Studies, St Petersburg University, St Petersburg, Russia.

E-mail: i.bazilenko@spbu.ru



*Т. А. Боков*

*(Институт классического  
Востока и античности НИУ ВШЭ,  
Москва, Россия)*

## **Йемен как *terra incognita*<sup>1</sup>**

**Аннотация.** В статье рассмотрена проблематика формирования у внешних наблюдателей на протяжении письменной истории знаний о Йемене, которые, как подчеркнуто, всегда были и остаются недостаточными и отличаются высоким уровнем недоверности. С привлечением широкого круга источников, в т. ч. Библии и Корана, произведений античных и средневековых западных и арабских авторов, продемонстрировано, что в разное время и в разных культурах независимым образом складывалось восприятие территории Южной Аравии как своего рода «пространства чудесного». Рассмотрена механика возникновения подобных представлений. Показано, что чаще всего они были либо результатом деятельности самих южноаравийцев, либо плодом трансформации реальных фактов в невероятные в процессе их передачи от информатора к информатору. Высказано предположение, что их появлению и закреплению в сознании иностранцев также во многом способствовали географические факторы: удаленность Йемена от других цивилизационных центров, а также тяжелые рельеф и климат этой страны, затрудняющие доступ туда иностранцев и, как следствие, препятствующие распространению правдивых сведений о ней. Отмечено, что «мифы» о Южной Аравии (баснословное изобилие, близость к потустороннему миру, etc.) отличались высоким уровнем инерции, а их отголоски и до сих пор

---

<sup>1</sup> Данное эссе представляет собой переработанную версию нескольких первых частей моей монографии о хуситском движении, работа над которой в настоящее время продолжается.

сохраняются в мировой культуре. Упомянутые выше факторы действуют и сейчас, приводя к схожим результатам — проникновению за границы Йемена и закреплению там большого объема недостоверных сведений о прошлом и современности этой страны. Одним из основных объектов такого «мифотворчества» на современном этапе является хуситское движение. Высказано предположение, что несмотря на развитие информационных технологий, описанная выше ситуация сохранится в обозримой перспективе, в т. ч. в силу того, что регион Южной Аравии в целом находится вне поля зрения мирового сообщества (Библиогр. 13 назв.)

**Ключевые слова:** Йемен, Южная Аравия, Сабейское царство, хуситы.

УДК: 930.2

*Timofey A. Bokov*

*(Institute for Oriental and Classical Studies, HSE  
University, Moscow, Russia)*

### **Yemen as a *Terra Incognita***

**Summary.** The paper examines how the knowledge about Yemen, always insufficient and often highly unreliable, was acquired by external observers throughout the written history. Based on a wide range of sources, including the Bible and the Quran as well as works of ancient and medieval Western and Arab authors, it is demonstrated that the perception of South Arabia as a kind of “wonderful space” developed independently in different cultures. The mechanics of the emergence of such ideas is considered. It is shown that in most cases it was either a result of the actions of the South Arabians themselves, or it is a result of the transformation of real facts into fantastic stories in the process of their transmission from one person to another. It is suggested that emergence and consolidation in the minds of foreigners of such ideas was largely facilitated by geographical factors, such as remoteness of Yemen from other civilization centers, as well as the challenging landscape and harsh climate of this country. This made and still makes it difficult for the foreigners to access it and, as a result, prevents the dissemination of accurate information about it. The myths about ‘Arabia Felix’ (its fabulous abundance, proximity to the other world, etc.) possessed a high level of inertia, thus their traces are still linger in the world culture. All the above mentioned factors are still in operation today leading to the similar results, viz. continuous circulation beyond the borders of Yemen of a large amount of unreliable information about the history and modern situation in this country. Of note, at the present stage, one of the main objects of such ‘myth-making’ is the Houthi movement. It is suggested that despite all the development of information technology the situation described above will continue in the foreseeable future, inter alia due to the fact that the region of South Arabia is mostly out of sight of the International Community (Refs 13.)

**Keywords:** Yemen, South Arabia, Kingdom of Saba, Huthis.

В начале посвященного Южной Аравии выпуска своей авторской телепередачи «Эрмитаж» М. Б. Пиотровский назвал Йемен «страной экзотической» и продолжил: «в Средние века считалось, что оттуда исходят определенные мистические флюиды»<sup>2</sup>. Вводя широкого зрителя в тему выпуска, Михаил Борисович обратил внимание на то, что Южная Аравия издавна мыслилась внешними наблюдателями как некое магическое пространство. Несмотря на то, что это обстоятельство хорошо известно специалистам по региону, оно, насколько мне известно, никогда не подвергалось должной рефлексии.

Восприятие Йемена как территории чудесного возникло у внешних наблюдателей еще до нашей эры. Его отголоски, как мы скоро убедимся, сохраняются в мировом культурном пространстве и в наши дни. При этом некоторые факторы, способствовавшие формированию столь специфических представлений о юге Аравии, продолжают действовать и сегодня, давая в целом тот же результат: иностранцы все еще знают об этом крае мало, причем значительная часть имеющихся у них «знаний» — суть небылицы, просто уже не столько с мистическим, сколько с политическим/этнографическим уклоном. Главными из таких факторов мне представляются удаленность Йемена от других центров цивилизации, а также трудные рельеф и климат, делающие его настоящей *terra incognita*, краем непознанным (или даже непознаваемым?).

Целью предлагаемого читателю эссе является попытка повнимательнее посмотреть, как на протяжении истории у иностранцев формировались (и продолжают формироваться) представления о Йемене. Думается, что подобный рассказ, помимо своей общей занимательности, может также поспособствовать корректировке исследовательской оптики, которая, увы, и до сих пор часто дает сбой в условиях почти постоянного тумана, покрывающего не только прошлое, но и настоящее юга Аравии.

\*\*\*

В разное время границы Йемена определялись арабскими географами по-разному. В итоге сложился определенный консенсус, в соответствии с которым под этим названием понима-

<sup>2</sup> Йемен. Эрмитаж. Авторская программа Михаила Пиотровского. YouTube-канал телеканала «Культура». URL: [https://www.youtube.com/watch?v=UBZ\\_u-ABabs](https://www.youtube.com/watch?v=UBZ_u-ABabs) (дата обращения: 01.06.2024).

лась юго-западная часть Аравийского полуострова, занимаемая сейчас государством Йемен. Кроме того, в эту область также включали провинции Асир, Джизан и Наджран, которые с 1934 г. принадлежат Саудовской Аравии, оставаясь при этом довольно близкими к Йемену в социокультурном плане.

При этом, как ни определяй границы Йемена, все равно это — край света, самая дальняя часть ойкумены, отделенная от традиционных центров цивилизации — Индии, Эфиопии, Египта, Сирии и Месопотамии — морями и огромной пустыней, практически непроходимой для иноземцев. О периферийности страны свидетельствует уже ее имя. В переводе с арабского слово «Йемен» означает «находящийся справа». Если в Мекке — центре мусульманской вселенной — встать лицом к востоку, то он действительно окажется справа (расположенный по левую руку Левант также имеет в арабском языке соответствующее название — «Шам»). Впоследствии слова «Шам» и «Йемен» также приобрели значения «север» и «юг» соответственно.

С древнейших времен именно удаленность Йемена предопределила тот факт, что обитатели других частей мира фактически ничего не знали о нем. Их представления о земле ароматов всегда носили полу- или совершенно мифический характер. В иудео-христианской традиции эта страна выступает скорее не как реальное политико-географическое пространство, но как олицетворение сперва — сказочного изобилия, а затем — принятия Христова учения.

В Ветхом завете располагавшееся на территории современного Йемена государство Саба предстает небывало богатым краем, своего рода Эльдorado древнего мира. В третьей Книге Царств рассказывается о том, как его правительница — царица Савская — явилась в Иерусалим *«с весьма большим богатством: верблюды навьючены были благовониями и великим множеством золота и драгоценными камнями»* и щедро одарила Соломона: *«и подарила она царю сто двадцать талантов золота и великое множество благовоний и драгоценные камни»* (3 Цар. 10:2, 10). Именно после этого визита, согласно Библии, началась эпоха невероятного процветания Израиля — ежегодный доход казны составлял 666 талантов золота, а серебро *«сделал царь в Иерусалиме равноценным простому камню»* (2 Пар. 9:27).

Христианство, в котором духовное богатство несравненно важнее земных благ, наделило образ царицы Савской новым значением. Из язычницы с несметным состоянием она превра-



тилась в праведницу, воспринявшую мудрость царя Израиля и склонившуюся перед ней («*Но я не верила словам, доколе не пришла и не увидели глаза мои: и вот, мне и вполонину не сказано; мудрости и богатства у тебя больше, нежели как я слышала*» (3 Цар. 2:7)), а, значит, и перед учением Христа — потомка и преемника Соломона. Собственно, она, по сути, перестала быть правительницей пусть и совершенно неизведанного, но все же реально существовавшего Сабейского государства, и стала Царицей южной, которая «*восстанет на суд с людьми рога сего* [т. е. не признающими учения Христа. — Т. Б.] и *осудит их*» (Лк. 11:31).

Схожие идеи находим мы и у античных авторов, для которых юг Аравийского полуострова — это «*Arabia Felix*», т. е. счастливая, плодородная страна, противопоставленная не только «*Arabia Deserta*» — соседней с ней безжизненной пустыне, но и, в известном смысле, вообще реальному миру. В их сочинениях сведениям о сказочном изобилии Йемена сопутствуют не менее сказочные представления о происходящем там.

Геродот помещает рассказ о Южной Аравии в третью часть своей «Истории». Эта глава (случайность или нет?) названа в честь музы Талии, чье имя этимологически восходит к глаголу со значением «цвести, разрастаться». В ней подробно рассказано о ботанических особенностях благовоний и методах их добычи. Так, например, ледан (не путать с ладаном!) — образуется на бородах козлов. А вот ладан собирают с деревьев, которые стерегут маленькие крылатые змеи (на северо-западе Аравии Геродот даже видел их многочисленные кости и хребты). Отогнать их можно, только окурив дымом другой смолы — стиракса. Очень вероятно, кстати, что подобные небылицы распространяли сами аравийцы, стремившиеся не допустить к себе чужаков и сохранить монополию на производство своих сверхприбыльных товаров и торговлю ими.

Казалось бы, дракон — уже само по себе совершенно необычайное животное, однако для такой чудесной страны, как Йемен, самого факта его обитания там мало. Оказывается, продолжает отец истории, самки этих зверей после спаривания перегрызают самцам горло, а детеныши, желающие отомстить за гибель родителя, убивают мать, разрывая ее утробу изнутри и таким образом появляясь на свет [Геродот, III: 107 — 112].

В Южной Аравии, как полагает Геродот, живет и еще одно удивительное существо — феникс. В рассказе об этой птице он фактически признает недостижимость южной части полу-

острова: «Я феникса не видел живьем, а только — изображения, так как он редко прилетает в Египет: в Гелиополе говорят, что только раз в 500 лет» [Геродот, III: 107 — 112]. Сам факт существования чудесного создания Геродот не оспаривает. Он лишь ставит под сомнение легенду о том, что оно посещает Египет, чтобы похоронить своего родителя в большом яйце, сделанном из смирны.

Населена эта земля и более прозаическими животными — например, двумя уникальными породами овец. У одних хвосты достигают трех локтей в длину и, чтобы они не изранились о камни, местные пастухи (все как один — искусные плотники!) мастерят специальные маленькие тележки, которые подвязывают под них. У других же курдюк необычайной — в целый локоть — ширины [Геродот, III: 113].

За полтысячи лет, прошедшие после смерти Геродота, некоторые совсем уж абсурдные фантазии о Йемене постепенно исчезли из текстуального пространства, а объем правдивых сведений о нем несколько увеличился. Так, уже Эратосфен (276 — 194 гг. до Р. Х.) кое-что знал о настоящих географии, социальном и политическом устройстве Счастливой Аравии. Его сочинение, не дошедшее до нас целиком, обильно цитировал в своей «Географии» живший двумя столетиями позже Страбон. И хотя у него в соответствующем разделе мы уже не найдем феникса, но вот геродотовы драконы, просто лишившиеся крыльев, остались: «*воются там темно-красного цвета змеи длиной в пядень, они прыгают до пояса, укусы их неизлечим*» [Страбон, XVI: IV — 19].

В представлении Страбона Йемен оставался пространством, где может происходить то, что невозможно себе представить в своем, знакомом, данном в непосредственных ощущениях мире. Так, например, о ее жителях он пишет:

У всех членов рода одна жена. Первый вошедший в дом имеет с ней половое общение, поставив свою трость у двери (по обычаю каждый там должен носить трость). Однако ночь жена проводит с самым старшим из членов рода. Поэтому все дети являются братьями. Они имеют половое общение даже с собственными матерями [Страбон, XVI: IV — 25].

Старший современник Страбона Диодор Сицилийский, также вполне в русле уже сложившейся к его времени традиции, считал Счастливую Аравию непомерно изобильной. По его мнению,

вся земля там источает ароматные испарения, а местные жители топят благовониями печи. Более того, сама природа заботится о тамошних обитателях: к примеру, дождевая вода, попадающая между камней дома, плавит их и таким образом делает стену твердой по всей длине [Диодор Сицилийский, II: 49].

После более чем тысячелетнего перерыва весомый добавок к информации античных авторов о Южной Аравии внес Марко Поло. О жителях Сокотры он писал так:

Здесь христиане самые ловкие в свете колдуны... как хотят, так и колдуют. Всякое дело делают колдовством; много дел делают, почти все, что пожелают: выйдет ли судно при попутном ветре и много проплывет, они нашьют противный ветер и вернут его назад... а захотят, так море стихнет; и великую бурю, и всякий ветер пускают в море. Знают много диковинных колдований [Поло, 1956: 201].

Поло не просто отдает должное сокотрийским чародеям, он фактически присуждает им пальму первенства. Тибетцы и кашмирцы, также искушенные в магических науках, по его словам, *«заговоров и дьявольского колдовства знают больше, чем кто-либо; все их дела — дьявольское колдовство»* [Поло, 1956: 96]. Звездочеты китайского города Манги *«искусны в своем деле, в бесовских колдовствах»*. Народ региона Пасай<sup>3</sup> *«знает много заговоров и колдовства»* [Поло, 1956: 75]. Лестные характеристики, но самые ловкие все же именно сокотрийцы!

По сути, вплоть до XIX в. (если не до XX в.) Йемен оставался полюсом недоступности для западного мира — проникнуть в эту горно-пустынную страну, населенную воинственными племенами, с VII в. н.э. исповедовавшими ислам, было нелегко. Представления европейцев о ней продолжал формировать вкратце описанный выше корпус классических текстов, авторитет которых долгое время не подвергался сомнению.

Неудивительно, что и в XVIII в. Аравию продолжали делить на Счастливую, Пустынную и Каменистую (т. н. Arabia Petraea, север полуострова на границе с Левантом и Ираком, с центром в одноименной Петре на территории нынешней Иордании). Поэтому же по территории Йемена периодически, в основном в переизданиях Птолемеевой «Географии», но также и на

<sup>3</sup> По всей видимости, в районе Панджшерского ущелья на территории современного Афганистана.

вдохновенных ею картах, продолжал течь самый настоящий Стикс (Stygis).

В условиях информационного вакуума даже лучшие умы Европы эпохи Просвещения не могли преодолеть заданную традицией инерцию. В этом смысле показательно содержание статей «Аравия» и «Йемен», написанных для знаменитой «Энциклопедии» Дени Дидро и Луи де Жокуром соответственно.

В первой из них всего пять абзацев. В начальном читателю весьма сухо рассказывают об упомянутом выше трехчленном делении полуострова и его населении. Остальные же четыре посвящены... торговле, которая, как пишет автор, во всем этом регионе *«по сути есть только в Аравии Счастливой»*. За этим утверждением следует список местных портовых городов. Отдельный пассаж посвящен Мохе, некогда кофейной столице мира, слава которой к середине XVIII в. уже клонилась к закату в свете начатой европейцами культивации кофе в своих заморских колониях.

Далее наступает кульминация: Юг Аравии вновь, как и в древности, предстает своего рода «рогом изобилия», хотя в это время Йемен уже был крайне бедной страной. Дидро скрупулезно перечисляет идущие на экспорт товары: *«мануфактуры производят небольшие количества хлопчатобумажных тканей, страна также дает духи, благовония, мирру, амбру, драгоценные камни, алоэ, бальзам, корицу, кассию, гуммиарабик, кораллы и особенно кофе»* [Encyclopédie, Vol. I: 570a]. Ну чем не перечень даров, нагруженных на верблюдов Царицы Савской? Характерно, что спустя более двух тысяч лет после Геродота в описании Йемена вновь упоминаются крылатые ящеры. Среди прочих богатств этой земли названа «кровь дракона» — так еще с античных времен стали называть древесные смолы характерного красного цвета, которые использовались как красители и благовония.

Не менее примечательна и статья «Йемен». Начинается она несколько неожиданным образом — не с описания географического положения и народонаселения, как та же «Аравия», а с довольно детального разъяснения этимологии названия (см. выше). Впрочем, странность эта недолго озадачивает читателя: сразу после он узнает, что именно *«отсюда царица Савская отправилась к Соломону, и вот почему ее называют Царицей Юга»*. По мнению автора, главное, что интересующемуся человеку следует знать о современной ему стране — это наличие связи между ней и знаменитой ветхозаветной героиней.

И только после того, как дань традиции отдана, де Жокур переходит — кажется, исключительно из чувства долга — к короткому рассказу о географических границах Йемена, а также столичном городе Сана и прибрежном районе — Тихаме.

\*\*\*

Мусульманская традиция восприняла от христианства диалектическое противопоставление Сулеймана (Соломона), которого Господь «вел прямым путем», богатой языческой царице Сабы. Так же, как и в Ветхом Завете, в Коране она признает превосходство царя Израиля и принимает истинную веру. При этом рассказ о встрече двух правителей в священной книге мусульман восходит не к Библии, а к еврейским комментариям к ней, в частности, к «Таргум Шени» — толкованию к Книге Есфирь. В нем царь Израиля встретился с высокой гостьей в зале со стеклянным полом. Сабейанка приняла его за воду и перед тем, как переступить порог, подобрала подол своего платья, обнажив голени при незнакомых мужчинах. Ее реакция на эту оплошность была мгновенной: *«Господи! Воистину я нанесла урон самой себе, [ныне] же вместе с Сулайманом предаюсь Аллаху, Господу [обитателей] миров»* [27:44]. Любопытно, что кораническая версия опускает одну важную подробность. В исходной еврейской истории оказывается, что ноги царицы поросли густыми волосами — явный признак колдовской натуры.

Наследование данного предания иудео-христианскому укладывается в общую логику взаимоотношений между тремя авраамическими религиями. Что действительно вызывает удивление, так это утверждение в арабо-мусульманском мире представления о Йемене как о пространстве чудесного, которое произошло независимо от аналогичного западного дискурса.

Несомненно, арабы намного лучше остальных знали Йемен. В конце концов его обитатели были близкородственным им народом: считается, что мифическими прародителями южных и северных арабов были два брата — Кахтан и Аднан соответственно. Йемен был первой страной (тогда — вассалом империи иранских Сасанидов), завоеванной мусульманами еще при жизни Мухаммада. Его жители говорили на созвучном (но все же другом) языке и поклонялись божествам, весьма похожим на тех, которых чтили в Каабе до победы ислама. Йеменские племена составили ударную часть арабских армий, покоривших в VII — VIII вв. н.э. пространства от Атлантического

океана до Китая. Йемен просто-напросто был ближайшим соседом Мекки и Медины, и уже поэтому объем правдивых знаний о нем в исламском мире был намного больше, чем тот, которым располагали античные авторы. Казалось бы, имевшиеся тесные связи не оставляли возможности для вымысла, и тем не менее юг Аравии, особенно его пустынные территории и прошлое, стали в мусульманской традиции пространством невероятного.

Разговор об этом, конечно, следует начать с начала: «Было — не было, в стародавние времена жил в Йемене могущественный царь» (здесь следует отметить, что в арабском языке «Йемен» рифмуется со словами «было» и «время» — «*Йаман — кян — заман*») — так звучат первые слова некоторых арабских сказок. Один из таких «могущественных царей», полулегендарный Сейф Зу Язан (четвертая рифма), стал героем известнейшего и популярнейшего средневекового народного романа — «Жизнеописания Сайфа сына царя Зу Язана». И до сих пор арабы с детства привыкают к тому, что Йемен — это синоним (если хотите — основная рифма) к волшебству.

Остался в памяти арабов и другой йеменский правитель — Шаддад. Именно ему приписывается постройка древнего города ‘адитов<sup>4</sup>, Ирама Многоколонного, воздвигнутого как образ рая на земле и стертого с ее лица Всевышним за отказ жителей внять увещаниям пророка Худа. Еще доисламские предания помещали Ирам на юге Аравии. С этой локализацией соглашались комментаторы Корана, а также средневековые авторы. Так, прозванный «арабским Геродотом» историк X в. аль-Масуди в своем знаменитом труде «Золотые копи и россыпи самоцветов» приводит историю о некоем человеке, искавшем в йеменской пустыне двух пропавших верблюдов, а обнаружившем этот древний город. При этом ученый подвергает сомнению ее правдивость, отмечая, что многие сведущие мужи считают подобные рассказы ложью.

Скепсис аль-Масуди не помешал этому анекдоту широко распространиться по исламскому миру. В сборнике сказок «Тысяча и одна ночь» герой истории «Абдалла ибн Аби Киляба и Ирам Многоколонный» также находит затерявшийся в песках Йемена город — совершенно безлюдный и сказочно богатый. Здания в нем сделаны из золота и серебра и инкрустированы драгоценными камнями и жемчугом, а по земле там разбросаны

<sup>4</sup> ‘Адиты — в мусульманском предании народ, населявший Аравию в древности.

огромные — размером с миндаль — куски мускуса и амбры (ну какой же Йемен без благовоний?). Заметим, что очень похожий на Ирам Медный город — столь же богатый и также покинутый жителями — помещается арабской традицией на другой безжизненной окраине мусульманского мира — в марокканской пустыне Сиджильмаса [Irwin, 2018: 1 – 20].

Резкой критике обе эти истории подверг величайший арабский интеллектуал, магрибинский историк Ибн Халдун (1332 – 1406), предки которого были выходцами из Йемена (об этом напоминала одна из его нисб — «аль-Хадрами» — т. е. «хадрамаутец»). Каким образом, вопрошал он, может стать так, чтобы в пустынях, вдоль и поперек исхоженных торговыми караванами, располагались бы подобные города, не известные людям?

Кроме выдумки об Ираме Ибн Халдун был вынужден опровергать и другой миф о родине своих предков, также нашедший отражение в труде аль-Масуди, равно как и в работах ат-Табари и Ибн аль-Кальби — всех их Ибн Халдун почитал как выдающихся историков, каковыми они, собственно, и являлись. По мнению этих троих, древние цари Йемена были столь могущественны, что едва ли не превзошли самого Александра Македонского, добравшись в своих завоевательных походах до Магриба на западе, Константинополя на севере и Тибета на востоке. Ибн Халдун был категорически не согласен с таким представлением. Апеллируя к логике, он утверждал, что все это едва ли было возможно — слишком уж далеко расположен юг Аравии от всех этих мест. Путь йеменской армии, рассуждал мыслитель, проходил бы через огромные пустынные местности, где едва ли можно найти фураж и провиант в количестве, необходимом для войска, достаточно большого, чтобы покорить такие огромные пространства [Алексеев, 2008: 22 – 24]. Однако одинокий голос скучного в своей блестящей рассудительности интеллектуала не мог коренным образом изменить ситуацию. Йемен так и остался в арабской традиции магическим пространством, где может произойти то, что вообще-то происходить не должно.

Формирование столь схожих и притом весьма специфических представлений об одной и той же территории сразу в двух крупных традициях — западной и исламской — едва ли могло быть случайным. Как уже было сказано в начале, по моему мнению, в основе этого феномена лежит географическая удаленность Йемена от всех основных политических и культурных центров древнего и средневекового мира, а также его крайняя труднодоступность для чужеземцев — с севера

находится огромная пустыня, а омывающие его воды сложно назвать приветливыми.

С одной стороны, эти два фактора вынудили всех, кто писал о Йемене, полагаться на непроверенные слухи в отсутствие возможности побывать там самим, а с другой — заглушили голос его жителей. Обращает на себя внимание тот факт, что ни один из авторов работ, упоминавшихся выше, не бывал в Южной Аравии и уж тем более не являлся ее уроженцем или обитателем (последовательного критика небылиц о Йемене — Ибн Халдуна — от его хадрамаутских предков отделяли добрых шесть столетий).

Земля, которая сама хранила молчание и одновременно не допускала в свои пределы любопытствующих инородцев, была обречена на то, чтобы из реального пространства превратиться в территорию мифа, на которой соседствуют рай — Многоколонный Ирам — и ад — помещенный сюда Птолемеем Стикс. Основное наполнение этого мифа определила та единственная реальность, которая была достоверно известна его многочисленным творцам — привозимые из Йемена благовония, специи (в основном они производились в Индии, а через юг Аравии лишь шли транзитом, но в Средиземноморье об этом долгое время не подозревали), драгоценные камни, а позже — кофе.

Конечно же, край, поставлявший столь дорогие товары, должен был быть баснословно богатым и плодородным. Конечно же, правители столь изобильной страны наверняка обладали могуществом, необходимым для покорения мира от Магриба до Тибета. Конечно же, в земле, столь непроницаемой для чужого взора, можно было встретить самые разнообразные диковинки — от феникса и смолобородых козлов до затерянных городов, изредка являющихся одиноким путникам.

\*\*\*

Только в XVI в. (Васко да Гама к этому времени уже добрался до Индии, а Колумб — до Америки!), и очень постепенно, начался процесс, который французская исследовательница Жаклин Пирен метко, хотя, конечно, и в несколько «ориенталистском» ключе, назвала «открытием Аравии» (едва ли можно сказать, что к настоящему времени он завершен) [Пирен, 1970]. На полуостров, в том числе и в его южную часть, интересующую нас, стали время от времени проникать европейцы — авантюристы, торговцы, пленники.



Однако просто побывать в малоизвестном месте — недостаточно. Надо, во-первых, уметь видеть и не превратно понимать увиденное, во-вторых — точно записать свои наблюдения, а в-третьих — опубликовать их. Совпадение трех этих условий — случай счастливым и редкий и в наше время. Дополнительно осложняли дело тяготы пути, включая непривычный тяжелый климат и опасности, исходившие от далеко не всегда дружелюбно настроенных местных жителей. Из-за последнего обстоятельства европейцы вплоть до XX в. могли свободно передвигаться по Аравии, только выдавая себя за мусульман или издавна живших там иудеев.

Все это объясняет, почему знания о Йемене в России и на Западе и до сих пор прибавляются медленнее, чем о многих других странах мира. Только в начале XVI в. в Южной Аравии побывал первый европеец, написавший впоследствии книгу о своих приключениях. Итальянец Лодовико ди Вартема сначала путешествовал по Египту и Сирии. Там он выучил арабский язык и сошелся с мамлюками, часть которых были выходцами из Балкан и Венгрии. Подкупив одного из офицеров, он сам стал мамлюком (понарошку, потому что ислам он, по его уверению, не принял) и в 1503 г. отправился в качестве стражника при караване в Мекку. Добравшись до священного города, он понял, что вовсе не хочет возвращаться в Дамаск, поэтому перекалфицировался из мамлюка в военного советника, знающего артиллерийское дело, и отправился в Йемен — якобы для того, чтобы поступить на службу к имаму. Изрядно попутешествовав там, посидев в тюрьме в Сане и даже покрутив платонический роман с супругой правителя (самое время напомнить, что все подробности его походов мы знаем исключительно с его собственных слов), неутомимый апеннинец наконец покинул арабский мир, отплыв в Персию.

Благодаря ди Вартема, который в 1510 г. опубликовал описание своего путешествия, Европа впервые получила довольно точные сведения о географии внутреннего Йемена (он побывал не только в портовых Джизане и Адене, но также в Сане, Забиде, Дамаре, Лахдже и Таизе), его политическом устройстве, военном деле, сельском хозяйстве и многом другом.

Спустя два с лишним столетия — в 1762 г. — в Южную Аравию отправилась первая научная экспедиция, организованная королем Дании. Ее судьба — лучшая иллюстрация тех невообразимых трудностей, с которыми приходилось сталкиваться в этой земле чужестранцам. Из шести участников двое

(филолог и натуралист) умерли непосредственно в Йемене, еще двое (художник и помощник врача) — во время плавания из Мохи в Бомбей, а пятый (врач) — почти сразу по прибытии в Индию. В живых остался только Карстен Нибур — немецкий инженер-картограф. Несмотря на столь неудачное развитие событий, в ходе экспедиции удалось собрать довольно богатый материал — таким образом были заложены основы научного изучения этого края.

Лишь в XIX в. начали появляться более или менее точные карты Красного моря и побережья Аравии. Только в 1843 г. житель Запада (француз Арно) впервые увидел развалины Марибской плотины и находящиеся рядом руины, которые местные жители называют «храмом Билкис (царицы Савской)» (говорят, впрочем, что за 12 лет до него там побывал некий европеец, притворявшийся потомком Пророка из Магриба, но его ограбили и убили на обратном пути) [Пирен, 1970].

В 1870 г. в научной экспедиции по Йемену находился представитель только зарождавшейся тогда филолого-эпиграфической дисциплины — сабеистики — Жозеф Галеви. Его основной целью был поиск надписей, которые древние жители этих мест часто делали на скалах. В поездке он выдавал себя за иерусалимского еврея, прибывшего посетить своих единоверцев: благо ему это было несложно, поскольку он и вправду был по происхождению иудеем из Османской империи. Этот выбор был не вполне удачен: все встречные мусульмане требовали — как то предписывали закон и обычай — спешиваться перед ними, и в итоге он был вынужден проделать большую часть пути пешком. Однажды его приняли за еврейского мессию-самозванца и посадили в тюрьму. Тем не менее, Галеви смог успешно завершить экспедицию — он зарисовал сотни надписей и первым из европейцев посетил территорию, на которой когда-то процветало одно из древних южноаравийских царств — Маин в лежащей к западу от Мариба местности Джоуф.

Немногим легче давалась работа в этих краях и исследователям XX в. Так, выдающийся отечественный востоковед, основатель и первый руководитель Советско-Йеменской комплексной экспедиции П. А. Грязневич побывал в плену (правда, непродолжительном) у Абдаллы аль-Ахмара, лидера могущественной конфедерации племен Хашид, и едва пережил вооруженное нападение сторонников свергнутого незадолго до его приезда имама Бадра [Грязневич, 1978]. В ходе одной из следующих, несколько более мирных экспедиций, он, если

верить рассказам, подхватил тяжелую инфекцию, выпив воды из хадрамаутского колодца.

Несмотря на все трудности, объем знаний о Йемене пусть медленно, но неуклонно рос на протяжении последних пятисот лет. Некоторые мифы о нем были развеяны, а некоторые — напротив, получили подтверждение. Так, уже в XVI в. пленные иезуиты Паэс и Монсеррат, изрядно помыкавшие горя по всей стране, имели возможность убедиться в том, что она — далеко не такая уж счастливая. Они с отвращением отказывались от жареной саранчи, которую им предлагали на обед простолюдины, зачастую не имевшие иной пищи. Не было обнаружено и необычных животных. Кроме того, большинство побывавших здесь европейцев сходились в том, что местные жители имели довольно строгие представления о половой нравственности, а женщины были совершенно недоступны для чужаков.

С другой стороны, обращало на себя внимание необычайное плодородие некоторых районов, в первую очередь близ городов Таиз и Ибб, где урожай пшеницы собирали трижды, если не четырежды в год. А Лодовико ди Вартема в своей книге упомянул баранов с необычайно тяжелым, до 40 фунтов, курдюком — совсем как у Геродота! [Пирен, 1970].

Вместе с тем даже подлинные знатоки Йемена периодически не отказывали себе в удовольствии пересказать какую-нибудь откровенную байку, выдав ее за чистую монету. Возьмем в качестве примера британского авантюриста, исследователя и — периодически — агента на секретной службе Его Величества — Дж. Уаймана Бёри, обошедшего в начале XX в. по различным делам вдоль и поперек чуть не всю страну. В 1915 г. он опубликовал весьма толковую для своего времени книгу про османский Йемен, подробно и точно описав в ней многие детали политики, экономики, социального устройства и быта. Однако устоять перед искушением он не сумел. Рассказывая — понаслышке — о процедуре обрезания в Асире, он сообщает: *«Оно производится после достижения пубертатного периода и, кроме самой операции, с лобка сдирают кожу, чтобы на нем больше никогда не росли волосы»*. Однако этой картины Уайману Бёри недостаточно, и он — с плохо скрываемым сладострастием, понятным, впрочем, в человеке, выросшем в викторианскую эпоху — дополняет ее уж совсем рискованным штрихом: *«Говорят, что все это происходит в присутствии невесты юноши, и если он хотя бы вздрогнет во время процедуры, то она, скорее всего, откажется выходить за него»* [Бурю, 1998: 33].

\*\*\*

Во многом из-за описанных выше сложностей Йемен до сих пор остается серьезно недоисследованной страной. В целом нам известно о ней не так уж и много, особенно в сравнении с другими частями мира. В непродолжительный период относительно спокойной жизни (я имею в виду 1970 — 2000-е гг., которые тем не менее были довольно турбулентными) здесь удалось довольно плодотворно поработать как западным, так и советским, а затем и российским ученым — историкам, археологам, этнографам и лингвистам. Однако многое о прошлом и настоящем Южной Аравии все еще остается неизвестным. Более того, она и до сих пор является в известном смысле мифологическим пространством — как в силу традиции, так и из-за сохраняющегося недостатка точных сведений о ней.

Говоря о влиянии традиции, я имею в виду не столько представления о Южной Аравии у широкой публики (их, пожалуй, следует признать почти отсутствующими — одна моя знакомая полагала, что Йемен — это немецкий город, видимо, по аналогии с Бременом), сколько воспроизведение тысячелетних паттернов современными деятелями искусства. Такими, как, например, Пьер Паоло Пазолини, который снял свой «Цветок тысячи и одной ночи» преимущественно в Йемене. Конечно, было несколько важных факторов, определивших выбор режиссером именно этой страны в качестве основного места съемок. Во-первых, там в потрясающе первозданном, абсолютно средневековом виде сохранились не то что многие здания, но целые города, причем в большом количестве, что гарантировало успех натуральных съемок. Во-вторых, он просто физически мог организовать там процесс кинопроизводства (хотя это было и довольно трудно). Но кроме того — я в этом убежден — Пазолини привлекала именно сама сказочность пространства под названием «Йемен», как нельзя лучше подходившая для экранизации сказочного арабского эпоса.

Другой пример — Говард Лавкрафт. В созданной им вселенной одним из важных центров почитания Ктулху является Ирем Многоколонный, локализуемый в йеменской пустыне Руб-эль-Хали. По крайней мере именно там его видел Абдул Аль-хазред — «безумный араб», автор гримуара «Некрономикон», один из центральных персонажей мифопеи. Ирем у Лавкрафта представляет собой явную параллель другому, центральному городу его универсума — находящемуся под толщей воды Р'льеху, в котором до поры до времени погребен Ктулху. Судя

по всему, именно упоминающийся в Коране Ирам стал прототипом обоих городов.

Еще один любопытный пример такого рода мы находим в фантастическом кинофарсе «Звездный ворс» культовой советско-российской музыкальной группы «НОМ». В одном из его эпизодов герой ищет в йеменской пустыне метеориты — один из важнейших товаров XXIII столетия, в котором происходит действие фильма. В этой сцене объединены — уверен, что совершенно неосознанно, или, точнее сказать, бессознательно — сразу два архетипических представления о Южной Аравии. Во-первых, изобилие там редких и сверхприбыльных продуктов: метеориты в данном случае как бы замыкают ряд «благовония — специи — драгоценные камни — кофе». Во-вторых, ее близость к потустороннему, ведь, в конце концов, метеорит — это не только, и даже не столько кусок породы космического происхождения, сколько мистический артефакт, посылаемый на Землю из другого мира: вспомним, что и черный камень Каабы — это тоже, вероятно, метеорит, который, по версии мусульман, ранее находился в раю.

\*\*\*

Рассмотренные выше недавние реактуализации традиционных мифологем, конечно, подтверждают, что Йемен и сегодня остается пространством чудесного. Вместе с тем они представляют прежде всего культурологический интерес и не имеют особенного влияния на реальность — собственно, они, как правило, и не рефлексированы читателем/зрителем. А вот новые мифы, фантазии и вымыслы о Йемене, в том числе и современном, которые в большом количестве появляются сегодня из-за чьего-то злого умысла, нехватки истинных сведений или в силу действия каких-либо иных факторов, являются настоящей проблемой, если не сказать «опасностью».

Одним из наиболее характерных объектов такого мифотворчества — как сознательного, так и ненамеренного — являются хуситы. К примеру, и до сих пор (даже в научной литературе, не говоря уже о публицистике) можно прочесть, что они перешли из зейдизма в двенадцатеричный шиизм и/или стремятся установить новый имамат, а их ядро составляют члены племени хуси, которого на самом деле нет и никогда не существовало.

Механизм формирования, распространения и закрепления этих вымыслов в сознании внешних наблюдателей, по-моему,

идентичен механизму выработки античных и средневековых представлений о Йемене и потому требует хотя бы краткого рассмотрения.

В свое время в отдельной статье [Боков, 2021: 74–90] я описал и опроверг некоторые наиболее одиозные ложные представления о хуситах. Не останавливаясь подробно на самих этих «мифах», отмечу, что большинство из них были запущены в оборот политическими оппонентами хуситского движения с целью его дискредитации. При этом упомянутые выше два фактора — удаленность Йемена от мира (или мира — от Йемена?) и труднодоступность этой страны (в частности, провинции Саада, где развивались история хуситов в 2000-х гг.) затруднили доступ внешних наблюдателей к правдивой информации и тем самым предопределили тот факт, что эти «мифы» оказались восприняты не только широкой общественностью во всем мире, но и многими профессионалами-востоковедами в России и на Западе.

С одной стороны, Йемен остается окраиной ойкумены не только в плане географии, но и в смысле того незначительного внимания, которое уделяет ему мировое сообщество. Количество людей, занимающихся изучением происходящих в нем процессов, несравнимо с числом исследователей многих других стран Ближнего Востока, таких как Сирия, Ливан, Ирак или Египет, а их возможности остаются весьма ограниченными. Так, например, за два с половиной года жизни в Санае в 2012–2015 гг. я лишь дважды, да и то украдкой, побывал в ее старом городе, а уж о выезде за пределы столицы (кроме аэропорта) не могло быть и речи — и в городе, и за его пределами было слишком опасно, особенно для иностранца. Научные поездки в Йемен для работы в архивах или непосредственного общения с информантами до сих пор фактически невозможны. Счастливое исключение составляет остров Сокотра — в изучении языка и фольклора его жителей российские исследователи достигли в последние десятилетия выдающихся успехов.

С другой стороны, долгое время голос самих йеменцев, тех же хуситов, оставался неслышанным. Только в последние годы развитие информационных технологий некоторым образом изменило ситуацию к лучшему. Так, например, у хуситского движения появились свои интернет-ресурсы и даже вполне по-современному организованный телеканал «Аль-Масира», которые позволяют ознакомиться с их точкой зрения по многим вопросам прошлого и настоящего. Другое дело, что эти новые

источники до сих пор не получили должного внимания со стороны научного сообщества.

\*\*\*

Итак, мы видим, что с древности и до наших дней Йемен, при всей его привлекательности, остается для внешних наблюдателей своего рода terra incognita. Имеющиеся у мира сведения о происходящем на юге Аравии отличаются двумя характеристиками.

Во-первых, они зачастую недостоверны. При этом механика образования и закрепления «мифов» об этом регионе остается неизменной. Они либо изобретаются самими местными жителями в своекорыстных целях, как байки о сторожащих ладановые деревья драконах или поклепы на хуситов, либо являются плодом трансформации реальных фактов в невероятные по «испорченному телефону» несколькими передатчиками (так, например, действительно практиковавшиеся йеменцами болезненные инициации юношей обросли у У. Бёри сколь пикантными, столь же и недостоверными «подробностями»).

Во-вторых, сведения о Йемене, во многом в силу его удаленности от других цивилизационных центров, а также сложного ландшафта и климата, препятствующих проникновению иностранцев, крайне малочисленны. Это дополнительно усугубляет ситуацию, ведь в условиях дефицита, а то и полного отсутствия правдивой информации, недостоверные данные легко распространяются, закрепляются и обретают потрясающую инерцию, позволяющую им кочевать из источника в источник на протяжении многих веков (вспомним, например, Стикс, продержавшийся на картах Южной Аравии от эпохи Птолемея до Позднего Средневековья).

## Литература

1. Алексеев И. Л. Возвращаясь к Ибн Халдуну (вместо предисловия). *Pax Islamica*. 2008. 1.
2. Боков Т. А. Об одной проблеме в изучении хуситского движения (три клише антихуситской пропаганды). *Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика*. Т. 13. Вып. 1. С. 74 – 90. <https://doi.org/10.21638/spbu13.2021.105>.
3. Геродот. *История*. Л.: Наука, 1972.
4. Грязневич П. А. *В поисках затерянных городов. Йеменские репортажи*. М.: Наука, 1978.

5. Поло М. *Книга о разнообразии мира*. М.: Географгиз, 1956.
6. Пирен Ж. *Открытие Аравии. Пять веков путешествий и исследования*. М.: Наука, 1970.
7. Страбон. *География*. М.: Ладомир, 1994.
8. Diodorus Siculus. *Library of History, Volume II: Books 2.35–4.58*. Transl. by C. H. Oldfather. Loeb Classical Library 303. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935.
9. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Volume I. ARABIE. Paris, 1751.
10. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Volume XVII. YEMEN. Paris, 1765.
11. Irwin R. *Ibn Khaldun. An Intellectual Biography*. New Jersey — Woodstock: Princeton University Press, 2018.
12. Bury G. W. *Arabia Infelix, Or the Turks in Yamen*. London: Garnet Publishing, 1998. (1<sup>st</sup> ed.: London: MacMillan and Co., 1915).
13. Suvorov M. N. Otherworldly beings in Moder Yemen Ethnographic and Fiction Literature. *Manuscripta Orientalia*. 2022. Vol. 28. No. 1.

## References

1. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Volume I. ARABIE. Paris, 1751.
2. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Volume XVII. YEMEN. Paris, 1765.
3. Irwin R. *Ibn Khaldun. An Intellectual Biography*. New Jersey — Woodstock: Princeton University Press, 2018.
4. Bury G. W. *Arabia Infelix, Or the Turks in Yamen*. London: Garnet Publishing, 1998. (1<sup>st</sup> ed.: London: MacMillan and Co., 1915).
5. Suvorov M. N. Otherworldly beings in Modern Yemen Ethnographic and Fiction Literature. *Manuscripta Orientalia*. 2022. Vol. 28. No. 1.
6. Alexeev I. L. Getting Back to Ibn Khaldun. *Pax Islamica*. 2008. 1. (In Russian).
7. Bokov T. A. One Problem in the Study of the Houthi Movement (Three Cliches of anti-Houthi Propaganda). *Vestnik of Saint Petersburg University. Asian and African Studies*. Vol. 13. Iss. 1. P. 74–90. <https://doi.org/10.21638/spbu13.2021.105>. (In Russian).
8. Herodotus. *Historiae*. Leningrad: Nauka, 1972. (In Russian).
9. Gryaznevich P. A. *In Search of the Lost Cities. Reports from Yemen*. Moscow, 1978. (In Russian).
10. Diodorus Siculus. *Library of History, Volume II: Books 2.35–4.58*. Transl. by C. H. Oldfather. Loeb Classical Library 303. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935.
11. Polo M. *Book of the Marvels of the World*. Moscow: Geografgiz, 1956. (In Russian).
12. Pirennes J. *On the Discovery of Arabia: Five centuries of scholarship and adventure*. Moscow: Nauka, 1970. (In Russian).
13. Strabo. *Geographica*. Moscow: Lodomir, 1994. (In Russian).



## Информация об авторе

**Тимофей Александрович Бокков** — кандидат ист. наук, ст. преподаватель Института классического Востока и античности, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Российская Федерация, Москва, 105086, ул. Старая Басманная, 21/4.

E-mail: [tbokov@hse.ru](mailto:tbokov@hse.ru)

## Author's Information

**Timofey A. Bokov** — PhD in History, Senior Lecturer, Institute for Oriental and Classical Studies, National Research University "Higher School of Economics".

105086, Staraya Basmannaya st., 21/4, Moscow, Russian Federation.

E-mail: [tbokov@hse.ru](mailto:tbokov@hse.ru)





*И. В. Герасимов*

*(Восточный факультет СПбГУ,  
Санкт-Петербург, Россия)*

## **«Десять дней в Судане» Мухаммада Хусайна Хайкала: Перевод главы «Из Египта в Хартум» с арабского языка и комментариев**

**Аннотация.** С XIX в. Египет и Судан стали посещать европейские путешественники, среди которых были и российские. Знакомство с ближневосточными странами и дорожные впечатления нашли отражение в виде путевых зарисовок, статей, рассказов и книг. В XX в. страны долины Нила изучались советскими исследователями и прежде всего историками и археологами. Особое место среди них принадлежит Борису Борисовичу Пиотровскому (1908 – 1990). Являясь руководителем экспедиции в Вади ал-Аллаки в Египте, он много сил отдал описанию древних археологических находок, изучению памятников, надписей. Как человеку широких взглядов, ему хотелось более глубоко ощутить масштаб взаимовлияния египетской и близкой ей суданской цивилизации, что, конечно, наиболее ярко можно было ощутить при личном посещении Судана. Этот интерес и послужил поводом для поездки в 1963 г. Путевые наблюдения и впечатления от Судана нашли отражение в его книге «Путевые заметки». Стремление глубже понять мир Судана было не чуждо и местным египетским общественным деятелям и публицистам. Поездку в Судан в 1926 г. предпринял известный мыслитель и политик Мухаммад Хусайн Хайкал (1888 – 1956). Свои заметки об увиденном он оставил в книге «*Ашарат айям фи-с-Судан*» («Десять дней в Судане»). Судан рассматривался им

как страна, находившаяся под египетской короной и в то же время под британским колониальным правлением. Египетский публицист старался доказать, что египтяне и суданцы являются братскими народами, и искал подтверждающие это аргументы. Мухаммад Хайкал осуждал любые проявления узурпации англичанами власти над Суданом, отмечая в то же время их заслуги в приобщении суданцев к техническому прогрессу. Им подмечались различные стороны суданской жизни с акцентом на социальные аспекты. В статье публикуется перевод с арабского языка главы «Из Египта в Хартум» из книги Мухаммада Хайкала. (Библиогр. 7 назв.)

**Ключевые слова:** Судан, Египет, Б. Б. Пиотровский, суданская железная дорога, Вади Хальфа, Хартум, феллата.

УДК 94

*Igor V. Gerasimov*

*(Faculty of Asian and African Studies, St Petersburg University, St Petersburg, Russia)*

**“Ten days in Sudan” by Muhammad Husain Haikal:  
Translation from Arabic of the Chapter  
“From Egypt to Khartoum”, with commentaries**

**Summary.** Since the XIX century. European travelers, including Russian ones, began to visit Egypt and Sudan. Acquaintance with the Middle Eastern countries and travel impressions are reflected in the form of travel sketches, articles, short stories and substantial books. In the twentieth century, the countries of the Nile Valley became the objects of study by Soviet researchers and, above all, historians and archaeologists. A special place among them belongs to Boris Borisovich Piotrovsky (1908 – 1990). As the head of the expedition to Wadi al-Allaki in Egypt, he made a lot of efforts to the study of archaeological finds, ancient monuments, inscriptions, drawings. As a man of broad views, he wanted to assess more deeply the scale of the mutual influence of the Egyptian and a very close Sudanese civilization, which, of course, could be felt most vividly during a personal visit to Sudan. This interest was the reason for his trip in 1963. Travel observations and impressions of Sudan were reflected in his book of “Travel Notes”. The desire to understand the world of the Sudan more deeply was not alien to local Egyptian public figures and journalists. A trip to Sudan in 1926 was undertaken by the famous thinker and politician Muhammad Hussein Haikal (1888 – 1956). He left his notes about what he had seen in his book “*Asharat ayyam fi al-Sudan*” (“Ten days in Sudan”). Sudan was considered by him as a country under the Egyptian crown and at the same time under British colonial rule. The Egyptian publicist tried to prove that the Egyptians and the Sudanese are brotherly peoples and was looking for arguments confirming this view. Mohammed Haikal condemned any manifestation of the British usurpation of power over Sudan, noting at the same time their merits in introducing technological progress. He noticed various

aspects of Sudanese life with an emphasis on social characteristics. The Egyptian author tried to speak truthfully and sincerely about what he saw. The article publishes a translation from Arabic of the chapter “From Egypt to Khartoum” from the book by Mohammed Haykal. (Refs 7.)

**Keywords:** Sudan, Egypt, Boris B. Piotrovsky, Sudan Railway, Wadi Halfa, Khartoum, Fellata.

**П**уть вдоль Нила из Египта до самого сердца Судана — Хартума удалось проделать самым разным людям, разных профессий, разных стран и в разные эпохи. Увиденные ими места и порожденные знакомством с этими местами чувства и мысли становились поводом для написания дневников, мемуаров, путевых заметок. Все эти иногда научные, а иногда в большей степени публицистические материалы не только отражают индивидуальность авторов, но в то же самое время часто перекликаются друг с другом схожестью описаний, пережитых эмоций и мыслей. Знакомясь с этими текстами, можно многое узнать. Их содержание наполнено живописными зарисовками природы, историями о сохранившихся древностях, традициях, образе жизни и занятиях местных жителей. Египетские древности, которые в большом количестве сохранились на пути следования путешественников, становились объектами особого внимания, и данные им характеристики требовали немалой научной эрудиции и глубокой заинтересованности.

Среди тех, кто оставил описания своих поездок из Египта в Судан в XIX в., были наши соотечественники А. С. Норов, В. М. Андреевский, Е. П. Ковалевский [Норов, 1840; Андреевский, 1902; Ковалевский, 1849]. Путь из Судана в Египет в первой четверти XX в. проделал зоолог и зоогеограф И. И. Пузанов [Пузанов, 1957], а в 1960-е гг. из Египта в Судан совершил поездку Б. Б. Пиотровский [Пиотровский, 1997].

Борис Борисович Пиотровский руководил самой известной и масштабной экспедицией советских археологов в Египте. Ее деятельность получила освещение во многих публикациях и научно-публицистических фильмах, и нынешнее поколение востоковедов неплохо знакомо с ней. Но все-таки мысли и чувства человека, возглавлявшего коллектив ученых, связанные с восприятием мира вокруг, известны значительно меньше. Из дневниковых зарисовок, оставшихся после целого ряда предпринятых Борисом Борисовичем поездок по Ближнему

Востоку, в частности, в соседний с Египтом Судан, можно лучше представить обширную палитру интересов этого неутомимого исследователя. Как следует из книги «Путевые заметки», научные планы Бориса Борисовича не ограничивались Вади ал-Аллаки, расположенным в Египте. Ему хотелось еще больше углубиться в познание египетской и суданской цивилизаций. Расширение области исследований на территорию Судана стало одним из поводов для поездки в эту страну. Сделанные им путевые зарисовки, содержащие очень живые и в то же время очень информативные описания исторических объектов, природных ландшафтов, городов и селений послужили для целого ряда востоковедов, включая и автора этих строк, ориентирами для научного поиска и дополнительным стимулом для изучения Судана, причем не только его древнего периода, но и более близких к нам эпох.

Участники поездки, советские археологи, начали свой путь из египетского города Асуан в марте 1963 г. Почти всякий упоминавшийся Б. Б. Пиотровским населенный пункт, заслуживавший внимания с исторической точки зрения, сопровождался комментарием о деятельности археологических экспедиций, базировавшихся непосредственно в нем или в близлежащих районах. О своем пути после города Короско на Ниле Борис Борисович сообщает следующее:

Начался красивый восход: лазоревый цвет неба, яркое зарево на горизонте, освещающее перистые облака. За селением Дерр, где также имеется древний храм, скалы начинают сжимать Нил, именно тут находятся знаменитые наскальные надписи, которые изучала чешская экспедиция [Пиотровский, 1997: 44].

Не менее ярко и эмоционально передает Борис Борисович Пиотровский ощущения от увиденного им Абу Симбела и территорий, расположенных к югу от него. После Абу Симбела

...пейзаж нильских берегов меняется, густые пальмовые рощи, некоторые из них можно назвать даже лесом. Вот такой в древности была страна Ватват, доставлявшая дерево для постройки судов. Проезжаем Фарас, на вершине горы видны развалины Коптского монастыря, где ведет раскопки К. Михаловский<sup>1</sup> [Пиотровский, 1997: 47].

---

<sup>1</sup> Казимеж Михаловский (1901 – 1981) — выдающийся польский археолог, занимавшийся раскопками в Сирии, Египте и Судане.

Автор путевых зарисовок показал, что он был очень хорошо осведомлен о деятельности зарубежных коллег-археологов в Египте. Суданская ситуация в плане археологических изысканий была менее знакома, и Борис Борисович проявлял живой интерес ко всему, что было с ней связано.

Воротами в Судан, как известно, являлся город Вади Хальфа. Сюда группа специалистов – историков из СССР добралась по Нилу. Здесь путешественников встретили врач и полицейский, проверявшие медицинские сертификаты и паспорта. После соблюдения формальностей их ожидала поездка во вполне комфортабельном поезде. Станции, через которые проходил пассажирский состав, в основном были построены по стандартному образцу и не вызывали ярких эмоций, зато приветливость и неспешность местных жителей, на контрасте с египтянами вызывали явные симпатии. Хартум был назван Борисом Борисовичем «городом садов и зелени» [Пиотровский, 1997: 49]. Он отмечал, что «город состоит из особняков, хорошо спланированные улицы сходятся на площади с газоном в центре». Он писал далее: «Чем-то Хартум напоминает Нью-Дели, и его планировали англичане. Пешеходов мало, да и тротуаров нет, все основано на автотранспорте» [Пиотровский, 1997: 49].

Хотя цель поездки в первую очередь была сугубо ознакомительная, у отечественных ученых была возможность обогатиться профессиональными знаниями и встретиться с суданскими и зарубежными коллегами, занимавшимися древним периодом истории Судана. Среди них, в частности, был англичанин У. Эмери<sup>2</sup>, работавший с экспедицией в Бухене. Наверно, самым интересным для отечественных археологов было узнать, что, по словам Бориса Борисовича, «вся территория от границ Египта до четвертого порога уже разделена на концессии <...> Мы, если бы даже хотели работать, то опоздали, свободного места уже нет. Всего 14 экспедиций» [Пиотровский, 1997: 52].

В Хартуме советские ученые поселились в отеле «Альберт», хозяином которого был грек. Выезжая из отеля в сопровождении суданских коллег, они имели возможность посещать музеи Хартума и Омдурмана, рынки, зоопарк, Управление древностей,

---

<sup>2</sup> Уолгер Брайан Эмери (1903 – 1971) — английский археолог, военный, дипломат. С 1923 г. работал на раскопках в Египте. С 1935 по 1939 гг. был директором археологической службы в Нубии. С конца 1950-х гг. проработал несколько сезонов в Бухене.

посольство СССР. В целом все увиденное оценивалось положительно. Настоящим подарком была поездка на поезде в северные районы Судана — в Кариму, Джабал Баркал, Нури, Курру. Борис Борисович осмотрел местные достопримечательности, связанные с Напатою, XXV династией фараонов, имевшей нубийское происхождение, посетил музеи. И все-таки интерес к экспедиции в Вади ал-Аллаки не покидал его, и это не раз проявлялось во время суданского вояжа. Находясь в Абу Хамеде, он вспоминал о торговых путях в том числе из Вади ал-Аллаки, проходивших через это древнее поселение, а в самолете, направлявшемся из Хартума в Каир, Борис Борисович старался с огромной высоты разглядеть среди множества песчаных изгибов ставший таким дорогим его сердцу Вади ал-Аллаки.

Не только отечественные путешественники обращались к жанру путевых заметок и совершали путешествия из Египта в Судан. В 1926 г., почти на сорок лет раньше Бориса Борисовича Пиотровского, поездку в Хартум и Сеннар совершил Мухаммад Хусайн Хайкал (1888 — 1956). Его взгляд на Судан значительно отличается от восприятия наших соотечественников.

Этот крупный египетский прозаик, политический деятель, юрист оставил после себя путевые зарисовки о своей поездке из Египта в Судан и обратно. Записи, сделанные в пути, были сведены в единое произведение, которое получило название *«Ашарат айям фи-с-Судан»* («Десять дней в Судане»). В Судан он направлялся прежде всего как публицист, хорошо знакомый с общественной ситуацией в Египте и имевший богатый опыт общения с европейцами, поскольку прошел курс учебы в Сорбонне и даже получил в Европе степень доктора.

К моменту отправки с журналистским заданием в Судан он был уже признанным публицистом, редактором очень популярной газеты «Ас-Сийаса» («Политика»), которую издавал с 1922 г. По своим взглядам Мухаммад Хусайн Хайкал в те годы был близок к Либерально-конституционалистской партии (*Хизб ал-ахрар аг-дустурийин*), которая была склонна к компромиссам и не отличалась стремлением бороться с британскими колонизаторами.

Поездка в Судан не воспринималась им как редакторское задание. Она, что вполне вероятно, была плодом его собственного желания. Он вполне искренно стремился осветить в виде публицистических очерков особенности развития соседнего Судана, собственными глазами увидеть ввод в эксплуатацию крупного гидрокомплекса в суданском городе Сеннаре, постро-

енного при участии его земляков-египтян, осмыслить развитие Судана под египетским патронажем. Судан воспринимался им как часть Египта, которая нуждается в помощи и дальнейшем «врастании» в Египет, поэтому на многое он смотрел именно через призму дальнейшей интеграции двух братских стран под короной египетского короля. Он подмечал сильные и слабые стороны оказываемого на Судан воздействия со стороны англичан, иногда позволял себе откровенную критику. Не без боли и сопереживания сделаны описания жизни простых суданцев, лишенных элементарных средств к существованию.

В то же время ему был интересен формировавшийся суданский истеблишмент нового типа, в который вовлекались представители племенной аристократии. Главным выводом, сделанным им в книге, было доказательство близости двух народов долины Нила — египетского и суданского и разъяснение необходимости дальнейшей интеграции в одном государстве.

В данном материале предлагается перевод ярких путевых зарисовок, сделанных Мухаммадом Хусайном Хайкалом во время поездки в Хартум.

### ***Мухаммад Хусайн Хайкал***

#### **Из Египта в Хартум**

(глава из книги «Десять дней в Судане»)³

Большинству читателей знаком путь из Каира в Луксор. Путь же из Луксора до Асуана пролегает по долине, расположенной между двумя цепями холмов — ливийскими и аравийскими. Поезд движется вдоль восточного берега Нила и вдоль подножья гряды аравийских холмов. От ливийской гряды его отделяют в отдельных местах незначительные по размерам сельскохозяйственные уголья, которые то расширяются, то сужаются по воле окружающих их возвышенностей. Иногда Нил отдаляется, и тогда между поездом и рекой оказываются поля. Как редко удается видеть поля между поездом и аравийскими холмами!

В нескольких местах по ходу поезда расстояние между обработанными полями почти пропадает, и тогда чувствуется, как обе гряды приближаются одна к другой. Между ними и рекой остается лишь узкий коридор иногда с зеленеющими посадками, а иногда лишенный какой-либо растительности. Когда добира-

<sup>3</sup> [Хайкал, 2013: 9 – 24].



етесь до города Эсна, то видите такую активность, какую вам не доводилось встречать. Поезд окружают люди, среди которых продавцы корзин, сделанных из пальмовых листьев, дети, торгующие фруктами — апельсинами и мандаринами.

Когда оказываетесь в Ком Омбо, перед вами предстают такие плодородные места и такое развитие, каких не было с самого Луксора. Наверняка по ходу движения поезда у вас вызывали крайнее изумление тысячи федданов земли по обе стороны Нила, которые, казалось бы, плодородные, но оставлены пустыми. На них нет посадок и ничего не растет. А вот если бы заставить эти земли плодоносить подобно землям в Ком Омбо! Правительство Египта не стремится поощрять крестьян, чтобы они занимались обработкой этих территорий. Они оставлены невозделанными. Живущим же на этой земле остается довольствоваться лишь ячменем и той помощью, которая перепадает им от их родственников, работающих в городах.

Бесплодная земля вновь появляется после Ком Омбо и тянется до Асуана. Когда поезд прибывает в этот город, многие из иностранцев, стремившихся в это удивительное место, чтобы комфортно провести зиму, покидают поезд. Среди них можно встретить старца, приехавшего сюда, чтобы оказаться под благодатными солнечными лучами и вернуть себе немного юности и молодости. Здесь можно увидеть человека, страдающего недугом и странствующего по свету для укрепления здоровья. Среди сошедших с поезда в глаза бросается женщина, сопровождающая либо такого старца, либо больного. В миссии служения, исполняемой этой женщиной, в ее стремлении помочь нуждающемуся справиться с болезнью видится склонность ее души. Это служение заменяет ей города и таящиеся в них радости.

Видимо, сияющее солнце и мало меняющаяся в зависимости от сезонов природа, является тем, что заставляет забывать о городах, в которых ожесточаются сердца, языки распространяют ложные слухи, а души окутывает сумрак. Города уже давно захвачены обманом, пользующимся своими медовыми речами. И хотя многие готовы смириться с этим, но есть люди, которые покидают города, стараясь избавиться от болезней, пороков и низости городов! Это род людей, состояние которых позволяет добраться до этого небольшого уголка земли, отвечающего их склонностям и желаниям. Путешествия и странствования стали средством успокоения души и утешения от тревог приближающейся старости.

А поезд уже спешит дальше и покрывает расстояние между Асуаном и Первым Порогом (Шалал), приближаясь к нему



Ил. 2. Василий Polenov. Первый нильский порог (1881)

в половине пятого вечера. Он на какое-то время совершает разворот в обратном направлении, а затем прямо выходит к порогу, освещая скалы. Эти скалы состоят из обычного камня и гранита. Из него высечены обелиски древних фараонов и памятники, возведенные в их честь. Из него же построены и храмы. До сей поры из него продолжают создавать скульптуры и строить фундаменты. Если бы не искусство периода фараонов, то эти камни не стали бы достопримечательностями. Именно они принесли Египту славу в прошлом, они приносят ее и в настоящее время и будут приносить славу в будущем, воплощаясь в монументах и памятниках, которые будут увековечены во времени так же, как это произошло с памятниками времен фараонов.

Поезд начинает медленно двигаться, очерчивая полукруг вдоль Нила. Размеры реки в этих местах стали больше после того, как Асуанское водохранилище преградило путь его водам. Поезд прошел несколько минут, прежде чем остановиться на станции в Шалале. Там его ожидает пароход, который доставит ехавших с нами путешественников в Вади Хальфа.

Горы спускаются прямо к реке двумя грядами у марказа ад-Дарр<sup>4</sup>. За горами пустыня, в которой нет посадок. Ад-Дарр — это и есть Асуанская плотина.

Центр ад-Дарр расположен над этим великолепным сооружением, которое разделяет то, что расположено к северу от него и то, что к югу. Ад-Дарр сейчас является одним из лучших административных центров в Египте, а должен стать самым

<sup>4</sup> Марказ — единица административно-территориального деления Египта в начале XX в.

мощным из них. Можно вообразить, и это вполне реализуемо, что его будут использовать так, что он сделает жизнь здесь безбедной и счастливой.

Он еще и курорт, которому нет равных. Всякий раз, когда движешься в южном направлении от него, то чувствуешь, что воздух свежее, чем к северу. Здесь чистейшие небеса, а звезды на них сияют и светят по ночам, когда луна еще не взошла. Они светят так, что их можно принять за электрические лампочки, прикрепленные к небу нитями из луча волшебной надежды. Яркое сияние звезд придает мраку ночи ту суровость, которая оказывается сильнее суровости тьмы. Она несет успокоение, которое наполняет сердца наблюдающих за блестящими звездами, привнося в них оттенки радости и противоречия одновременно. Что касается гор, окружающих реку, то они, хотя и в большинстве своем бесплодны, дарят радость благодаря этой опустошенности. Они словно предупреждают о том, что за ними скрыто наследие славного прошлого в виде памятников времен фараонов. Старина и ветхость увеличивают их молчание. Их значение заключается в том, чтобы сообщить вам, современникам, живущим в наши дни, о культуре прежних эпох, представленной произведениями искусства, перед которыми преклоняются образцы творений нынешней цивилизации. Перед ней склоняются и руины римлян, которые совершили нападение на нильскую долину. От них остались лишь следы памятников, не несущих никакого смысла, а служащих лишь свидетельством вероломства захватчика и его преступной власти.

Возможно, вас удивит, что эти славные памятники, являющиеся наследием прошлого, возведены за горами центра ад-Дарр в пустыне с ничтожной растительностью. Не стоит удивляться, если вспомнить, что ранее здесь было изобилие растений. Потом же воды Нила поглотили эти земли после возведения Асуанского водохранилища. Следует вспомнить и то, что ад-Дарр представлял собой мощную крепость, которую оснащали могучие и сильные правители, для противодействия тем, кто оспаривал их власть и поднимал бунт. Горы марказа ад-Дарр оказывали огромное влияние на все, что было вокруг. От них зависели река, равнины и пустыня. Эти горы состоят из скал, выше которых не поднимается вода, и она не может пробить сквозь них свое русло.

Не стоит опасаться того, что река изменит памятники, которые были созданы людьми для вечной жизни и пребывания в загробном мире. Они не подвержены тлению.

Не единожды пароход приближался к этим руинам — свидетельствам вечности. Он подходил к ним в Вади ас-Сабуа, Амаде, Абу Симбеле и других местах. Все они являются образцами древнего вечного искусства, различаясь между собой по значимости и силе, а также по признакам величия и выразительности. Абу Симбел, который относится к памятникам марказа ад-Дарр, самый значительный по величию, силе, мощи и экспансии. Достаточно храма, который был воздвигнут Рамзесом, чтобы он навечно стал одним из чудес.

Корабль пришвартовался в Абу Симбеле в полночь, и к месту стоянки подвели электрические провода, для того чтобы путешественник — наш современник — при ярком освещении смог разглядеть резьбу по камню, выполненную ушедшими в вечность предками.

Храм Абу Симбел скрывает от глаз все за своим покровом, и лишь несколько мгновений в течение дневного времени несколько раз в году он освещен солнечным светом<sup>5</sup>. Этот момент приходится на восход солнца во время равноденствия. В это мгновение лучи обращены в направлении образа Богини Добра и египтян, которые приветствуют их. Восход солнца несет в себе победу над воинством тьмы, как и вечная статуя Рамзеса, сидящего на своем троне, символизирует победу над войском предательства и вероломства. Все, что выходит за пределы этого мгновения и находится внутри храма и его стен, окутано покровом величия и тайны. Сколько же оставаться этому величию тайного сокрытым?! Эти руины находились в таком состоянии долгие времена, пока не потянулись к ним руки грешников, прикрывавшихся наукой. Они сняли завесы тайн с этого величественного памятника, осветив его светильниками и электричеством. Когда храм стал доступен для обозрения, его блеск и очарование не уменьшились на фоне его величия, силы, власти и мощи.

И вместе с тем величием, которое скрывалось за стенами храма Абу Симбела, проявилось и другое величие и внушавшая страх сила — застывшие перед этим храмом четыре статуи великого правителя.

Что касается Вади ас-Сабуа<sup>6</sup>, то это ближайший памятник, относящийся к центру ад-Дарр и к Асуану. Вади расположен на

---

<sup>5</sup> Два раза в год 22 февраля и 22 октября солнечный луч проходит в коридор длиной в 65 метров и освещает четыре статуи богов. Во внутренние помещения храма и к статуе бога Птаха свет не проникает.

<sup>6</sup> Вади ас-Сабуа переводится как «Долина львов».

возвышенности неподалеку от реки. Вошедший туда движется по проходу, по обеим сторонам которого стоят сфинксы. В честь них дали название этому вади местные жители, убежденные в примитивном счастье, которое зависит от природы. Внутри храма и на храмовой площади — статуи, у некоторых из них отбиты головы, а у некоторых отломаны ноги. Пространство этого каменного сооружения становится меньше. Оно покрыто сакральными надписями. На стенах сделаны чудесные для того времени изображения — челн, жук-скарабей, змея и связанные с ними славные божества прошедшей эпохи.

Другие памятники — менее значительные, но и они — образцы искусства славного прошлого. Относящиеся к ним камни и окружающие пески говорят о том, какой была культура и величие людей тех далеких времен. Слышен призыв на молитву, а вы все еще находитесь среди этих холмов, посреди невозделанной, лишенной растительности пустыни. Ваша душа наполнена смыслами, которые приходят вам в голову при созерцании этих руин.

Если бы пути до этого прекрасного зимнего курорта были удобными и на них существовали места отдыха и благоденствия для тех, кто стремится туда из желания восстановить здоровье, и для тех, кто спасается от зимней стужи, уезжая из мест, где зима действительно холодна, то Египет бы извлек большую выгоду из центра ад-Дарр, а его жители получили бы пользу от своего замечательного зимнего курорта, который избавил бы их от нужды и сделал бы их — а они люди честные и деятельные — настоящей производительной силой, которая внесла бы свою лепту в общественную жизнь Египта.

Пароход медленно тронулся, машины толкали его вперед над спокойной и чистой водной бездной. Пока он шел, по сторонам виднелись зеленые берега, которые иногда сменялись берегами, лишенными растительности. Их окутывал мягкий воздушный эфир, которым наслаждались путешественники наверху. Они получали удовольствие от изумительной атмосферы, которая не имеет себе равных на зимнем курорте в этом месте мира, в этих невысоких, иногда покрытых зеленью, иногда бесплодных горах, окруженных песками, которые окрашиваются то в белый, то в желтый цвет. Памятники, обращенные к нам, к людям, живущим сейчас, располагались на этих невысоких вершинах.

Возник вопрос, осталась ли в умах и сердцах людей память от этого почитания святости славного прошлого? В душе египтянина вы заметите грусть, которая то увеличивается, то уменьшается в зависимости от степени почитания человеком своей

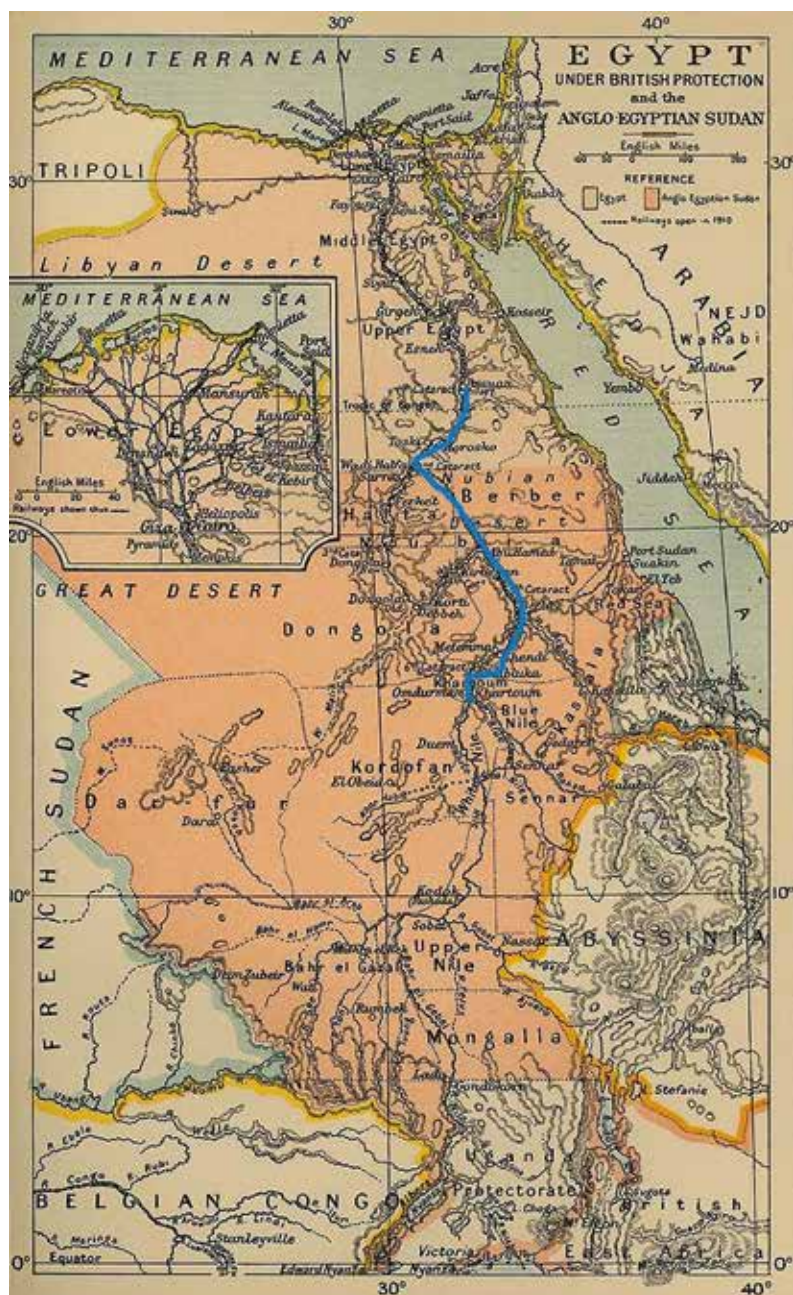
Родины. Иногда это почитание сводится к простому желанию извлечь из нее пользу.

Мы приближаемся сейчас на пароходе к городу Вади Хальфа. Лишь несколько минут отделяют нас от места, где должен причалить корабль. Окружающие нас берега покрыты пальмами, травой, холмами и песками. А вот вода... Она течет вдоль борта корабля медленно и в полной тишине. Воздух легкий, небо чистое, солнце — цветущая весна. Жизнь мира вокруг наполнена зеленью и свежестью. Уже показался Вади Хальфа. И вот после двух часов пребывания на территории, находящейся под юрисдикцией египетского правительства, мы переходим под опеку правительства Судана. И все-таки, находимся ли мы в зарубежном государстве как туристы, или же мы, как выходцы из долины Нила, все еще остаемся у себя на родине под сенью ее законов и законов ее красивой очаровательной природы?

Когда пароход подошел к Вади Хальфа, к нему приблизился винтовой пароходик, на котором находился чиновник, проверяющий паспорта и документы для въезда в Судан, и врач, в задачу которого входило недопущение распространения эпидемий из Египта. Оба они англичане. Первое, на что обратили внимание путешественники, уже побывавшие в Судане, это то, что на винтовом пароходике прежде поднимали два флага — египетский и британский. На этот раз там был поднят только английский. Англичанин, находившийся с нами, пояснил, что египетский флаг по-прежнему поднимается в Судане, а причина его отсутствия на том судне заключается в недостатке места, которого хватает только для одного флага. Мой товарищ высказался по этому поводу: «Поднятый флаг, это, конечно, флаг подлинного хозяина положения».

Пароход пришвартовался в Вади Хальфа. Нас с радостью и радушием встретила группа чиновников из числа египтян, работавших в правительстве Судана. Один из них пригласил нас к себе, чтобы мы могли насладиться кофе у него дома.

Затем мы вернулись к поезду, который отправлялся из Вади Хальфа в два часа пополудни. На следующий день в четыре часа после полудня он должен доставить нас в Хартум. Вот белый поезд, а вот и железнодорожная колея. Она такая же узкая, как у железной дороги в дельте. Вы получите иные ощущения, как только подниметесь в вагоны, и займете предназначенное для вас купе. Это ощущение порядка, чистоты, спокойствия и комфорта. Вас удивит, что купе на этой узкоколейной дороге удобнее и красивее, чем в вагонах в Египте. Условий



Ил. 2. Англо-египетский Судан (синим обозначен маршрут Мухаммада Хайкала)

для комфорта в них больше чем в вагонах в Египте. Полки для сна шире, купе просторнее. В них есть диваны, на которых человек сидит, когда не хочет спать. В них есть электрический вентилятор, маленький столик, шкафчик для графина с водой и всего, что, вероятно, может захотеться в дороге, — молока или фруктов. В дополнение к этому там установлена красивая и чистая раковина для мытья.

Поезд еще не отправился от станции в положенные два часа, а мы уже направились в вагон-ресторан пообедать. Ресторан похож на купе по своему комфорту и тишине. Ассортимент еды в нем выдержан в английском стиле и очень похож на тот, который предлагается на нильских кораблях. Обслуживающий персонал здесь такой же, как на кораблях в Египте. Он полностью состоит из местных жителей. Взгляд не найдет никого из иностранцев, кто бы руководил ими. Люди из обслуживающего персонала такие же, как и их коллеги в Египте, — дисциплинированные, аккуратные и воспитанные.

Как только поезд отошел от Вади Хальфа, по сути военного лагеря, как оказался в пустыне Абу Хамад. Эта пустыня представляет собой пески, которые тянутся на сколько хватает взору по обеим сторонам от дороги, пока не сливаются с голубизной безоблачного неба на горизонте. Нил отдаляется от железной дороги, совершая свой гигантский изгиб между Вади Хальфа и Абу Хамадом. Железная дорога проложена по прямой линии среди песков, и это расстояние больше трехсот километров. Двигаясь по этой пустыне, поезд проходит через станции, в которых нет ничего кроме вокзала, дома инспектора и жилых помещений для рабочих. Расстояние между станциями составляет не более тридцати километров. Дом инспектора и жилье для рабочих, или тукули, как их называют в Судане, построены в непривычной манере. Их основа — это расположенные по окружности стены из обожженного кирпича. Тукуль возвышается над землей на два метра или даже немного больше. На вершине свод, в виде шатра. Тукуль действительно можно было бы принять за шатер, если бы это строение не было покрыто белой известью, которая заметна, когда приближаешься к нему. Имея такую форму, он более устойчив перед потоками песка и когда по нему наносят удар неожиданные дожди, что происходит очень редко. Вокруг дома инспектора и жилых построек для рабочих простираются владения пустыни. Эти люди пребывают в таком одиночестве, что оно хуже, чем одиночество отшельника в его келье. Поезда из Хальфы и из Хартума проходят четыре раза в неделю в обоих





Ил. 3. Карта современного Судана

направлениях, они и доставляют людям, живущим на станциях, пропитание.

Поскольку вокруг станций не селились люди, то у этих мест не возникло и названий, которые бы напоминали о каком-либо случившемся там происшествии, или о человеке, который создал первую семью, обосновавшуюся в этих краях, или что-то еще, что осталось бы в истории и воспринималось как одно из проявлений жизни людей. У этих станций нет названий, связанных с прошлым. Поэтому они идут под номерами, станция в Вади Хальфа обозначена под номером «один». Нумерация станций завершается станцией, предшествовавшей Абу Хамаду, и это — номер «десять». Поезд надолго останавливается на станции под номером «шесть», чтобы заменить локомотив, и установить связь с золотыми приисками в Ум Нубарди, эксплуатацией которых занимается британская компания.

Убить время в ситуации неопределенности, в которой оказываешься, можно только читая или общаясь с кем-нибудь из соседей-путешественников. Большинство из них — англичане. При своей деликатности и элегантности они обнаруживают склонность к общению, как друг с другом, так и с посторонними. Время после ужина и до полуночи я провел в долгом диалоге с месье Сандирини, который занимался в основном делами водохранилища в Микуаре. До этого он вел работу по созданию плотины в Асуане.

Разговоры с месье Сандирини все не прекращались, а между тем, поезд пришел в движение, пробираясь во мраке темной ночи. Этот мрак заполнял то пространство, которое окружало нас, уходя за пределы электрических огней. Они своим светом перекрывали блеск звезд на небе. Мы спросили проводника о времени прибытия поезда в Атбару, и выяснилось, что он прибывает в семь часов утра. Только тогда мы разошлись по купе. Иногда поезд покачивался, и тогда сон уходил из наших глаз, а иногда он одолевал нас настолько, что вибрация поезда не ощущалась. Затем за окнами появились проблески утренней зари. Пришел проводник с утренним чаем. Мы не успели закончить с чаем и одеться, как поезд прибыл в Атбару, где остановился на целый час.

Через Атбару проходит железная дорога из Вади Хальфа до Хартума, и в нем она соединяется с железнодорожной веткой от Порт-Судана до Кассалы. Через этот город по железной дороге, принадлежащей правительству Судана, идет активное движение. В Атбаре расположены полностью укомплектован-

ные мастерские для паровозов. В городе работает огромное число египетских служащих. Возможно, что их здесь больше, чем в других местах в Судане. Они постоянно проживают в Атбаре. На перроне вокзала мы встретили группу египтян, которые находились там, несмотря на очень раннее утреннее время. Среди них оказался и тот самый человек, которого мы уже видели в Вади Хальфа.

Самый высокий по положению египетский служащий в Атбаре получает жалованье в тридцать шесть фунтов, и он единственный, кто получает такую сумму. Чиновник чуть ниже рангом получает двадцать семь фунтов, за ним следуют клерки, которые получают еще меньше.

Поезд направился из Атбары по направлению к ад-Дамеру. Он пересек реку Атбару по построенному красивому мосту (*кубри*). Река Атбара сама по себе небольшая, а когда поезд приблизился к ней, оказалось, что вода в ней исчезла. Некоторое время спустя наш поезд сделал остановку в ад-Дамере — главном городе области Бербер.

В этом районе и далее к югу начинается зона хлопководства. Оно ведется на орошаемых землях. Здесь, правда, оно не получило широкого размаха. Даже при условии, что было бы разрешено увеличивать территории под посевы, хлопководство не стало бы здесь динамичной отраслью. Покинув этот район, поезд следует в Хартум, двигаясь иногда близко к реке, а иногда в отдалении от нее. Состав временами пересекает засушливую местность, и тогда она больше всего напоминает пустыню. Далее он идет между зарослями деревьев и, наконец, движется вдоль плантаций. На этих сельскохозяйственных угодьях можно увидеть хлопок и другие виды посадок, а также пальмы-дум, набак (дикая ююба) и другие деревья.

Мы провели в поезде, который шел из Вади Хальфа до ад-Дамера, более восемнадцати часов. От нас до Хартума оставалось еще восемь часов. Длительные поездки по железной дороге подобные этой, возвращают воспоминания о таких же или даже более длительных вояжах по Европе. Правда, между этой африканской и европейскими поездками — огромная разница. Большинство путешествий по Европе проходят среди высоких гор, среди быстроменяющегося климата, причем даже его ухудшение не сказывается на благоприятном характере природы в целом.

Большинство поездок в Европе осуществляется через Швейцарию или через темный лес Германии. Перед вами предстают

предгорья со свежей зеленью, которая источает невиданные ароматы. Кажется, что тот, кто видит красоту цветов, видит и природу в целом. Но это не просто природа, предоставленная сама себе: в придании ей красоты и нарядности принял участие человек, добавив совершенство и изящество. В продолжительном африканском вояже вы пересекаете пустыню, которой нет пределов и нет конца. Она заставляет вас почувствовать полное единение с молчаливым пространством, в котором не слышны даже шорохи. В ней не видно птиц, животных, на большей части пустыни не встречаются растения, здесь нет деревьев... Красота природы при всей суровости пустыни и угрюмости гор обладает неизменной чистотой, которая смягчает отсутствие растительности.

Мы проехали Атбару и ад-Дамер, засыпая и пробуждаясь независимо от того, останавливался ли поезд или проезжал через станции, имевшие свои названия и свою историю... Время от времени перед нами возникали силуэты деревьев. Неужели мы наконец добрались до мест, обладающих удивительной красотой?! Не это ли компенсация за суровость и угрюмость предшествующего ландшафта?!

Мы надеялись на это. Однако очень скоро эта надежда пропала, оказавшись иллюзией: всего лишь небольшие посадки хлопка и рощицы, в которых паслись верблюды. В них бедуины находили пастбище для своих овец, коз и коров. Но и в иллюзии есть своя красота. И одним из элементов этой красоты являлись люди этих малонаселенных мест.

Они приближались к поезду всякий раз, как тот оказывался у одной из железнодорожных станций. В руках женщины можно было увидеть кислое молоко, которое она продает, а у юноши — хлеб. Он предлагал его тем, кто проголодался. Может быть, вы не знаете, какой он? Тогда я дам вам его описание, и вы поймете, что он собой представляет. Это — небольшая круглая лепешка, наполненная воздухом; точно неизвестно из чего она приготовлена — из дурры или из ячменя. Помимо кислого молока и хлеба некоторые суданцы, а они наши братья, продают большие корзины и корзинки, сплетенные весьма искусно из разноцветного тростника. Эти товары пользуются спросом у туристов, и в этом для обитателей здешних мест — прибыльный рынок. Что касается кислого молока и хлеба, то спрос на них только у пассажиров из числа местных жителей.

А вот местные жители, работающие в Судане, далеко не все имеют суданское происхождение. Некоторые из

них — соконийцы (*сокнавиййун*) пришли сюда из Соконо<sup>7</sup>, а другие — феллата<sup>8</sup> — прибыли из Нигера по пути в хадж. Они остановились в Судане, стремясь найти защиту для себя в этом долгом путешествии, которое иногда забирает у них годы. Они последовательно осуществляют его, руководствуясь добрыми намерениями и велением души, просящей того, чтобы Аллах после исполнения ими священного долга отпустил им грехи, которые уже совершены и те, что будут совершены в будущем. Из этих феллата огромное число занимается возделыванием хлопка и его сбором на плантациях в Гезире<sup>9</sup>. Правительство Судана извлекает значительную выгоду, используя их труд.

Ад-Дамер — столица мудирийи Бербер. Хлопок, который выращивается в этой мудирийе, как и в других мудирийях Северного Судана, требует воды для полива. Следует отметить, что правительство выдало разрешение влиятельным главам нескольких племен, чтобы они занимались продажей своего хлопка. Мне рассказал один египтянин из числа евреев-иудеев, который имел большой магазин по продаже хлопка в Ливерпуле, что он закупает хлопок у этих племенных вождей каждый год, а также делает закупки хлопка у правительства. Число вождей, которым правительство выдало концессию на выполнение такой операции, не превышает десяти. Правительство Судана работает над тем, чтобы в будущем хлопок в стране приобрел важное экономическое значение.

Хлопководство не ограничивается только мудирийей Бербер, но и распространяется на мудирийи, простирающиеся до Хартума, хотя территории, отведенные под хлопок, остаются очень небольшими. Скромный размер хлопковых угодий способствует тому, чтобы жители этих районов оставались в стороне от основ цивилизации, стойко придерживаясь исконных традиций жизни бедуинов. Тем не менее для тех из местных жителей, кто

<sup>7</sup> Автор, судя по всему, имел в виду не Соконо, а Сокото — теократическое государство (халифат), созданное на севере Нигерии Османом дан Фодио в начале XIX в., со столицей в одноименном городе Сокото.

<sup>8</sup> Феллата — общее название, используемое в Судане в XX в. и в настоящее время для обозначения переселенцев в Судан из Западной Африки; в узком смысле — суданское название для кочевников Сахеля — фульбе (фулани), обитающих на широкой территории от Мавритании до Судана.

<sup>9</sup> Гезира (Джазира) — район в междуречье Белого и Голубого Нила, отличающийся плодородием и эффективной, на период написания текста Мухаммадом Хусайном Хайкалем, системой обеспечения водой.

получает доход от обработки земли, работа на ней и стабильность становятся все более привлекательными.

Поезд со всеми пассажирами направился к Шенди. После этого населенного пункта мы миновали пороги и медленно стали приближаться к Северному Хартуму (Хартум Бахри). Когда мы въехали в него, то увидели военные лагеря, расположенные на берегах Голубого Нила вдоль северного берега. Они протянулись от него на довольно большое расстояние.

Справа от въезда во внутреннюю часть вокзала Северного Хартума располагается большое пространство, выделенное в качестве карантина для животных, направляемых в Египет. Они остаются в нем на время, достаточное для того, чтобы удостовериться, что у животных нет ничего, что могло бы принести в Египет эпидемию и нанести ущерб. Оттуда их сразу переводят на поезд, который перевезет их в Вади Хальфа, а там на корабль. Судно доставит их к Первому нильскому порогу.

Рядом с карантинном находится территория, которую правительство Судана специально отвело под цели скотоводства. Мне сообщили, что правительство Судана уделяет большое внимание этой отрасли сельского хозяйства, чтобы не нуждаться в закупке лошадей для армии. Теперь, если и придется приобретать животных из-за границы, то только в незначительном количестве — чтобы покрыть потребности для улучшения поголовья.

Голубой Нил протекает между Северным Хартумом и Хартумом. Поезд преодолел расстояние между ними по широкому мосту (кубри), позволяющему двигаться одновременно поезду, трамваю, верховым и пешеходам. Затем поезд сделал поворот, двигаясь между колледжем имени Гордона и различными школами Хартума, оставшимися справа, и казармами британской армии, располагающимися слева. Поворот продолжался до тех пор, пока поезд не прибыл на главный вокзал Хартума.

Хартумский вокзал расположен на территории, которая не окружена постройками. Это бросается в глаза прибывающему на вокзал путешественнику — по контрасту с тем, что приходится наблюдать на вокзалах в других столицах. Здания, предназначенные для обеспечения деятельности хартумского вокзала, удалены друг от друга, они маленькие, низкие, подобно зданиям на обычных станциях в провинциях Египта. Нет в них той солидности, какая есть у станций в Вади Хальфа или в Атбаре: лишь железнодорожное полотно, ни больше и ни меньше... Его закрывает от солнца навес, вокруг нет ограды. К нему не примыкают многочисленные маневровые пути, кото-

рые обычно располагаются на центральных вокзалах. Поэтому те, кто прежде не посещал Хартум, были удивлены тем, что это — вокзал столицы Судана.

Состояние недоумения не прекращалось до того момента, пока я не обратил внимание на иллюминацию вдоль дороги, начинавшейся перед вокзалом и уходившей вдаль насколько хватало глаз. Эта иллюминация в честь Дня короля была устроена для торжеств по случаю прибытия Его Величества короля Георга V в Хартум на пути из Индии в 1912 г. Дорога, вдоль которой установлена иллюминация, — это улица Виктории, которая протянулась от вокзала до дворца генерал-губернатора.

Когда поезд остановился на вокзале, было четыре часа. С момента, когда мы выехали из Вади Хальфа, прошло двадцать шесть часов. Хотя все необходимое для комфортной поездки было в поезде, путешествия такого рода представляют собой своего рода лишения. Поэтому путешественники обрадовались тому, что они наконец прибыли в Хартум. Каждый сошедший с поезда искал дом или отель, где мог бы обрести пристанище.

Я сошел с поезда и увидел группу египтян, которых знал прежде. Они стояли в ожидании. Когда они заметили меня, то выказали радость и радушие, что вселило в мою душу покой и блаженство. Затем я направился с вокзала Хартума в отель «Гранд», где и прошли дни моей жизни в суданской столице.

## Литература

1. Андреевский В. *Египет. Александрия, Каир, его окрестности, Саккара и берега Нила до первых порогов*. Издание третье. СПб.; М.: Товарищество М. О. Вольф, 1902.
2. Ковалевский Е. П. *Путешествие во Внутреннюю Африку*. СПб.: Типография Эдуарда Праца, 1849.
3. Коцарев Н. К. *Писатели Египта XX век. Материалы к библиографии*. М.: Изд-во «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1975.
4. Норов А. *Путешествие по Египту и Нубии в 1834–1835 г. Авраама Норова, служащее дополнением к Путешествию по Святой земле*. Ч. 1 – 2. СПб.: тип. III Отд. Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1840.
5. Пиотровский Б. Б. *Путевые заметки*. СПб.: Издательство «Славия», 1997.
6. Пузанов И. И. *В Швейцарских Альпах. Между Нилом и Красным морем*. М.: Географии, 1957.
7. Хайкал Мухаммад Хусайн. *Ашарат аййам фи-с-Суган* («Десять дней в Судане»). Хартум: *Аг-Дар ас-суганийа ли-л-кутуб*, 2013.

## References

1. Andreevskiy V. *Egypt. Alexandria, Cairo, its surroundings, Saqqara and the banks of the Nile to the first rapids*. 3<sup>rd</sup> ed. St Petersburg: Tovarischestvo M. O. Volf, 1902. (In Russian).
2. Haikal Muhammad Husain. *Ten days in Sudan*. Khartoum: Al-Dar al-sudaniyya li-l-kutub, 2013. (In Arabic).
3. Kotsarev N. K. *Writers of Egypt of the twentieth century. Materials for biobibliography*. Moscow: Izdatelstvo "Nauka", Glavnaya redaktsiya vostochnoi literaturi, 1975. (In Russian).
4. Kovalevskiy E. P. *A trip to Inner Africa*. St Petersburg: Tipographiya Eduarda Pratsa, 1849. (In Russian).
5. Norov A. *A journey through Egypt and Nubia in 1834–1835 by Abraham Norov, serving as an addition to a Journey to the Holy Land*. 2nd ed. Ch. 1 – 2. St Petersburg: tip. III otdela Sobstvennoi E. I. V. Kantseliarii, 1840. (In Russian).
6. Piotrovsky B. B. *Travel notes*. St Petersburg: Izdatelstvo "Slavia", 1997. (In Russian).
7. Puzanov I. I. *In the Swiss Alps. Between the Nile and the Red Sea*. Moscow: Geografiz, 1957. (In Russian).

## Информация об авторе

**Игорь Вячеславович Герасимов** — доктор ист. наук, профессор, кафедра Истории стран Ближнего Востока, Восточный факультет, Санкт-Петербургский государственный университет.

Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9.

E-mail: igorfarouh@yandex.ru

## Author's Information

**Igor V. Gerasimov** — Dr Habil in History, Professor, Department of Middle Eastern History, Faculty of Asian and African Studies, St Petersburg University, St Petersburg, Russia.

E-mail: igorfarouh@yandex.ru







*Н. Н. Дьяков*

*(Восточный факультет СПбГУ,  
Санкт-Петербург, Россия)*

## **Арабское наследие Эскориала<sup>1</sup>**

**Аннотация.** Основанный в XVI в. — «Золотом веке» державы Габсбургов — монастырь Святого Лаврентия в Эль-Эскориале (Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial) стал одним из главных духовных центров католической Европы, а также одним из крупнейших собраний научной литературы и рукописного наследия Востока и Запада, вступавших в новый этап своего исторического развития и междивизиационного взаимодействия. Накопленные за столетия исламского владычества в стране Ал-Андалус сокровища, поступившие после завершения Реконкисты в библиотеку Эскориала, превратили его в важный центр мирового исламоведения и арабистики, привлекающий сегодня тысячи исследователей со всех концов мира. (Библиогр. 17 назв.)

**Ключевые слова:** династия Габсбургов, монастырь Святого Лаврентия, библиотека, рукописи Эскориала, исламоведение, арабистика.

УДК 327

---

<sup>1</sup> Впервые материалы на данную тему были опубликованы автором в 2005 г. после возвращения из Испании, где в течение ряда месяцев ему удалось работать в рукописном хранилище Эскориала, а также участвовать в конференции российских и испанских востоковедов в г. Алькала-де-Энарес (см.: [Дьяков, 2005: 54 – 60]).

*Nikolay N. Dyakov*

*(Faculty of Asian and African Studies, St Petersburg University, St Petersburg, Russia)*

## **The Arabic Legacy of El-Escorial**

**Summary.** Founded in the 16<sup>th</sup> C. AD, the “Golden Age” of the Habsburg monarchy, the Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial became one of the main spiritual centers of the Catholic Europe. It held one of the greatest collections of scholarly literature and manuscripts from different regions of the East and the West, which was of a particular importance at the beginning of a new period in their civilizational interaction. Accumulated during centuries of the Islamic dominance in Al-Andalus, innumerable treasures and manuscripts received by the library of El Escorial after the Reconquest made it a recognized center of the Islamic and Arabic studies, welcoming today thousands of researchers from all over the world. (Refs 17.)

**Keywords:** the House of Habsburg, the Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, Library, Manuscripts of El Escorial, Islamic and Arabic Studies.

**М**онастырь Святого великомученика Лаврентия, увенчанный ликами царей иудейских, возрожденный храм Соломона, усыпальница Габсбургов, наконец, хранилище шедевров мировой живописи и редчайших рукописей средневековой Европы и Востока — все это Эль-Эскориал, воздвигнутый в «золотом веке» испанской истории и сегодня по праву считающийся крупнейшим его памятником.

Парадоксально, но вплоть до середины XVI века Испания не имела крупной публичной библиотеки. Готовивший по поручению Карла V (1516 – 1556) свод всемирной истории известный испанский библиофил и эрудит Хуан Паэс де Кастро (1512 – 1570) представил императору свою «Памятку о вещах, необходимых, дабы написать Историю» (“Memorial de las cosas necesarias para escribir Historia”) с обоснованием необходимости создания такой библиотеки, которая позволила бы лучше изучать опыт древних. Новый меморандум с предложением рассмотреть возможность создания библиотеки был представлен уже сыну Карла Филиппу II (1556 – 1598).

С переездом королевского двора из Нидерландов в Испанию в 1559 году и затем избранием места его постоянного пребывания в Мадриде Филипп II принимает решение основать мона-



Ил. 1. Дворец-обитель, резиденция королей Испании в Эскориале

Фото автора

стырь Святого Лаврентия в Эль-Эскориале (Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial) и открыл при нем базилику, королевскую усыпальницу — пантеон, госпиталь, семинарию, колледж для изучения искусств и богословия, а также библиотеку с собранием европейских и восточных манускриптов.

Несмотря на то, что Х. Паэс де Кастро, как, впрочем, и ряд других известных ученых, предлагал сделать библиотеку частью единого университетского комплекса наподобие университетов Саламанки или Алькала-де-Энарес, Филипп принял решение включить ее в состав нового грандиозного монастыря. В его сооружении, которое велось с апреля 1563 по сентябрь 1584 года, участвовали крупнейшие архитекторы и инженеры своей эпохи. Разработка общего проекта была поручена испанцу Хуану Батисто де Толедо, работавшему до того первым помощником самого Микеланджело на возведении собора Св. Петра в Риме [Cuesta, 1992: 14].

Сбор книг и рукописей для библиотеки начался уже в 1565 году. В 1576 году состоялась первая официальная выдача книг монахам ордена Св. Иеронима, в распоряжение которых был передан тогда весь монастырский комплекс [Braulio,



Ил. 2. Эль-Эскориал. Площадь перед дворцом-монастырем Св. Лаврентия  
Фото автора

1987: 11 – 15]. Новая библиотека не должна была уступать крупнейшим книгохранилищам своего времени: библиотеке Франциска I, библиотекам Ватикана, Флоренции или Алькала-де-Энарес.

Основу фондов Эль-Эскориала составили книги Филиппа II, а также многих известных ученых и коллекционеров, включая собрания упомянутого Х. Паэса де Кастро, личного секретаря Филиппа II, политика и ученого Гонсалеса Переса (1506 – 1566), герцога Хуана Борджа Гандийского (1475 – 1497), графа де Луна, Дона Педро Понсе де Леона, а также знаменитые архивы дома Симанкас и др.

Между тем в последующие столетия библиотека Эль-Эскориала понесла и весьма тяжелые потери. Пожар 1671 года уничтожил огромное количество хранившихся в ней печатных изданий и около четырех тысяч рукописей. До двух тысяч рукописей и более 1600 печатных изданий исчезли во время наполеоновского вторжения в Испанию в начале XIX века.

Эскориал славился не только объемом, но и уникальным характером своих собраний. В настоящее время здесь хранится более 45 тысяч томов печатных изданий (в основном, XV – XVI вв.)



Ил. 3. На пороге базилики Сан-Лоренсо-де-Эль-Эскориал

Фото автора

и до 5 тысяч рукописей, в том числе 1870 — на арабском языке, около 1400 — на латыни, 800 — на кастильском, 600 — на греческом, примерно по 80 — на древнееврейском и итальянском, 50 — на каталанском и валенсийском, 30 — на французском и провансальском, около 20 — на персидском, 15 — на португальском и галисийском, 10 — на турецком, по 2 — на армянском и на немецком, и даже одна мексиканская рукопись на языке науатль (*nahuatl*) [Braulio, 1987: 21].

Помимо книг, в библиотеку передавались также картины, карты, глобусы, компасы, астрольбии, а также другие научные материалы и приборы из разных стран и эпох, так что библиотека Эль-Эскориала с самого начала одновременно служила также музеем и лабораторией.

Посетителей библиотеки встречает великолепный Главный читальный зал, или Зал печатных книг, — помпезное дворцовое помещение длиной в 54 м, шириной 9 м и 10 м

в высоту. Своды его потолка украшены аллегорическими изображениями покровительниц семи свободных искусств: Грамматики, Риторики, Диалектики, составлявших так называемый Тривиум, а также Арифметики, Музыки, Геометрии и Астрологии — Квадриум [Cuesta, 1992: 122 – 124].

Первоначальный фонд арабских рукописей Эль-Эскориала начал формироваться еще при Филиппе II. Уже в перечне поступлений от 19 марта 1567 года в числе прочих была и книга на арабском языке, «в одном переплете, возможно, печатная...». В списке поступлений от 16 июня 1567 года имелась также книга по истории арабского искусства. Среди трофеев, захваченных испанцами у турок в знаменитой битве при Лепанто (1571), помимо вражеского штандарта в Эль-Эскориал поступил также ряд рукописей на арабском, персидском и турецком языках [Braulio, 1987: 134 – 135; Morata, 1934: 87].



Ил. 4. Главный читальный зал библиотеки Эль-Эскориала<sup>2</sup>

Основную часть арабских фондов Эль-Эскориала составили манускрипты из архива инквизиции в Гранаде, подробное описание которых, подготовлено Р. Де ла Бастидой (*C. Ron de la Bastida. Manuscritos arabes en la Inquisicion de Granada, 1582*).

Согласно этому документу, после падения Гранады (1492) и вплоть до 1582 года в хранилище гранадской инквизиции находилось 32 тома сочинений на арабском языке, посвященных «церемониям мавров» и в основном запрещенных для чтения и публикации. Исключение составляли работы по медицине и астрологии. Гранадские инквизиторы поручили в свое время описание арабских фондов переводчику и секретарю королевской инквизиции Франсиско Лопесу Тамариду [Braulio, 1987: 134 – 135; Morata, 1934: 87].

К 1600 году количество арабских рукописей в первоначальном фонде Эскориала составляло уже не меньше 500 наименований. Манускрипты, поступавшие после 1600 г., относятся к так называемому Новому арабскому фонду, основу которого составила знаменитая библиотека саадийского султана Марокко Мулай Зидана (1603 – 1628).

<sup>2</sup> Открытый доступ: URL: <https://www.garymclaren.com/20-beautiful-libraries-of-the-world> (дата обращения: 01.06.2024).



Как писал Э. Леви-Провансаль, французское судно, перевозившее в мае 1612 года библиотеку султана Мулай Зидана (3–4 тысячи томов книг по медицине, философии, теологии и т.п.) из марокканского порта Сафи в Агадир, повернуло к Марселю, но в районе г. Сале было атаковано тремя военными кораблями, которые доставили затем эту библиотеку в Испанию [Levi-Provençal, 1928: VIII; Жюльен, 1961: 265]. По версии, которую приводит Ш.-А. Жюльен, Мулай Зидан доверил перевозку своей библиотеки французскому агенту Филиппу Кастелану, который решил завладеть багажом марокканского султана. Однако в результате «несчастливого случая» судно с ценным грузом было захвачено в испанском порту, так что ни французы, ни сам Мулай Зидан не смогли вернуть захваченное имущество. [Жюльен, 1961: 265].

Пожар в 1671 году уничтожил около 2500 арабских рукописей, хранившихся в Эль-Эскориале (по некоторым свидетельствам, даже до 4000 единиц хранения).

Библиотека султана Мулай Зидана между тем продолжала играть немалую роль в отношениях между Испанией и Марокко. В декабре 1690 года в Мадрид прибыло посольство алауитского султана Мулай Исмаила (1672–1727) во главе с его везиром Мухаммедом бен Абд ал-Ваххабом ал-Гассани ал-Андалуси. Одной из главных задач этой миссии было вернуть в Марокко захваченную некогда султанскую библиотеку. Посольство ал-Гассани задержалось в Испании на несколько месяцев и произвело немалое впечатление на жителей Мадрида, которые сочинили о нем много шуточных песен и анекдотов (см., например, El manuscrito № 3921 de la Biblioteca Nacional de Madrid). Сам же ал-Гассани описал затем эти события в книге “Rihlat al-wazir fi-ftitak al-asir”, которая была переведена на испанский язык в XX веке [Braulio, 1987: 191–193; Vernet, 1953; Bustani, 1940].

С целью заключить мирный договор и способствовать освобождению мусульманских пленников в 1766 году в Испанию прибыл марокканский посол Абу-л-Аббас бен ал-Махди бен Абдаллах. 5–10 октября того же года он посетил Эль-Эскориал, где неоднократно выражал пожелание получить некоторые из арабских книг, прежде всего тексты священной книги мусульман, включая роскошный фолиант Корана, захваченный испанцами в битве при Лепанто. Хранителям библиотеки, однако, заранее было строго запрещено показывать марокканцам наиболее ценные издания, которые были тогда надежно спрятаны.

Весной 1780 года в Мадрид прибыла еще одна дипломатическая миссия из Марокко, глава которой Сиди Мухаммед бен Осман также не преминул посетить Эль-Эскориал, увозя оттуда яркие впечатления не только от великолепной королевской резиденции, но и от изучения ее арабских фондов, в которых он отобрал 14 книг, дабы позже хлопотать перед самим Карлом III о разрешении на их вывоз [Braulio, 1987: 194; Andres, 1970: 40]. Интересное описание путешествия в Испанию оставил марокканский автор XVIII века М. ал-Газзали (“*Kitab natiyat al-ijtihad fi-l-muhadana wa-l-jihad*”) [Bustani (ed.), 1941: 297, 306].

В годы войны с Наполеоном библиотека Эскориала была впервые вывезена из страны, но в 1814 году основная ее часть была возвращена в Мадрид благодаря усилиям известного испанского востоковеда-арабиста, долгое время работавшего во Франции, Хосе Антонио Конде. В 1949 г. Парижское Азиатское общество (*La Société Asiatique de Paris*) вернуло в Эль-Эскориал еще пять арабских текстов, вывезенных во Францию во время наполеоновских войн.

\*\*\*

Систематическое исследование и описание арабских фондов Эль-Эскориала началось в Испании во второй половине XVIII века. В 1760 и 1770 гг. в Мадриде вышли соответственно первый и второй тома «Арабской библиотеки Эскориала» — каталога с описанием 1851 рукописного арабского текста, подготовленного на латинском языке сирийским маронитом Мигелем Касири [Casiri, 1760, 1770].

Рост интереса в своему прошлому и богатейшему культурному наследию, наметившийся в общественной и научной жизни Испании во второй половине XIX века, сопровождался стремительным возрождением арабистических штудий. Как писал И. Ю. Крачковский, «упорно, методично, без всякого почти признания у себя на родине, неведомые прочей Европе, работали два поколения одиноких самоотверженных арабистов, и уже в начале XX века картина изменилась...» [Крачковский, 1946: 109].

Признанным главой испанской школы арабистики на рубеже XIX и XX веков стал Франсиско Кодера (1836 — 1917) — по выражению И. Ю. Крачковского, «упорный труженик, в котором историк и нумизмат... сочетался с агрономом и с создателем маленькой арабской типографии у себя в кабинете, где наборщиками были он сам и обученные им студенты арабисты» [Крачковский,





Ил. 5. Участники российско-испанского научного форума в г. Алькала-де-Энарес (2003 г.) на родине Сервантеса, у подножия его памятника. Слева направо: проф. Н. Н. Дьяков, проф. А. А. Жуков, акад. М. Н. Боголюбов, проф. Р. Г. Ланда, акад. А. Б. Куделин.

Фото автора

1946: 109]. В конце 1898 года Ф. Кодера опубликовал в «Бюллетене Королевской академии истории» статью, посвященную арабским фондам Эль-Эскориала [Codera, 1898: 465 – 477].

В 1884 году парижская Национальная школа живых восточных языков (*L'Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes*) опубликовала первый том наиболее полного и детального каталога арабских рукописей Эль-Эскориала [Derenbourg, 1884]. В первом томе этого издания было дано описание арабских текстов по грамматике, риторике, языкознанию, литературоведению, лексикографии и философии (№ 1 – 708). Вышедший в 1903 году первый раздел второго тома этого каталога, подго-

товленный А.-П. Рено, был посвящен арабским текстам по политике и морали (№ 709 – 788) [Derenbourg, Renaud, 1903] и был далее дополнен новыми выпусками в 1941 г.: вып. 2. Медицина и естественная история (№ 789 – 906), а затем вып. 3. Точные науки и оккультные науки (№ 907 – 985). В 1928 году увидел свет третий том каталога, законченный Э. Леви-Провансалем, в который вошло описание арабских текстов Эскориала по богословию, географии и истории (№ 1634 – 1877) [Derenbourg, Levi-Provençal, 1928].

Наряду с Э. Леви-Провансалем, А.-П. Рено и другими известными учеными, отдавшими немало сил изучению арабских фондов Эль-Эскориала, большой вклад в эту работу внес друг и коллега Леви-Провансаля испанский арабист монах-августинец Мельхор Мартинес Антунья (1889 – 1936) из монастыря Эскориала. Как арабист, в 1925 году он был назначен директором библиотеки Эль-Эскориала и в 20 – 30-е гг. XX века подготовил цикл публикаций по хранившимся в эскориальской библиотеке памятникам арабской письменности Ал-Андалуса, в том числе статьи о трудах Ибн ал-Хатиба, Ибн ал-Хайана, А. ар-Рази и др. [Antuña, 1926; 1935; 1937]. Кроме того, он был профессором арабского языка в Мадридском университете и в Школе арабских исследований, членом-корреспондентом Королевской академии истории (la Real Academia de la Historia). Во время гражданской войны в Испании вместе с 50 другими монахами-августинцами Эскориала он был арестован и расстрелян (в 2007 г. причислен Католической церковью к лику святых)<sup>3</sup>. 3-й том *Муктабиса* Ибн ал-Хайана вышел Париже в 1937 г., уже после смерти «брата Мельхора».

Безусловно, наиболее ценная часть арабских собраний Эль-Эскориала связана с рукописями по истории и культуре мусульманской Испании — страны Ал-Андалус. Большая их часть, в свою очередь, относится к завершающему этапу Реконкисты и имеет непосредственное отношение к истории Гранадского эмирата Насридов — последнего оплота мусульманского владычества на Пиренейском полуострове.

<sup>3</sup> Биобиблиографическая справка на сайте Королевской академии истории: Beato Melchor Martínez Antuña URL: <https://dbe.rah.es/biografias/25697/beato-melchor-martinez-antuna> (дата обращения: 01.06.2024). См. также: “Fray Melchor era sencillo y muy dulce pese a su vasta cultura.” URL: <https://www.lne.es/gijon/2007/08/06/fray-melchor-sencillo-dulce-pese-21850672.html> (дата обращения: 01.06.2024).

Библиотека содержит уникальное и, по всей видимости, одно из наиболее полных, собрание рукописей, в том числе и редких автографов, знаменитого политика и министра-везира, историка и врача, ученого-энциклопедиста (*el poligrafo*, как его почтительно называют в Испании) Лисан ад-дина Ибн ал-Хатиба (1313—1374) — выдающегося историографа мусульманской Гранады.

В 1978 году, незадолго до празднования 400-летия королевской обители Эль-Эскориал (1984), испанское правительство организовало фотовыставку материалов из его арабских фондов, которая была представлена во многих арабских странах — от Марокко до ОАЭ. Тогда же увидело свет и первое, ставшее вскоре популярным, издание книги заведующего кафедрой арабского языка и литературы университета г. Кадис Браулио Хустеля Калабосо «Королевская библиотека Эль-Эскориала и ее арабские рукописи» [Braulio, 1987].

Спустя четыре с четвертью столетия после своего основания Эль-Эскориал остается одним из крупнейших в Европе собраний трудов мыслителей средневекового мусульманского мира, Машрика и Магриба: от ал-Макки (ум. 1169), Сиди Абу Мадйана Шуайба ал-Андалуси ат-Тилимсани (ум. 1197), Ибн ал-Джаузи (ум. 1200) до ал-Фирузабади (ум. 1415) и ас-Суйути (ум. 1505).

## Литература

1. Дьяков Н. Н. Арабские рукописи Эль-Эскориала. *Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки*. Вып. XXIII. СПб.: Изд. СПбГУ, 2005. С. 54—60.
2. Жюльен Ш.-А. *История Северной Африки*. Т. 2. М., 1961.
3. Крачковский И. Ю. *Над арабскими рукописями*. М.; Л., 1946.
4. Al-Ghazzali M. *Kitab natiyat al-ijtihad fi-l-muhadana wa-l-jihad. Politica marroqui de Carlos III*. Ed. por A. Bustani; Rodriguez Casado V. Larache, 1941.
5. Andres G. De. *Real Biblioteca de El-Escorial*. Madrid: Aldus, 1970.
6. Antuña Martínez Melchor (ed.) Ibn Hayyan al-Andalusi. *Al-Muktabis*. Т. III. *Chronique du règne du calife umaiyyade 'Abd Allah à Cordoue*. (Vol. 3. Textes arabes relatifs à l'histoire de l'Occident musulman). Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1937.
7. Antuña Melchor Martínez. Manuscritos arabes del Hawi de al-Razi en la Biblioteca de El Escorial. *Revista mensual de Ciencias Medicas*. Diciembre 1935. 6.
8. Antuña Melchor Martínez. Obras del poligrafo granadino Abenaljatib existentes en la Real Biblioteca de El Escorial. *La Ciudad de Dios*. 1926. 147.
9. Braulio J. C. *La Real Biblioteca de El Escorial y sus manuscritos arabes: Sinopsis historico-descriptiva*. Madrid, 1987.

10. Bustani A. *Viaje del visir para la liberacion de los cautivos por el visir Abu Abdellah Mohamed ben Abdeluahab, conocido por el Visir el-Gassani, el-Andalusi*. Tanger, 1940.
11. Casiri M. *La Biblioteca Arábigo-Hispana Escorialensis*. Vol. 1 – 2. Madrid, 1760, 1770.
12. Codera F. Manuscritos arabes del Escorial: Su importancia. Su prestamo. Su Estado. Necesidad de su arreglo. *Boletín de la Real Academia de la Historia*. Diciembre 1898. T. XXXIII. Cuaderno VI.
13. Cuesta J. M. *Real Sitio de San Lorenzo de El Escorial*. Madrid, 1992.
14. Derenbourg H., Renaud H.-P., Levi-Provençal E. *Les Manuscrits Arabes de l'Escorial*. T. 1 – 3. (T. 1: Grammaire, Rhétorique, Poésie, Philologie, Belles-Lettres, Lexicographie, Philosophie. L'Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes. № 1 – 708. Paris, 1884; T. 2: fasc. 1. Morale et politique. № 709 – 788. Paris, 1903; fasc. 2. Médecine et histoire naturelle. № 789 – 906. Paris, 1941; fasc. 3. Sciences exactes et sciences occultes. Manuscrits № 907 – 985. Paris, 1943; T. 3: Théologie, Géographie, Histoire. Manuscrits № 1256 – 1852. Paris, 1928).
15. Levi-Provençal E. Introduction. *Les Manuscrits Arabes de l'Escorial*. T. III. Paris, 1928. P. V – XI.
16. Morata P. Un Catalogo de los fondos arabes primitivos de El Escorial. *Al-Andalus*. 1934. Vol. 2.
17. Vernet J. La Embajada de al-Gassani. 1690 – 1691. *Al-Andalus*. 1953. Vol. 18.

## References

1. Al-Ghazzali M. “*Kitab natiyat al-ijtihad fi-l-muhadana wa-l-jihad*”. *Politica marroqui de Carlos III*. Ed. por A. Bustani; Rodriguez Casado V. Larache, 1941.
2. Andres G. De. *Real Biblioteca de El-Escorial*. Madrid: Aldus, 1970.
3. Antuña Martínez Melchor (ed.) Ibn Hayyan al-Andalusi. *Al-Muktabis*. T. III. *Chronique du règne du calife umaïyyade ‘Abd Allah à Cordoue*. (Vol. 3. Textes arabes relatifs a l'histoire de l'Occident musulman). Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1937.
4. Antuña Martínez Melchor. Manuscritos arabes del Hawi de al-Razi en la Biblioteca de El Escorial. *Revista mensual de Ciencias Medicas*. Diciembre 1935. 6.
5. Antuña Martínez Melchor. Obras del poligrafo granadino Abenaljatib existentes en la Real Biblioteca de El Escorial. *La Ciudad de Dios*. 1926. 147.
6. Braulio J. C. *La Real Biblioteca de El Escorial y sus manuscritos arabes: Sinopsis historico-descriptiva*. Madrid, 1987.
7. Bustani A. *Viaje del visir para la liberacion de los cautivos por el visir Abu Abdellah Mohamed ben Abdeluahab, conocido por el Visir el-Gassani, el-Andalusi*. Tanger, 1940.
8. Casiri M. *La Biblioteca Arábigo-Hispana Escorialensis*. Madrid, 1760, 1770. Vol. 1 – 2.
9. Codera F. Manuscritos arabes del Escorial: Su importancia. Su prestamo. Su Estado. Necesidad de su arreglo. *Boletín de la Real Academia de la Historia*. Diciembre 1898. T. XXXIII. Cuaderno VI.

10. Cuesta J. M. *Real Sitio de San Lorenzo de El Escorial*. Madrid, 1992.
11. Derenbourg H., Renaud H.-P., Levi-Provençal E. *Les Manuscrits Arabes de l'Escorial*. Т. 1 – 3. (Т. 1: Grammaire, Rhétorique, Poésie, Philologie, Belles-Lettres, Lexicographie, Philosophie. L'Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes. № 1 – 708. Paris, 1884; Т. 2: fasc. 1. Morale et politique. № 709 – 788. Paris, 1903; fasc. 2. Médecine et histoire naturelle. № 789 – 906. Paris, 1941; fasc. 3. Sciences exactes et sciences occultes. Manuscrits № 907 – 985. Paris, 1943; Т. 3: Théologie, Géographie, Histoire. Manuscrits № 1256 – 1852. Paris, 1928).
12. Dyakov Nikolay N. Arabic Manuscripts of El Escorial. *Istoriografiya i istochnikovedenie Azii i Afriki*. Iss. XXIII. St Petersburg, 2005. P. 54 – 60.
13. Julien Ch.-A. Histoire de l'Afrique du Nord: Des origines à 1830. Livre II: De la conquête arabe à 1830. Paris, 1951.
14. Krachkovskiy I. Yu. With the Arabic Manuscripts. Moscow; Leningrad, 1946.
15. Levi-Provençal E. Introduction. *Les Manuscrits Arabes de l'Escorial*. Т. III. Paris, 1928. P. V – XI.
16. Morata P. Un Catalogo de los fondos arabes primitivos de El Escorial. *Al-Andalus*. 1934. Vol. 2.
17. Vernet J. La Embajada de al-Gassani. 1690 – 1691. *Al-Andalus*. 1953. Vol. 18.

### Информация об авторе

**Николай Николаевич Дьяков** — доктор исторических наук, профессор, зав. кафедрой Истории стран Ближнего Востока, Восточный факультет, Санкт-Петербургский государственный университет.

Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9.

E-mail: n.dyakov@spbu.ru

### Author's Information

**Nikolay N. Dyakov** — Dr Habil in History, Professor, Chair of the Department of Middle Eastern History, Faculty of Asian and African Studies, St Petersburg University.

E-mail: n.dyakov@spbu.ru





*К. А. Жуков*

*(Восточный факультет СПбГУ,  
Санкт-Петербург, Россия)*

## **«Путешествие в Арзрум» и «Мертвые души» Эвлия Челеби (1647 г.)**

**Аннотация.** Настоящая статья написана на основе материалов второго тома десятитомного сочинения *Сейахат-наме* («Книга путешествия»). Автором этого травелога является знаменитый османский путешественник Эвлия Челеби (1611 — около 1682). Использован новейший перевод с османско-турецкого на русский язык, осуществленный в 2023 г. Е. В. Бахревским. Статья посвящена пребыванию Эвлия Челеби в г. Эрзурум в 1647 г. Первая половина XVII в. была отмечена попытками османских интеллектуалов выявить причины затяжного структурного кризиса Османской империи и найти рецепты его преодоления, отражением этого процесса в турецкой литературе стал расцвет жанра сатиры. Становление авторского стиля Эвлия Челеби шло в русле этой общей тенденции. Название данной статьи является аллюзией на хорошо известные произведения русской классической литературы первой половины XIX в., также написанные в жанре травелога. Первое — это «Путешествие в Арзрум» А. С. Пушкина, которое стало для русского читателя открытием подлинного (не воображаемого) Востока; второе — «Мертвые души» Н. В. Гоголя. Исследователь выявляет основные литературно-художественные приемы, характерные для индивидуального стиля Эвлия Челеби, и последовательно прослеживает способы их применения в тексте. Основное внимание уделено его окружению из числа османских пашей — таких, как Сейди Ахмед-паша, Баки-паша, Дели

Дилавер-паша. Анализируются их подробные «словесные портреты», созданные путешественником. Такой подход приводит к лучшему пониманию моральных принципов Эвлия Челеби и его мировоззрения в целом. Примечательно, что Гоголь, создавая через 200 лет портрет Ноздрева, чей психологический тип очень напоминает характер Сейди Ахмед-паши, в ряде случаев прибегает почти к тем же художественным приемам, что и Эвлия Челеби в отношении Сейди Ахмед-паши. Исследователь приходит к заключению, что на индивидуальный стиль Эвлия Челеби оказали воздействие обстоятельства его личной жизни, а также общий политический и культурный контекст эпохи (Библиогр. 21 назв.)

**Ключевые слова:** Османская империя, Эвлия Челеби, «Сейяхат-наме», Мурад IV, Эрзурум, Сейди Ахмед-паша, османская история, турецкая литература.

УДК 94(560) 930.85

*Konstantin A. Zhukov*

*(Faculty of Asian and African Studies, St Petersburg University, Russia)*

### **“Journey to Arzum” and “Dead Souls” by Evliya Çelebi (1647)**

**Summary.** The present article is based on the materials of the second volume of the ten-volume work “Seyahat-name” (“The Book of Travel”). The author of this travelogue is the famous Ottoman traveler Evliya Çelebi (1611 — ca. 1682). The newest translation from Ottoman-Turkish into Russian, realized in 2023 by E. V. Bakhrevsky, was used. The article is devoted to Evliya Çelebi's stay in Erzurum in 1647. The first half of the 17th century was marked by the attempts of Ottoman intellectuals to identify the causes of the protracted structural crisis of the Ottoman Empire and to find recipes for overcoming it. The satire genre flourished as a reflection of this process in Turkish literature. The formation of Evliya Çelebi's authorial style followed this general trend. The title of this article is an allusion to well-known works of Russian classical literature of the first half of the 19th century, also written in the genre of travelogue. The first is Pushkin's “Journey to Arzum”, which became for Russian readers the discovery of the real (not imaginary) Orient; the second is Nikolai Gogol's “Dead Souls”. The researcher identifies the main literary and artistic techniques characteristic of Evliya Çelebi's individual style and consistently traces the ways of their application in the text. The main attention is paid to his entourage of Ottoman pashas, such as Seydi Ahmed Pasha, Baki Pasha, and Deli Dilaver Pasha. Their detailed “verbal portraits” created by the traveler are analyzed. This approach leads to a better understanding of Evliya Çelebi's moral principles and his worldview in general. It is noteworthy that Gogol, creating 200 years later a portrait of Nozdrev, whose

psychological type is very similar to the character of Seydi Ahmed Pasha, in a number of cases resorts to almost the same artistic techniques as Evliya Çelebi in connection with Seydi Ahmed Pasha. The researcher concludes that Evliya Çelebi's individual style was influenced by the circumstances of his personal life, as well as the general political and cultural context of the epoch. (Refs 21.)

**Keywords:** The Ottoman Empire, Evliya Çelebi, “Seyahat-name”, Murad IV, Erzurum, Seydi Ahmed Pasha, Ottoman history, Turkish literature.

Один там только и есть порядочный человек: прокурор, да и тот, если сказать правду, свинья.

*Н. Гоголь. «Мертвые души»*

**В** начале прошлого года профессиональные историки и любители османской старины получили щедрый подарок. В Анкаре вышел новый русский перевод «Сейхат-наме» («Книги путешествия») знаменитого турецкого путешественника XVII в. Эвлия Челеби (1611 — около 1682). Вот что в предисловии к этому изданию пишет переводчик, профессиональный историк-османист, ныне атташе Посольства РФ в Турции, Евгений Владиславович Бахревский: «Нами выполнен новый полный перевод всех частей “Книги”, вошедших в издания 1961, 1979, 1983, 1999 гг. [Эвлия Челеби, 1961; Эвлия Челеби, 1979; Эвлия Челеби, 1983; Эвлия Челеби, 1999], посвящённых землям исторической России. В это понятие мы включаем все земли, входившие в состав СССР и Российской империи. В книгу вошли также описания некоторых сопредельных территорий. Переводы наших коллег и учителей, первый из которых был выполнен уже более 60 лет назад, не избавлены от многочисленных ошибок и сокращений. Особенно досадно, что наши предшественники не посчитали важными некоторые из сюжетов и опустили их при переводе. Значительная часть отрывков публикуется на русском языке впервые» [Эвлия Челеби, 2023: 24]. Замечу, что в новом переводе Е. В. Бахревского, в свою очередь, иногда опущены некоторые отрывки из «Книги путешествия», которые прежде входили в советские издания.

Объем издания очень значителен — в общей сложности около семи сотен страниц извлечений из 9 томов оригинального десятитомного сочинения. Это одна из причин, почему в данном случае переводчик был вынужден ограничить себя минимально



достаточным комментарием к предлагаемому тексту перевода. В новой публикации имеются подстрочные примечания, а также расширенные «Словарь терминов» [Эвлия Челеби, 2023: 633 — 657] и «Указатель имен, географических, этнических и религиозных названий» [Эвлия Челеби, 2023: 658 — 722]. Единственный недостаток, который пока можно отметить — это тираж (всего 200 экземпляров).

За тридцать с лишним лет, начиная с 1640 г., Эвлия Челеби извездил не только обширные владения Османской империи, но и ряд сопредельных территорий. Результаты своих поездок путешественник изложил в сочинении, являющемся настоящим кладезем самой разнообразной информации, изучение которой востоковедами, начавшееся около двух веков назад, в последние десятилетия приобретает комплексный междисциплинарный характер [Жуков, 1991: 204]. И действительно, как отмечает Е. В. Бахревский, в настоящее время «Книга путешествия» является предметом исследования не только в качестве исторического источника по той или иной географической области, а рассматривается в целом как произведение, отражающее «Османский мир» в его идейном и цивилизационном измерении» [Эвлия Челеби, 2023: 24].

Кроме того, сама личность Эвлия Челеби, равно как, добавлю, и его окружение, могут стать предметом изучения в рамках такой увлекательной темы, как «история османской ментальности». Автор «Книги путешествия» — типичный османец: его отец — турок, мать — абхазка, двоюродная сестра Мелек Ахмед-паши, видного османского сановника, одно время занимавшего пост великого везира и в течение многих лет оказывавшего покровительство своему племяннику. Р. Данкофф, посвятивший изучению «многогранной личности» путешественника отдельную главу в своей монографии [Dankoff, 2006: 117 — 152], характеризует Эвлия Челеби как «репрезентативного османца», делая при этом оговорку, что, конечно, не каждый османец провел значительную часть своей жизни в далеких странствиях и оставил после себя десяти томное описание своих путешествий [Dankoff, 2006: 115].

Что касается ближайшего окружения Эвлия Челеби, то богатый материал в этом отношении дают, в частности, его анатолийские (эрзурумские) впечатления. Вскользь это уже было отмечено советскими переводчиками в Предисловии к третьему тому «Извлечений». Вот их отзыв: «Талантливой зарисовкой с натуры являются рассказы Эвлия Челеби о пяти турецких пашах. Рисуя их портреты, Эвлия Челеби не жалеет красок на

то, чтобы расписать их добродетели, но у современного читателя эти типы не вызывают особой симпатии» [Эвлия Челеби, 1983: 24]. Следует подчеркнуть, что речь идет именно об османцах, ибо все эти представители османской правящей элиты (в данном случае среди них были абхазцы, черкесы, грузины, босняки) по своему этническому происхождению турками не являлись. Это были *капыкулу* («рабы августейшего порога»), подобие сельджукских гулямов или египетских мамлюков. В краткой формулировке институт гулямства — это использование военной и управленческой элиты, чужеродной местному населению в этническом и социальном отношении. В османском варианте «султанские рабы» рекрутировались через систему *гевширме* (принудительный набор среди славянского населения империи) и через торговлю невольниками, в основном с Кавказа.

Выборка Е. В. Бахревским релевантных отрывков, позволяющих создать «словесные портреты» эрзурумских пашей, значительно полнее старого советского перевода 1983 г. Данное обстоятельство облегчает мою задачу представить на суд читателя исследовательский этюд в области «османской ментальности», героем которого, помимо самого Эвлия Челеби, будет один из упомянутых выше пяти пашей, который, на мой взгляд, по своему психологическому типу в известном смысле близок к Ноздреву, «историческому человеку» из бессмертной поэмы Н. В. Гоголя «Мертвые души». Речь идет о Тортумском санджак-бее Сейди Ахмед-паше, с которым Эвлия Челеби свел знакомство в Эрзуруме в 1647 г. и «долгое время был с ним в дружеских отношениях» [Эвлия Челеби, 2023: 208]. Это был типичный мамлюк: абхазец (из племени садзов/джигетов), в юности проданный в Египет, где со временем стал настоящим мастером популярной боевой игры в *джириг* (метание всадниками дротиков друг в друга), не жалея в этом кровавом ремесле ни себя, ни соперников. Слава этого удальца росла, он поднимался по военно-административной лестнице [Эвлия Челеби, 2023: 205].

Большой интерес представляют литературные (художественные) приемы, которые применяет Эвлия Челеби для создания образов своих героев в глазах современников. На мой взгляд, изучение этих приемов может дать материал для характеристики истинных авторских представлений о нравственных принципах и добродетельном поведении.

Конечно, совсем неудивительно, что в «Книге путешествия» постоянным рефреном при перечислении многочисленных положительных качеств эрзурумских пашей звучит мотив

их неколебимой приверженности идеалам и нормам ислама, включая подвиги на пути газавата [Эвлия Челеби, 2023: 204, 209 – 210]. Однако, предваряя свое описание этих ярких османских характеров, автор замечает: «Если бы люди видели, какие они устраивали шутки и забавы, когда собирались вместе, они бы решили, что это безумцы» [Эвлия Челеби, 2023: 203]. Таким образом еще в зачине Эвлия Челеби вызывает у читателя некоторое сомнение в добродетельных качествах этих османских пашей, поведенческие привычки которых далее он описывает следующим образом: «Сейди-паша в суровую зиму Эрзурума смешивал в чаше вино и горячий кофе, и напивался допьяна. В эти темные дни Баки-паша и Сейди-паша садились на коней и [...] играли в *джуриг*. [...] Если они во время игры в *джуриг* попадали дротиком в человека, тот подчинялся указанию Бога: “Возвращайся к Господу своему”, — и местом его становилась страна усопших» [Эвлия Челеби, 2023: 204].

Интересно, что сам Эвлия Челеби всю свою жизнь избегал вина и кофе. Свое воздержание Эвлия Челеби при случае объяснял тем обстоятельством, что он, дескать, всего лишь правоверный мусульманин-ханафит, как и все его предки, включая шейха Ахмеда Ясави [Dankoff, 2006: 136]. Будучи дервишем суфийского братства гюльшени (ветвь тариката хальвети), он в целом критически относился к религиозному ригоризму своих влиятельных современников — членов движения кадизадели [Dankoff, 2015: 431]. Однако стоит вспомнить при этом, что именно на фетвы Мехмеда Кади-заде опирался султан Мурад IV (1623 – 1640), издавая в 1633 – 1634 гг. указы о закрытии кофеен в Стамбуле, о запрете вина и табакокурения [Ихсаноглу (ред.), 2006: 168 – 169; Финкель, 2010: 294 – 296]. По всей империи кофейни оставались закрытыми по меньшей мере в течение последующих пятнадцати лет [Murphey, 2015: 834]. Под влиянием кадизадели находился покровитель османского путешественника Мелек Ахмед-паша, занимавший пост великого везира в 1650 – 1651 гг. После краткого периода гонений при новом великом везире Мехмеде Кёпрюлю-паше (1656 – 1661) они восстановили свои позиции в Стамбуле, а их лидер, Вани-эфенди, стал ближайшим советником Фазыл Ахмед-паши, очередном представителе «везирской династии» Кёпрюлю (1661 – 1676) [Финкель, 2010: 380 – 382].

Так или иначе, но употребление горячительных напитков в глазах Эвлия Челеби являлось отягчающим обстоятельством в отношении участников смертельно опасных забав. Таким образом, упоминая об этом факте, автор создает в читательском

восприятию контраст между подвигами этих османских газиев на ниве священной войны (джихада), с одной стороны, и их реальным поведением в мирное время — с другой.

Так уж случилось, что очередной жертвой «героического витализма» Сейди-паши стал сам Эвлия Челеби. Вот как это произошло. «На поле для *джирига* он в шутку метнул в этого ничтожного дротик, попал мне в лицо, и у меня изо рта выпало четыре зуба. Наш господин Дефтердар-заде [паша Эрзурумского эялета, двоюродный брат матери Эвлия Челеби. — К. Ж.], сильно огорчившись, дал в виде возмещения за мои четыре зуба один штрафной кошелек [денежная сумма в 500 курушей. — К. Ж.] и чистокровного арабского скакуна. Мы помирились. Но при чтении Священного Корана [...], я не мог уже, как полагается, произносить согласные буквы «син» и «шин», «саг», «за» или «галь», выговаривая их глухим голосом. Но да простится опять Сейди-паше то, что он выбил мне зубы. От него я получил в подарок семь чистокровных арабских скакунов, семь гулямов-гюрджи [грузинских невольников. — К. Ж.], два кошелька и много почетных халатов. Действительно, это был человек щедрый, без притворства и обмана, без злобы и гордыни, без вражды и неприязни, благонравный и лишенный козней, спокойный и радушный, легкого нрава, простой на язык и чистосердечный. Он привлекал к себе подчиненных и воинов, бил врагов, был бесстрашным и храбрым мужем. Хотя он не был обладателем учености и многочисленных знаний, но обладал молодечеством и ужасной силой. У него был характер араба Хатима Таи [Хатим ат-Таи — известный доисламский поэт VI в., ставший фольклорным персонажем, образец щедрости. — К. Ж.], он был красноречивым и прекрасным собеседником, тихого и доброго нрава и в то же время молодцом на поле боя, отличным наездником и *пехливаном*, умным и справедливым человеком. Он был далек от нарушения любых запретов, чисто верующим мусульманином и единобожником, любил ученых и праведников, любил мусульманских газиев и муджахидов (воителей за веру) на пути Божиим» [Эвлия Челеби, 2023: 208 — 209].

Оценивая это печальное происшествие, надо иметь в виду то обстоятельство, что еще в ранней юности Эвлия Челеби стал *хафизом*, то есть выучил Коран наизусть, и мог безошибочно прочитать его от начала до конца за восемь часов (он был способен прочитать Коран и за семь часов, но в этом случае не мог поручиться за то, что чтение будет безошибочным). Эвлия Челеби взял в привычку прочитывать Коран целиком каждый четверг вечером, накануне священной пятницы. «Слава Богу, — пишет

он, — с детства и до нынешних дней, находясь дома или во время путешествий, я не прекращал это дело» [Эвлия Челеби, 2023: 18]. Чтобы достичь таких результатов, понадобилось целых одиннадцать лет. Труд его был вознагражден. Султан Мурад IV приблизил талантливого юношу ко двору [Dankoff, 2006: 137].

Эвлия Челеби гордился своим даром и иногда пользовался им при решении различных жизненных коллизий. Но годы шли, и эти способности ослабевали. В период своего пребывания в Эрзуруме на публичное чтение Корана наизусть Эвлия Челеби (еще до потери зубов) затрачивал уже более девяти часов [Эвлия Челеби, 2023: 202]. Вряд ли будет ошибкой, таким образом, предположить, что жестокая травма, нанесенная ему Сейди-пашой, стала для него не только физическим увечьем, но и серьезной психологической проблемой. Сделать этот вывод позволяет тот факт, что, излагая все эти события, Эвлия Челеби никак не может остановиться, чтобы завершить свой «панегирик» Сейди-паше, настойчиво продолжая убеждать себя и будущих читателей в многоразличных достоинствах своего обидчика. Но его истинные чувства по поводу царящей вседозволенности для избранных, на наш взгляд, находят выход в своего рода ироничном литературном довеске к портрету героя — перечислении «безобидных шуток» этого паши за шахматной доской:

На самом деле, со всяким он ради дружбы мог улыбаться и играть или побороться, скинув тюрбан. Когда он играл в шахматы, он мог дать шах пешке, а конем ходил так, будто это слон. Когда он объявлял шах ферзю, он говорил: «Да поздоровится мне!» Все это были шуточки благодаря его доброму нраву. Но лучшей из всех черт его характера было то, что он мог подарить незнакомцу коня со сбруей, другие подарки и милости, его благодеяния богачам и беднякам всегда были изобильны. Да облегчит Господь его затруднения! [Эвлия Челеби, 2023: 209].

Итак, автору «Сейяхат-наме» было нанесено серьезное увечье. В уголовных законах османских султанов Баязида II (1481 — 1512) и Сулеймана Кануни (1520 — 1566) наказания по нормам обычного права отличались от шариатских установлений своей суровостью. Но ситуация постепенно менялась. Главенствующие позиции стало занимать шариатское право [Ихсаноглу (ред.), 2006: 333 — 334].

Например, в «Канун-наме» султана Селима I (1512 — 1520) говорилось: «Если кто-либо ранит другого стрелой или ножом,

то после наказания [палкой] пусть возьмут [с виновного], если он богат, — 200 акче, если среднего достатка — 100 акче, а если беден, — 50 акче штрафа. Если кто-то, погнавшись за другим, пустит в него стрелу, то после наказания, проткнув ему стрелю ухо, пусть проведут его [по улицам]. [...] Если один умышленно выбьет другому глаз или зуб и, если потребуется месть [*кысас*. — К. Ж.] и [пострадавший] отомстит, то штраф не взимается. Когда же месть не состоялась или мстить некому, то если [виновный] богат, пусть будет взято 200 акче, если он среднего достатка, — 100, а если беден, — 50 акче штрафа» [Тверитинова, 1969: 33 – 35].

В XVII в. «монетизация наказаний» уже была основной тенденцией в османской судебной практике. Шариатский принцип «воздаяния равным» (*кысас*) предусматривал возможность альтернативного наказания, а именно откуп (*гуйа*). Закон «Зуб за зуб, око за око!» уходил в прошлое. Меркантилизм Эвлия Челеби, несмотря на принадлежность к суфийскому тарикату, общеизвестен. Но остается вопрос, насколько он искренен, когда скрупулезно перечисляет полученное материальное возмещение за увечье, нанесенное ему Сейди-пашой [Эвлия Челеби, 2023: 204], и затем вновь принимается расхваливать добродетели своего обидчика? Смирился ли он с максимальной «деньги побеждают зло»? Представляется, что в последующие годы ему, по крайней мере однажды, все же пришлось задуматься о соотношении таких понятий, как щедрость и справедливость. Дело в том, что спустя шестнадцать лет судьба послала ему аналогичное испытание. В 1663 г., когда османская армия продвигалась к г. Уйвар (г. Нове-Замки, Словакия), Эвлия Челеби вновь лишился части зубов, и вновь это случилось в результате «дружеского огня» во время игры в *джириг*. На этот раз три зуба своим дротиком выбил у путешественника Кыблалы Мустафа-паша. В результате несчастному страдальцу даже пришлось обратиться к неверным и заказать себе вставную челюсть у одного из известных в то время венских хирургов [Dankoff, 2006: 137].

Что касается остальных пашей — знакомцев Эвлия Челеби по Эрзуруму, то они также отличались многими «достоинствами», иногда весьма специфическими. Например, большим оригиналом был Дели Дилавер-паша. Однажды этот «бесхитростный, бешеного нрава человек» будто бы до глубины души поразил посланника из Ереванского ханства своей способностью грызть стальные мечи и заедать кипящий кофе горящими угольями [Эвлия Челеби, 2023: 209 – 210].

Славился своими «верблюжьими» (т. е. грубыми) шутками и проделками уже упоминавшийся выше Баки-паша. «...его шутки порой переходили границы» [Эвлия Челеби, 2023: 204], — замечает Эвлия Челеби, интригуя таким образом читателя, который волей-неволей задается вопросом, а где, собственно, проходили эти границы. К счастью, Эвлия Челеби дает ответ, правда, не лишенный внутреннего противоречия, в котором, возможно, кроется сарказм.

«Это чистый, величавый и пышный, предусмотрительный и разумный, веселый человек, ясный как зеркало, с чистым сердцем и добродушным нравом. Некоторые его странные манеры и дела не увидишь и у влачащих цепи безумцев Малами» [Эвлия Челеби, 2023: 203]. В данном случае Эвлия Челеби, вслед за многими авторами-мистиками, уподобляет суфиев малами (маламати) странствующим дервишам-календерам, демонстративно отвергающим общепринятые нормы поведения и ведущим асоциальный образ жизни. [Тримингэм, 1989: 275 – 277]. В XVII в. в османском варианте лишний раз «откреститься» от братства маламати диктовалось требованиями безопасности, ибо уже в XVI в. этот тарикат воспринимался властями как серьезная угроза общественному порядку [Ихсаноглу (ред.), 2006: 161 – 164]. Учитывая все эти обстоятельства, сравнение деяний Баки-паши с практикой дервишей малами оставляет, по крайней мере, двойственное впечатление.

Но, продолжает Эвлия Челеби, его справедливость была «подобна справедливости Омара [второго праведного халифа. — К. Ж.]. В науке и знаниях он был подобен сочинителю святому Тафтазани [Садеддин Тафтазани, известный персидский богослов, умер в Самарканде в 1390 г. при дворе Тимура. — К. Ж.]. А такой щедрости и великодушия не было и у Хатима Таи. Собственно говоря, когда эти качества соединяются в одном человеке, то, согласно выражению: “Знание и богатство покрывают любой порок”, — все его дурные манеры и плохие поступки покрываются ученостью и щедростью. А особенно благодаря его молодечеству и храбрости он был бесстрашным воином». И, наконец: «...он был газием и муджахидом на пути Божиим» [Эвлия Челеби, 2023: 204 – 205].

Однако этими примерами противоречия в тексте не ограничиваются. Их ряд можно продолжить. Так, с одной стороны, из описания Эвлия Челеби следует, что Баки-паша всегда следовал принципу «делу время, а потехе час», но тем не менее это не мешает автору «Сейяхат-наме» в подробностях воспроиз-

вести безобразную сцену драки между Баки-пашой и Сейди Ахмед-пашой за торжественным столом по случаю возвращения османского войска из очередного победного похода: «когда все везири, мирмираны и эмиры пировали за мухаммеданской трапезой, Сейди Ахмед-паша и Баки-паша, поссорившись во время беседы, в столь представительном собрании оставили еду и схватили друг друга за ворот. [...] И вот два могучих, храбрых и бесстрашных везиря, два почтенных вали, сцепились как два барана. Отрывая воротники, они повалились лицами в прах посреди шатра, борясь, подобно *пехливанам*. Баки-паша был храбрым, бесстрашным, могучим и искусным [борцом] с телом слона. Он схватил Сейди-пашу так, что был близок к тому, чтобы победить. Однако между двумя атаками он допустил просчет, и Сейди-паша, приложив равные усилия, напряг мускулы, и, приемом *янбаши*, бросил Баки-пашу прямо на стол с мухаммеданской трапезой, подобно обломку горы. Семьдесят ценных тарелок *чинского* [китайского. — К. Ж.] фарфора и сорок ценных блюд разлетелись на многие тысячи осколков, подобных маковым зёрнам и кукурузным семечкам. Два везиря вымазались во многих тонких и благоуханных, словно мускус, кушаньях, и все эти кушанья уподобились блевотине пьяного» [...] «Все присутствующие в собрании мирмираны, эмиры и аяны пребывали в изумлении и оцепенении», — заключает автор [Эвлия Челеби, 2023: 203 – 204].

Свою в высшей степени замечательную словесную портретную галерею эрзурумских пашей Эвлия Челеби завершает очередным панегириком Сейди-паше и, таким образом, вольно или невольно вновь возвращается к персоне своего обидчика: «Однако Сейди Ахмед-паша был храбрее, могучее и отважнее их всех» [Эвлия Челеби, 2023: 210]. Пиком дальнейшей карьеры Сейди-паши стал 1656 г., когда он ненадолго получил должность адмирала (*капитан-и герья*). Затем он был смещен, назначен Будинским бейлербеем, оклеветан в глазах великого везиря Мехмеда Кёпрюлю-паши и убит по приказу последнего в 1660 г. Интересно, что в числе авторов доноса оказался Мелек Ахмед-паша (ум. в 1662).

Ознакомившись с восхвалениями достоинств Сейди-паши и, особенно, с его оригинальной манерой игры в шахматы (см. выше) современному читателю остается только удивиться поразительному совпадению картины, созданной *каламом* Эвлия Челеби, и сценой игры в шашки между Чичиковым и Ноздревым:



— Давненько не брал я в руки шашек! — говорил Чичиков, подвигая шашку.

— Знаем мы вас, как вы плохо играете! — Сказал Ноздрев, подвигая шашку, да в то же самое время подвинул обшлагом рукава и другую шашку.

— Давненько не брал я в руки!.. Э, э! это брат, что? Осади-ка ее назад! — говорил Чичиков.

— Кого?

— Да шашку-то, — сказал Чичиков и в то же время увидел перед самым носом своим и другую, которая, как казалось, пробиралась в дамки; откуда она взялась, это один только Бог знал. — Нет, сказал Чичиков, вставши из-за стола, с тобой нет никакой возможности играть! Этак не ходят, по три шашки вдруг!

[Гоголь, 1968: 82 – 83]

Надо сказать, что ноздревский архетип отличался не только «какой-то неутомонной юркостью и бойкостью характера» [Гоголь, 1968: 69]. Эту собственно гоголевскую характеристику Ноздрева можно дополнить еще такими чертами, как бесконтрольное следование животным инстинктам, природный экспансионизм, безжалостность, равнодушие к чужой жизни и пр. Некоторые из этих качеств вполне можно отнести на счет Сейди-паши. Однако при этом нельзя отказать последнему в наличии (в отличие от Ноздрева) известного чувства собственного достоинства с опорой на силу османской традиции и преобладающие в тогдашней мусульманской среде понятия о справедливости.

В этом смысле показательна история, имевшая место во время боевой игры в джирид в Стамбуле в присутствии султана Ибрахима (1640 – 1648). Эвлия Челеби пишет, что перед началом этого ристалища султан объявил: «Эй, Сейди! Смотри, не бросай дротиков в моих приятелей». На это, продолжает Эвлия Челеби: «Сейди сказал со своим особым выговором абаза (абхазца): “Клянусь Богом, мой падишах! Они же бросают в меня. И в меня, и в них могут попасть. *Джирид* — не пустая болтовня. Если они бьют меня по голове, я даю им в зубы”. В тот раз, — завершает свой рассказ Эвлия Челеби, — султан остался доволен и пожаловал Сейди-паше тысячу алтунов (золотых) и почетный соболий халат» [Эвлия Челеби, 2023: 206].

А вот в другой раз ситуация, по словам Эвлия Челеби, кардинально изменилась. Уже хорошо зная дикий нрав Сейди-паши при игре в *джирид*, султан загодя строго наказал этому удалцу: «Не убивай моих любимцев!» Запрет этот был нарушен, и султан

пришел в бешенство, отдав приказ немедленно расправиться с преступником. Однако, и на это стоит обратить внимание, высочайшее распоряжение не нашло понимания в султанском окружении. Аргументом в оправдание такого вызывающего поведения Сейди-паши стала отсылка к традиции, к древним османским обычаям: «...собеседники падишаха (султана Ибрахима) сказали: “Мой падишах, эта площадь — поле боя. Здесь не место для любимцев и прочих. Это не площадь позора, а площадь мужества. На ней равны те, кто бьет и кого бьют, кто убивает и кого убивают. Это закон рода Османа. *Джуриг* — это разновидность сражения”. Однако все эти доводы не достигли искомого результата. “Убейте его!” — в исступлении повторял султан, но Сейди-паше уже удалось скрыться с глаз разъяренного падишаха и таким образом избежать казни» [Эвлия Челеби, 2023: 206 – 207].

На мой взгляд, утапливая свои оценочные суждения в многочисленных повторах и перечислениях действительных и мнимых добродетелей знакомых пашей, иногда впадая при этом в противоречия, Эвлия Челеби делает это совершенно сознательно. Для правильного понимания такой авторской позиции следует учитывать исторический контекст. В 1640-х гг. Османская империя еще не преодолела тот глубокий структурный кризис, в котором она очутилась в конце XVI столетия. Кризисные явления в османском обществе нашли свое отражение в стихотворных произведениях османских поэтов-сатириков (Вейси, Нефи), а также в произведениях особого жанра османской литературы — дидактических трактатах (*насихат-наме*). Ярким примером этого жанра были два трактата (*рисале*), составленные в 1630/1631 и 1640 гг., соответственно для султанов Мурада IV и Ибрахима I «султанским рабом», этническим албанцем Кочи-беем Гемюрджинским. Основным средством преодоления упадка, в котором находилось Османское государство, по мысли всех этих авторов, могло быть возвращение к старым порядкам, царившим в «золотой век» османской истории, а именно — в период правления Сулеймана Кануни. В частности, одной из таких врачевательных мер могло бы стать возвращение к политике продвижения по службе по действительным, а не по мнимым заслугам. Места «растаскивших государственную казну» и «открывших двери взяточничества» должны были занять «достойные, опытные, дельные, ревностные и храбрые», которые силою обстоятельств «принуждены бесславно сидеть в углу презрения, будучи повергнуты в бедность и уничтожение». Так писал Кочи-бей [Смирнов, 1873: 107 – 108; Смирнов, 1892: 73].

Изучение авторского стиля Эвлия Челеби — это сложная исследовательская проблема. В свое время голландские специалисты уделили этому аспекту отдельную главу своего коллективного труда [Van Bruinessen M., Boeschoten H. (eds.), 1988: 64 — 70], связав такие выявленные, на их взгляд, черты литературной стилистики «Сейахат-наме», как безграничная гиперболизация, цветистость изложения, удачные каламбуры, небылицы, порой грубоватый юмор, местами непонятный язык, призванный скрыть истинное содержание, и многое другое с влиянием популярного в тот период в диванной литературе «индийского стиля» (*себк-и хингу*) [Van Bruinessen M., Boeschoten H. (eds.), 1988: 64 — 65; Ихсаноглу (ред.), 2006а: 48 — 49].

Представляется, однако, что при анализе авторского стиля Эвлия Челеби (в первую очередь таких особенностей, как гиперболизация, смысловые противоречия, важность подтекста) весьма плодотворным может оказаться обращение к наблюдениям отечественных литературоведов за жанровой эволюцией в османской литературе. В кризисный период, отмечает, например, Е. И. Маштакова, у турок получил развитие такой вид поэзии, как панегирик. Обострилось противоречие между канонической гиперболизацией обязательного перечня доблестных качеств героев как представителей правящей «верхушки» (щедрость, справедливость, храбрость и т. п.), с одной стороны, и подлинными их достоинствами как отдельных индивидуальностей, личностей — с другой. «Противоречие в панегириках между желаемым и действительным существовало во все времена, — пишет исследовательница, — но никогда оно не было столь разительным, как в период общего упадка Османской империи...» Индивидуальные авторские черты ярко проявляются в этот период у представителей сатирического жанра. Например, Нефи, начав стихотворение с похвалы, завершал его резкой инвективой в адрес того, кого в начале восхвалял [Маштакова, 1984: 24]. Очевидно, таким образом, что вырабатывая свой стиль, Эвлия Челеби шел в русле общих тенденций в турецкой литературе того времени.

Критика османских верхов порой была весьма опасным занятием. Например, долгое время пользовавшийся благоволением султана Мурада IV поэт Нефи, уроженец окрестностей Эрзурума, в 1635 г. заплатил за насмешки над властью имущими своей жизнью. Поэт был повешен в Стамбуле за сатиру на великого везира Байрам-пашу. Османские улемы и сановники не скрывали своей радости по поводу этой казни. Придворный

историограф Мустафа Наима даже пустился в нравоучительные рассуждения в связи с этим событием: «Не поступающие согласно со смыслом слов: “Мусульманин тот, от чьего языка и рук безопасны мусульмане”, — не почивают на ковре истины: “Спасение человека в хранении уст его”. Сатира, поистине, есть гнусное дело; трудиться над нею и тратить на нее время еще гнуснее и сквернее. Вступающие на это поприще бывают несчастны и бездольны: они большей частью и в этом мире бедствуют, да без сомнения и на том свете обречены на мучения. Чудесные поэты, сладкоречивые языки которых суть ключи от невидимых сокровищ, считают неприличным пачкать поношением и бранью страницы сердец и кисть языка своего». С другой стороны, известен положительный отзыв Хаджи Халифы (Кятиба Челеби), в котором этот известный османский ученый с симпатией высказывается о своем старшем современнике Нефи: «Поэт сей был единственный в свое время, неподражаемый в области сатиры и автор дивана, остроумный стихотворец. В сарказме речи он действительно превзошел всех поэтов. *Касыды* (хвалебные оды) его также известны всему свету. Вообще в области поэзии подобные ему люди редки. Помилуй его, Господи!» [Смирнов, 1873: 12 – 13; Смирнов, 1892: 78 – 80].

При таком различии мнений современников относительно казненного поэта чрезвычайно важным становится хвалебный отзыв о творчестве Нефи, принадлежащий Эвлия Челеби: «Весь народ здесь смелые и славные, умелые и опытные люди. [...] Особенно султан поэтов Нефи-эфенди, он родился на этой земле, благоухающей, как чистая амбра. От Нефи люди науки извлекли большую пользу, усовершенствовавшись в познаниях» [Эвлия Челеби, 2023: 116].

Очевидно, что в данном случае имеется в виду не только новое знание о представленных в сатирическом свете моральных качествах и образе жизни тогдашних османских визирей. Примерами из жизни османской правящей элиты изобилует такое сочинение Нефи, как «Сихам-и каза» («Удары [Стрелы] судьбы»). Думается, что в первую очередь это напоминание о трагической судьбе поэта, ставшей уроком для «людей науки».

Существуют разные версии о причинах казни Нефи. Известны, например, попытки обелить султана Мурада IV, используя для этих целей ссылку на сверхъестественные силы. Есть, например, такая версия. Однажды, будучи в загородном дворце султана Ахмеда I (1603 – 1617) в 1039 г. х. / 1629 – 1630 гг., султан рассматривал сборник «Сихам-и каза». Началась гроза,

одна из молний ударила рядом с тронном, и книгу разорвало в клочья. В таких подробностях излагает это происшествие официальный османский историограф Наима [Sheridan, 2012: 187]. Объятый страхом султан запретил Нефи писать сатиры, но поэт-бунтарь со временем нарушил этот запрет и был казнен [Ихсаноглу (ред.), 2006а: 47]. Похожую историю в первом томе своей «Книги путешествия» рассказывает Эвлия Челеби, описывая достопримечательности Стамбула. При этом он добавляет ряд человеческих черт к образу своего покровителя, сообщая читателям, что падишах постоянно совершал прогулки по прилегающему саду, потому что родился в этом дворце. Однажды, когда во время такой прогулки Мурад IV читал сатиры Нефи-эфенди из сочинения «Стрелы судьбы», его ударило молнией. Пораженный громом султан выбросил в море эту книгу, и больше в этом саду ноги его не было. В дальнейшем он отдал приказ Байрам-паше повесить Нефи-эфенди [Evllya Çelebi, 2008: 409]. Итак, согласно данной трактовке, такова была воля небес. Отправив на смерть талантливого поэта, сатирический дар которого он сам долгое время поощрял, султан в конечном счете поступил в соответствии с полученным свыше знамением...

Итоги проведенного исследования частично носят предварительный характер. Представляется, однако, что в целом они дают основания сделать вывод, что рассмотренный выше материал позволяет: 1) определить ряд особенностей индивидуального авторского стиля, сложившегося в русле общих синхронных процессов, имевших место в турецкой литературе XVII в., и 2) оценить мировоззренческую позицию Эвлия Челеби, на формирование которой оказывали воздействие и его личные жизненные обстоятельства, и та конкретно-историческая обстановка, в условиях которой он фиксировал свои впечатления относительно эрзурумских пашей, при этом ненавязчиво, но последовательно (иногда в иносказательной форме) добавляя к этим характеристикам свои представления о сущем и должном.

## Литература

1. Гоголь Н. В. Мертвые души. Поэма. Т. 3. *Собр. соч. в 4 т.* М.: Правда, 1968.
2. Жуков К. А. Рецензия на кн.: Evliya Çelebi in Diyarbekir. The relevant section of the Seyahatname. Edited with translation, commentary and introduction by M. Van Bruinessen and H. Boeschoten. Leiden: E. J. Brill, 1988. *Восток (Oriens)*. 1991. № 1. С. 200 – 204.

3. Ихсаноглу Э. (ред.). Т. 1. *История Османского государства, общества и цивилизации: в 2 т.* М.: Вост. лит., 2006.
4. Ихсаноглу Э. (ред.). Т. 2. *История Османского государства, общества и цивилизации: в 2 т.* М.: Вост. лит., 2006.
5. Маштакова Е. И. *Турецкая литература конца XVII — начала XIX в. К типологии переходного периода.* М.: Наука, Главная ред. восточной литературы, 1984.
6. Смирнов В. Д. *Кучибей Гёмюрджинский и другие османские писатели XVII века о причинах упадка Турции.* СПб.: Тип. В. Демакова, 1873.
7. Смирнов В. Д. *Очерк истории турецкой литературы. Всеобщая история литературы.* Т. IV. Под ред. В. Ф. Корша и А. И. Кирпичникова. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1892. С. 425 — 554. (Отд. отт. С. 1 — 130).
8. [Тверитинова А. С.] *Книга законов султана Селима I. Публикация текста, перевод, терминологический комментарий и предисловие А. С. Тверитиновой.* М.: Наука, Главная ред. восточной литературы, 1969.
9. Тримингэм Дж. С. *Суфийские органы в исламе.* М.: Наука, Главная ред. восточной литературы, 1989.
10. Финкель К. *История Османской империи: Видение Османа.* Пер. с англ. М.: АСТ, 2010.
11. Эвлия Челеби. *Книга путешествия. Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века. Земли Молдавии и Украины. Перевод и комментарии. Вып. 1.* М.: Наука, Главная ред. восточной литературы, 1961.
12. Эвлия Челеби. *Книга путешествия. Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века. Земли Поволжья, Подонья и Северного Кавказа. Перевод и комментарии. Вып. 2.* М.: Наука, Главная ред. восточной литературы, 1979.
13. Эвлия Челеби. *Книга путешествия. Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века. Земли Закавказья и сопредельных областей Малой Азии и Ирана. Перевод и комментарии. Вып. 3.* М.: Наука, Главная ред. восточной литературы, 1983.
14. [Эвлия Челеби] *Книга путешествия. Турецкий автор Эвлия Челеби о Крыме (1666—1667). Перевод и комментарий Е. В. Бахревского.* Симферополь: ДАР, 1999. (Переиздания: 2008, 2015).
15. Эвлия Челеби. «Книга путешествия». *Извлечения из сочинения Османского путешественника XVII века. Земли исторической России и сопредельные области. Вступительная статья, перевод с османского языка и комментарии Евгения Бахревского.* М.: Институт Наследия, 2023.
16. Dankoff R. *An Ottoman Mentality. The World of Evliya Çelebi.* Leiden: Brill, 2006.
17. Dankoff R. *Evliya Çelebi. Dictionnaire de l'Empire Ottoman — XVe — XXe siècle. Sous la direction de Fr. Geogron, N. Vatin, G. Veinstein.* Paris: Fayard, 2015. P. 429 — 432.
18. Murphey R. *Murad IV. Dictionnaire de l'Empire Ottoman — XVe — XXe siècle / Sous la direction de Fr. Geogron, N. Vatin, G. Veinstein.* Paris: Fayard, 2015. P. 832 — 836.
19. [Evliya Çelebi] *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi "Seyahatnâmesi": İstanbul. Hazırlayanlar: Seyit Ali Kahraman — Yücel Dağlı. 1. Cilt — 2. Kitap.* İstanbul: YKY, 2008. 5. Baskı.

20. Sheridan M. D. Nüh felekte bir zelzele: Nef'î'nin *Sihâm-i kazâ*'sında yergisel söylem // *Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Prof. Mine Mengi Adına Türkoloji Sempozyumu (20 – 22 Ekim 2011) Bildirileri*. Adana: Çukurova Üniversitesi, 2012. S. 186 – 202. URL: [https://turkoloji.cu.edu.tr/mine\\_mengi\\_sempozyum/michael\\_d\\_sheridan\\_nefi\\_sihami\\_kaza\\_yergisel\\_soylem.pdf](https://turkoloji.cu.edu.tr/mine_mengi_sempozyum/michael_d_sheridan_nefi_sihami_kaza_yergisel_soylem.pdf) (Дата обращения: 21.05. 2024).
21. Van Bruinessen M., Boeschoten H. (eds.). *Evliya Çelebi in Diyarbekir. The relevant section of the Seyahatname*. Leiden: Brill, 1988.

## References

1. Dankoff R. *An Ottoman Mentality. The World of Evliya Çelebi*. Leiden: Brill, 2006.
2. Dankoff R. Evliya Çelebi. *Dictionnaire de l'Empire Ottoman — XVe—XXe siècle / Sous la direction de Fr. Georgeon, N. Vatin, G. Veinstein*. Paris: Fayard, 2015. P. 429 – 432.
3. [Evliya Çelebi] *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi "Seyahatnâmesi": İstanbul. Hazırlayanlar: Seyit Ali Kahraman — Yücel Dağlı. 1. Cilt — 2. Kitap*. İstanbul: YKY, 2008. 5. Baskı. (In Turkish).
4. Evliya Çelebi. *The Book of Travels. Excerpts from the Work of the Turkish Traveler of the 17th Century. The Lands of Moldavia and the Ukraine*. Translation and Comments. Vol. 1. Moscow: Nauka, Glavnaya redakcija vostochnoj literatury, 1961. (In Russian).
5. Evliya Çelebi. *The Book of Travels. Excerpts from the Work of the Turkish Traveler of the 17th Century. The Lands of Volga, Don, and The North Caucasus*. Translation and Comments. Vol. 2. Moscow: Nauka, Glavnaya redakcija vostochnoj literatury, 1979. (In Russian).
6. Evliya Çelebi. *The Book of Travels. Excerpts from the Work of the Turkish Traveler of the 17th Century. The Lands of Transcaucasia and adjacent countries of Asia Minor and Iran*. Translation and Comments. Vol. 3. Moscow: Nauka, Glavnaya redakcija vostochnoj literatury, 1983. (In Russian).
7. [Evliya Çelebi] *The Book of Travels. The Turkish Author Evliya Çelebi about the Crimea (1666–1667)*. Translation and Comments by E. V. Bachrevsky. Simferopol: DAR, 1999 (reprinted in 2008, 2015). (In Russian).
8. Evliya Çelebi. "The Book of Travels". *Excerpts from the Work of the Turkish Traveler of the 17th Century. The Lands of Historical Russia and adjacent countries*. Preface, translation from Ottoman Turkish into Russian and comments by E. V. Bachrevsky. Moscow: The Heritage Institute, 2023. (In Russian)
9. Finkel C. *Osman's Dream: The Story of the Ottoman Empire 1300–1923*. Moscow: AST, 2010. (In Russian).
10. Gogol N. V. *Dead Souls. The Poem*. Vol. 3. Collected works in 4 vols. Moscow: "Pravda", 1968. (In Russian).
11. Ihsanoglu E. (ed.). Vol. 1. *The History of Ottoman State, Society and Civilization*. In 2 vols. Moscow: Vostochnaja literatura, 2006. (In Russian).
12. Ihsanoglu E. (ed.). Vol. 2. *The History of Ottoman State, Society and Civilization*. In 2 vols. Moscow: Vostochnaja literatura, 2006. (In Russian).

13. Mashtakova E. I. *The Turkish Literature of the 17th — beginning of the 19th Century. On the Typology in the Intermediate Period*. Moscow: Nauka, Glavnaja redakcija vostochnoj literatury, 1984. (In Russian).
14. Murphey R. Murad IV. *Dictionnaire de l'Empire Ottoman — XVe — XXe siècle*. Sous la direction de Fr. Georgeon, N. Vatin, G. Veinstein. Paris: Fayard, 2015. P. 832 — 836.
15. Sheridan M. D. Nüh felekte bir zelzele: Nef'î'nin *Sihâm-i kazâ*'sında yergisel söylem. *Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Prof. Mine Mengi Adına Türkoloji Sempozyumu (20 — 22 Ekim 2011) Bildirileri*. Adana: Çukurova Üniversitesi, 2012. P. 186 — 202. URL: [https://turkoloji.cu.edu.tr/mine\\_mengi\\_sempozyum/michael\\_d\\_sheridan\\_nefi\\_sihami\\_kaza\\_yergisel\\_soylem.pdf](https://turkoloji.cu.edu.tr/mine_mengi_sempozyum/michael_d_sheridan_nefi_sihami_kaza_yergisel_soylem.pdf) (accessed: 21.05. 2024). (In Turkish).
16. Smirnov V. D. *Kuchi Bey Gomurdzhinskij and the Ottoman Authors of the 17th Century about the Causes of the Decline of Turkey*. St Petersburg: Typografija V. Demakova, 1873. (In Russian).
17. Smirnov V. D. Essay on the History of the Turkish Literature. *General History of the Literature*. Vol. IV. Ed. by V. F. Korsch and A. I. Kirpichnikov. St Petersburg: Typografija M. M. Stasiulevitcha, 1892. P. 425 — 554. (Reprint. P. 1 — 130). (In Russian).
18. Trimmingham J. S. *The Sufi Orders in Islam*. Moscow: Nauka, Glavnaya redakcija vostochnoj literatury, 1989. (In Russian).
19. [Tveritina A. S.] *Law Book of the Sultan Selim I*. Publication, translation, glossary and preface by A. S. Tveritina. Moscow: Nauka, Glavnaya redakcija vostochnoj literatury, 1969. (In Russian).
20. Van Bruinessen M., Boeschoten H. (eds.). *Evliya Çelebi in Diyarbekir. The relevant section of the Seyahatname*. Leiden: Brill, 1988.
21. Zhukov K. A. Review: *Evliya Çelebi in Diyarbekir. The relevant section of the Seyahatname*. Edited with translation, commentary and introduction by M. Van Bruinessen and H. Boeschoten. Leiden: E. J. Brill, 1988. *Vostok (Oriens)*. 1991. 1. P. 200 — 204. (In Russian).

## Информация об авторе

**Константин Александрович Жуков** — кандидат исторических наук, доцент, кафедра Истории стран Ближнего Востока, Восточный факультет, СПбГУ.

Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9.

E-mail: k.zhukov@spbu.ru

## Author's information

**Konstantin A. Zhukov** — PhD in History, Associate Professor, Department of Middle Eastern History, Faculty of Asian and African Studies, St Petersburg University.

E-mail: k.zhukov@spbu.ru





*А. А. Крол*

*(Научно-исследовательский  
институт и Музей антропологии  
МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва,  
Россия)*

## **Средневековая мечеть на городище Дерахейб (Судан): Предварительные итоги исследований**

**Аннотация.** Статья посвящена предварительным результатам исследования Здания 3, расположенного в центральной части городища археологического памятника Дерахейб (Судан, Нубийская пустыня, истоки Вади аль-Аллаки). Раскопки здесь проводит Нубийская археолого-антропологическая экспедиция НИИ и Музея антропологии МГУ. В период IX – XI вв., согласно данным арабских источников и археологических раскопок здесь находился административный центр золотодобывающего региона, одна из остановок на караванном пути, связывавшем Египет и красноморский порт Айзаб. Источники называют его городом Аль-Аллаки.

Здание 3 имеет размеры 29 × 16 м; ориентировано по оси запад – восток. Его стены, сложенные из плит сланца, сохранились на высоту от 1 до 3 м. Восточная стена имеет четыре оконных проема с арочными завершениями. В ее центре имеется полукруглый выступ. В стене также имеется два входа внутрь здания. В северо-восточной части стены с внешней стороны расположено квадратное сооружение размерами 3 × 3 м, внутри его прослеживается несколько маршей винтовой лестницы. В ходе раскопок здания были обнаружены фрагменты керамики IX – XI вв. В основании полукруглого выступа с внешней стороны восточной стены был найден сосуд, внутри которого находился корродированный металлический объект и угли. Радиоуглеродный анализ показал, что здание было основано в X – XI вв. н. э.

Полученные в ходе раскопок данные позволяют реконструировать архитектуру здания. Это так называемая арабская, или гипостильная, мечеть. Ее восточная половина была перекрыта крышей, которая покоилась на четырех поперечных рядах арок. Таким образом, эта часть здания представляла собой *ривак*. Ниша в середине восточной стены — *михраб*. Западная часть мечети была открытой (*сахн*). Квадратное здание в северной части восточной стены наверняка является минаретом. Согласно данным радиоуглеродного датирования, мечеть была основана в тот период, когда золотодобыча в Нубийской пустыне и красноморская торговля через город-порт Айзаб были на пике своего развития. Размеры здания и его расположение в центральной части городища позволяют предполагать, что это была пятничная мечеть. Сооружение пятничной мечети изменило статус Аль-Аллаки. Отныне этот логистический центр, возникший на перекрестке торговых путей и дорог, ведущих к золотым копиям, мог называться городом. Имеющаяся радиоуглеродная дата позволяет считать мечеть в Аль-Аллаки самой ранней датированной мечетью в Нижней Нубии. (Библиогр. 45 назв.)

**Ключевые слова:** Судан, Вади аль-Аллаки, Дерахейб, Нижняя Нубия, Нубийская пустыня, мечеть, Нубийская археолого-антропологическая экспедиция НИИ и Музея антропологии МГУ.

УДК 904

*Alexei A. Krol*

*(Research Institute and Museum of Anthropology,  
Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia)*

### **Medieval Mosque at Deraheib (the Sudan): Preliminary Study Results**

**Summary.** The article is outlining the preliminary results of the study of Building 3, located in the central part of the settlement of the archaeological site Deraheib (the Sudan, Nubian Desert, upper reaches of Wadi al-Allaqi). The excavations were performed by the Nubian archaeological and anthropological expedition of the Lomonosov Moscow State University's Research Institute and the Museum of Anthropology. According to Arab sources and results of archaeological excavations on the site, between 9th and 11th centuries it was the location of the administrative center for a gold-mining region, one of the stops on the caravan route connecting Egypt and the Red Sea port of Aidhab. Arabic sources call it the city of Al-Allaqi.

Building 3 is 29 × 16 m, oriented along the west-east axis. Its walls, laid of slate slabs, have been preserved to a height of 1 to 3 m. The eastern wall has four window openings with arched ends. There is a semicircular protrusion in its center. The wall also has two entrances into the building. The outer side of the

northeastern part of the wall has a square structure measuring  $3 \times 3$  m. Several flights of a spiral staircase can be traced inside this structure. During excavations of the building, fragments of ceramics dated between 9th and 11th centuries were discovered. A vessel containing a corroded metal object and coals was found at the base of a semicircular protrusion on the outside of the eastern wall. Radiocarbon dating determined that the building was founded in the 9th – 10th centuries AD.

The data obtained during the excavations allows us to reconstruct the architecture of the building. This is the so-called Arabic or hypostyle mosque. Its eastern half had a roof rested on four transverse rows of arches, making this part of the building the *riwaq*. The niche in the middle of the eastern wall was the *mihrab*. The western part of the mosque was exposed, the *sahn*. The square building in the northern part of the eastern wall was most likely a minaret. According to radiocarbon dating, the mosque was built when gold mining in the Nubian Desert and Red Sea trade through the port city of Aidhab were at their peak. The size of the building and its central location in the settlement suggest that it was a Friday mosque. The construction of the Friday mosque changed the status of Al-Allaqi — a logistics center at the crossroads of trade routes and roads connecting the gold mines could be called a city now. Available radiocarbon analysis suggests that the mosque at Al-Allaqi is the earliest dated mosque in Lower Nubia. (Refs 45.)

**Keywords:** Sudan, Wadi al-Allaqi, Deraheib, Lower Nubia, Nubian Desert, Mosque, Nubian archaeological and anthropological expedition of the Research Institute and the Museum of Anthropology of the Lomonosov Moscow State University.

**В** 1983 г. руководитель Нубийской археологической экспедиции АН СССР Борис Борисович Пиотровский в книге «Вади Аллаки — путь к золотым рудникам Нубии», в которой он обобщил результаты эпиграфических работ, проводившихся в 1962 – 1963 гг., писал о том, что помимо 200 древнеегипетских надписей, советскими исследователями в Вади аль-Аллаки были найдены лишь одна античная надпись и три надписи на арабском [Пиотровский, 1983: 25]. Одна из них — «Хлебнувший горя написал эти слова». Арабист Олег Георгиевич Большаков, работавший в составе экспедиции, перевел надпись и датировал ее IX – X вв. [Пиотровский, 1983: 25]. Столь незначительное количество арабских надписей, скорее всего, может свидетельствовать о том, что в отличие от фараоновского периода, когда по Вади вглубь Нубийской пустыни к золотым рудникам отправлялись многочисленные экспедиции, в арабское время этот путь не был основным.

Нижняя Нубия, начиная со средневекового периода и вплоть до той поры, пока все ее земли не скрылись под водами озера Насер, не была процветающей частью ближневосточного региона. Времена расцвета Нубии остались в далеких исторических эпохах: времени, когда между первым и вторым порогами процветала культура Группы А; эпохах правления XII династии Среднего царства, XVIII – XIX династий Нового царства; периоде царствования династии Птолемеев; позднеантичном времени, когда в Нубии господствовали блеммии и нобады.

Полусонное существование нубийских земель между первым и вторым порогами в Средние века, вероятно, объясняет отсутствие на этой территории крупных мусульманских культовых сооружений. Однако даже если бы они и были, их вряд ли бы стали раскапывать и документировать в ходе Первого (1907 – 1911) и Второго (1929 – 1934) археологических исследований Нубии, ведь основной целью тех кампаний было изучение фараоновской истории. Исламский период не был даже включен в хронологию истории Нубии. Она заканчивалась коптским временем [Reisner, 1910: 5]. Христианским памятникам повезло больше — в середине 1930-х гг. они были исследованы Уго Моннере де Виллардом [Monneret de Villard, 1935 – 1953]. Не вызывали исламские древности пристального внимания и при проведении Нубийской спасательной кампании ЮНЕСКО в 1960 – 1970 гг. [Edwards, 2004: 256]. Например, могила шейха (*кубба*), расположенная прямо над лагерем советской экспедиции в первом сезоне исследований в Нубии, насколько нам известно, не была исследована вовсе. Основной целью всех экспедиций, как и в предыдущие спасательные кампании, были доисламские памятники. В настоящее время их изучение по понятным причинам невозможно.

Какое-то представление об исламской культовой архитектуре Нижней Нубии дают лишь фотографии и лапидарные описания в заметках путешественников и исследователей. Хотя и в малой степени, но компенсировать этот недостаток наших знаний о средневековой исламской археологии Нижней Нубии могут данные, полученные экспедициями, проводившими исследования в Центральном Атбае (территория Нубийской пустыни между широтой Асуана на севере и Абу-Хамада на юге) в течение последних 30 лет (экспедиции Центра изучения Восточной пустыни, функционировавшего в 1989 – 2006 гг. [Castiglioni Al., Castiglioni An., Vercoutter, 1998; Travelling the Korosko Road, 2021]; работы Розмари и Дитриха Клемм по изучению золо-



Ил. 1. Карта Верхнего Египта, Нижней Нубии, Северного и Центрального Атбая (на основе ресурса Google Earth)

тодобычи в Восточной пустыне в древности и Средневековье [Klemm R., Klemm D., 2013]; раскопки Нубийской археолого-антропологической экспедиции НИИ и Музея антропологии МГУ на памятнике Дерахейб с 2017 по настоящее время [Krol et al., 2022; Krol et al., 2023]).

Как становится очевидным из этих исследований, в IX — XIV вв. пустыня, лежащая к востоку от Нила, была экономически более развитой частью Нубии, нежели долина. Через нее пролегли многочисленные торговые пути, там велась активная золотодобыча. Аль-Макризи (1364 — 1442), описывая события 870-х гг., сообщает о том, что «золото добывалось в огромном количестве по причине большого числа работников. Люди слышали об этом и приезжали из разных стран... Население региона золотых копей в стране беджа возросло настолько, что 60 тыс. тягловых животных использовались для доставки провизии из Асуана, не считая той провизии, которая прибывала из Кулзума в Айзаб» [Vantini, 1975: 719]. Многочисленные караваны перевозили товары из красноморского города-порта Айзаба в верхнеегипетские города Кену, Кус, Эдфу, Асуан [Souyat, 1911; Крол, 2018]. Северный и Центральный Атбай (от широты

Кены на севере до широты Абу-Хамеда на юге) был пронизан многочисленными торговыми маршрутами, многие из которых использовались еще в фараоновские времена и времена Античности.

В исламский период по маршрутам следования караванов устанавливали специальные знаки ('*аламат*), которые указывали направление движения, стоянки и строили караван-сарай. В наиболее удобно расположенных местах (на пересечении путей, у источников хорошей воды) стихийно возникали поселения, становившиеся логистическими центрами, где старатели окрестных приисков покупали еду, запасали воду, приобретали и ремонтировали инструменты, проводили первоначальную переработку породы, сдавали на хранение намытое золото. Одновременно такие поселения становились административными центрами, где пребывали органы власти, контролирующие золотодобычу и улаживающие споры между различными золотодобывающими группами, а также между старателями и кочевниками беджа. Подобные поселения, которые в Судане называют «рынки» (اسواق), появились в Нубийской пустыне и в период последней «золотой лихорадки» (2010 — 2023 гг.)<sup>1</sup>.

Одно из таких поселений возникло в верховьях Вади аль-Аллаки в IX в. на месте нынешнего археологического памятника Дерахейб<sup>2</sup>. Оно расположено на пересечении основного русла вади, по которому дорога шла к порту Айзаб, и притока, по которому лежал путь к золотоносным районам Ониба и Гебейта. Местность изобилует водой и растительностью. На территории средневекового поселения и рядом с ним расположены золотые рудники. Однако Дерахейб был в первую очередь логистическим центром по обеспечению окрестных приисков всем необходимым, одной из караванных стоянок на пути к Красному морю и центром власти, из которого осуществлялось администрирование золотоносного региона.

<sup>1</sup> По пути следования Нубийской экспедиции МГУ из Атбары к памятнику Дерахейб (ок. 800 км) встречаются три таких «рынка»: Джебел-Ныр, Нурайя и аль-Ансари.

<sup>2</sup> Город Аль-Аллаки, не единожды упомянутый в средневековых арабских источниках, уверенно локализуется на месте археологического памятника Дерахейб. Прежде всего потому, что в Вади аль-Аллаки, равно как и во всей Нубийской пустыне нет памятников, которые бы могли претендовать на то, чтобы называться городом. Поселение там, вероятно, существовало и в период Нового царства, и в птолемеевский период [Крол, Ладынин, Кузнецов, 2025; Krol, Tolmacheva, Dmitrieva, 2024].

Наиболее сложные времена регион пережил в 830—870-е годы, в период пика арабской миграции и начала активной золотодобычи [Hasan, 1967; Power, 2012; Khan, 2024; Кобищанов, 1980]. Прибывавшие сюда в большом числе через Красное море и из Египта арабы из племен ар-рабия и аль-джухайна начали теснить беджа, в ответ на что те минимум дважды предпринимали попытки изгнать чужаков со своих земель. Абассидский халифат через наместника в Египте отвечал карательными экспедициями. В 831 г. для усмирения беджа в верховья Вади аль-Аллаки был послан отряд Абдаллы ибн Джахма. В решающей битве беджа были разгромлены. В апреле 831 г. с ними был заключен договор, который зафиксировал отношения между мусульманами и беджа (Vantini, 1975: 625—628). Одним из его пунктов было требование не разрушать мечети, построенные в Синджа, Хаджаре и других поселениях на территории, населенной племенами беджа [Vantini, 1975: 624—626].

Синджа может быть локализована к северу от Айзаба [Арабские источники VII—X веков, 1960: 40; Hinkel, 1992: 167] или же в районе современного суданского города Синкат [Vantini, 1975: 99—101; Power, 2012: 138—139]<sup>3</sup>. Что касается Хаджара, то аль-Йакуби указывает, что там был расположен город беджа из племени хадариб и что расстояние между ним и Аль-Аллаки составляет 10 дней пути [Арабские источники VII—X веков, 1960: 40]. Предположительно Хаджар локализуется в районе Хор-Нубта [Power, 2012: 138—139]. Действительно, найденные там мусульманские надгробия на основании надписей датируются периодом с 815 по 941 г. [Oman, 1998: 62].

Другое выступление беджа было подавлено в 855 году, о чем сообщают ат-Табари [Арабские источники VII—X веков, 1960: 102—105] и аль-Макризи [Vantini, 1975: 629].

К 870-м годам регион Вади аль-Аллаки был, по всей видимости, окончательно замирен, что способствовало расцвету добычи золота. Торговые караваны и паломники беспрепятственно передвигались по путям, связывавшим Асуан и красноморский порт Айзаб. Установление в регионе Центрального Атбая единоличной власти Абд ар-Рахмана ал-Умари в период между 855 и 870 г., несмотря на вызванное этим противостоя-

<sup>3</sup> Это предположение, на наш взгляд, расходится с текстом ат-Табари, согласно которому корабли аль-Кумми, посланного усмирять очередной бунт беджа в 855 г., доставили припасы для египетского отряда в Санджа, который находился на морском побережье. Синкат же удален от моря на 60 км.

ние с тулунидским Египтом, способствовало экономическому процветанию региона [Крол, 2019: 207 – 208].

Нами было высказано предположение, что золотодобыча и торговля в регионе процветали вплоть до 70-х годов XI в., после чего стали угасать. Причиной тому стало ослабление контроля со стороны центральной власти в фатимидском Египте, переживавшем период *шугды*, последовавший за многолетними неурожаями и эпидемиями (Sanders, 1998: 152); Garçin, 1976: 76 – 79; Крол, 2020: 213 – 215]. Можно предположить, что ослабление египетского контроля над сложной логистической системой снабжения приисков едой, пищей, орудиями производства, вывоза полученного золота, выплат шейхам племен беджа за лояльность и кочевникам за их услуги проводников по пустыне и снабженцев привела к тому, что прииски стали подвергаться нападению со стороны беджа, подобно тому, как это делали маджаи в фараоновские времена или блеммии в эпоху поздней Античности. Все это привело к тому, что добыча золота в регионе Вади аль-Аллаки стала небезопасной и нерентабельной. Прекратилась и караванная торговля по вади.

Путь, связывавший Асуан и красноморский порт Айзаб, и прежде был неосновным. Караваны, перевозившие товары из Айзаба, равно как и караваны паломников, направлявшихся в хадж, как правило, выбирали северные маршруты, так как ветра сопутствуют движению судов вверх по течению Нила лишь до широты Асьюта, а южнее их часто приходилось тащить вверх по течению на веревках [Cooper, 2015: 130 – 131]. После того как путь по Нубийской пустыне от Асуана до Айзаба стал небезопасен, движение по нему, вероятно, быстро заглохло. По крайней мере, все арабские авторы XII – XIV вв. упоминают дорогу через Кус, Кену или Эдфу. Этими же маршрутами пользовались и еврейские торговцы, чьи письма были найдены в Каирской генизе [Goitein, Friedman, 2007]. В письмах ни разу не упоминается путь через Асуан [Крол 2020, 214]. Высказанное на основании свидетельств письменных источников предположение подтверждается и анализом археологических находок, сделанных Нубийской археолого-антропологической экспедицией НИИ и Музея антропологии МГУ на памятнике Дерахейб. Все идентифицированные типы керамики, равно как и большинство образцов археологического текстиля укладываются во временной промежуток между IX и XI вв. О том же говорят и результаты радиоуглеродного датирования образцов органики из археологических раскопок Северной крепости, Южного некрополя и Городища Дерахейба.





Ил. 2. Карта памятника Дерахейб с указанием основных археологических объектов (на основе ресурса Google Earth)

Именно к этому периоду, вероятно, и относится расцвет города Аль-Аллаки, когда он превратился в крупный логистический и административный центр золотоносного региона. По свидетельству аль-Масуди (ум. 956), правителем территории региона золотых рудников Аль-Аллаки и Айзаба в 332 г. х. (947 г.) был Абу Марван Бишр ибн Исхак. В его распоряжении был отряд из 3000 всадников из племени ар-рабия и 30 000 копейщиков из племени беджа, передвигавшихся на верблюдах [Vantini, 1975: 131]. Арабский географ Йакут (1179 – 1229) дополняет данные аль-Масуди: «Ал-Аллаки — крепость в стране буджа, [расположенной] на юге земли Египта. Близ него, между ал-Аллаки и городом Асуан, на обширном пространстве находится золотой рудник. Человек копает землю, и если что-либо в ней найдет, то часть находки принадлежит копающему, а часть — султану ал-Аллаки. А он человек из племени ханифа из группы рабия» [Арабские источники XII – XIII веков, 1985: 142].

Город Аль-Аллаки упоминает также ал-Бакри (ум. 1094) в «Книге путей и государств». Описывая две дороги, соединявшие Асуан и Айзаб, он пишет: «Вторая дорога называется

дорогой ал-Аллаки; она также равна восемнадцати переходам. На ней нет населенных мест, за исключением города на середине пути. Он называется ал-Аллаки — по названию реки там. Город обилён гранатами и прочими благами. Его населяет множество людей, утверждающих, что они — арабы из [племени] калб ибн вабра; они честны и соблюдают законы в отношении тех, кто проезжает мимо них» [Арабские источники X — XII веков, 1965: 189 — 219].

Резиденция правителя Аль-Аллаки помещалась в укрепленном замке (объект Северная крепость памятника Дерахейб). Данные раскопок Нубийской экспедиции МГУ на этом объекте в 2020 и 2022 гг. позволяют отнести его основание или капитальную перестройку к последней четверти IX в., периоду правления в Египте династии Тулунидов [Крол и др., 2021: 129 — 130]. Археологические данные свидетельствуют также о высоких стандартах жизни населения замка. Здесь были найдены около 200 фрагментов льняных, хлопковых, шелковых и шерстяных тканей: тканей с гобеленовыми вставками с растительным декором и арабографичными надписями; тканей, декорированных в технике набойки; фрагменты шелковых тканей в технике лампас; ряд фрагментов предположительно являются китайским и индийским импортом [Krol, Tolmacheva, 2023: 257 — 258].

В пандан к текстилю, который использовали жители крепости, была и керамика. Основную массу составляет так называемая асуанская гончарная керамика групп AIII и AIV, датируемая IX — XI вв., лепная керамика, но также люстровая иракская посуда, палестинский и китайский импорт (селадон) [Krol, Tolmacheva, 2023: 258 — 260]. Находки, сделанные при раскопках крепости свидетельствуют о том, что в рацион питания ее обитателей входили кокосы из юго-восточной Азии, миндаль, привозившийся, скорее всего, из Йемена, разнообразное мясное меню [Крол, Толмачева, 2024].

Рядом с Северной крепостью располагалась Южная крепость, которая, по мнению итальянских исследователей, работавших в Дерахейбе в составе экспедиции Центра изучения Восточной пустыни в 1990-х гг., представляет собой типичный римский *praesidium* — небольшую крепость для охраны торговых путей и источников воды [Castiglioni Al., Castiglioni An., 2020: 43]. На наш взгляд, материалы, полученные итальянскими археологами в результате шурфовок внутри Южной крепости, не дают основания говорить о функционировании здания в доисламский период. Наоборот, многие архитектурные



Ил. 3. Здание 3. Ортофотоплан

Автор: Д. Н. Федорова

элементы объединяют Южную крепость с Северной и основными зданиями Городища. Представляется, что Южная крепость, скорее, была укрепленным караван-сараям с открытым двором и небольшими помещениями для постоя по периметру двора.

На противоположной стороне вади вдоль холмов, составляющих восточный берег, на высоте, которая защищала от селя, расположено городище Дерахейба, представляющее собой две 350-метровые линии застройки, разделенные дорогой. Нубийская экспедиция МГУ исследовала здесь три объекта: два жилых и одно общественное здание [Крол и др., 2019: 134 – 144].

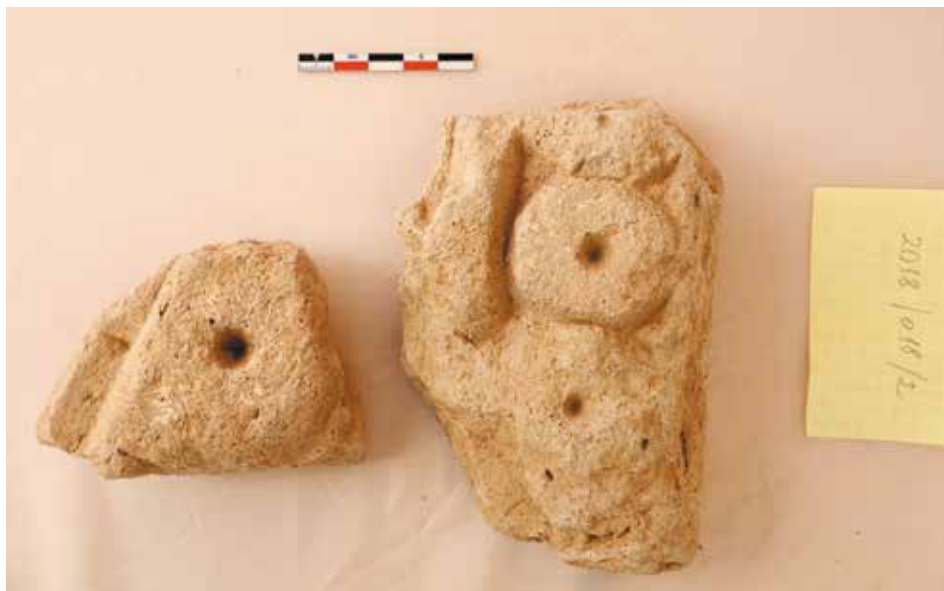
Здание 3 расположено в центральной части Городища (ил. 3). Его раскопки проводились в течение двух сезонов (2018 и 2020). И хотя исследования далеки от завершения, имеющихся данных, на наш взгляд, достаточно для того, чтобы выдвинуть ряд предположений относительно функционирования этого здания. К публикации имеющихся результатов раскопок нас подталкивает и нынешняя политическая ситуация в Судане,

которая уже привела и еще приведет в дальнейшем к разрушению многих археологических памятников. В зоне риска находится и Дерахейб, чья удаленность от населенных пунктов делает его уязвимым для грабителей и вандалов.

Здание ориентировано по оси запад-восток и имеет приблизительные размеры 29 × 16 м. Стены сохранились на высоту от 1 до 3 м. Они сложены из плит сланца, который является основным строительным материалом на Городище, так же, как и в Северной и Южной крепостях. Плиты сланца уложены с использованием связующего раствора на основе метаморфизированного туфа (дресвы) [Кандинов, Крол, 2021: 109 – 119; Krol et al., 2023: 143 – 144]. Восточная стена имеет четыре оконных проема с арочными завершениями. Из них два полностью сохранились и два частично разрушены. В центре восточной стены имеется полукруглый выступ. В стене также имеется два входа внутрь здания. В северо-восточной части стены с внешней стороны расположено квадратное сооружение размерами 3 × 3 м, внутри здания прослеживается несколько маршей винтовой лестницы. Фрагменты стен, сохранившиеся в юго-западном углу здания, указывают на то, что там было помещение с приблизительными размерами 4 × 4 м.

В сезоне 2018 г. внутри здания перпендикулярно его восточной стене была заложена стратиграфическая траншея 5 × 2 м. Верхний слой толщиной около 30 см представляет собой слой разрушения здания и состоит из завалов сланцевых плит, фрагментов строительного раствора и мелкопесчаной супеси. В слое разрушения были обнаружены декоративные элементы, вырезанные из туфа (ил. 4). Ниже идет слой запустения здания — слой песка толщина около 20 см [Крол и др., 2019: 137]. Под этим слоем был выявлен пол здания толщиной 5 – 7 см. Петрографический анализ шлифа, сделанного с фрагмента пола показал, что он представляет собой измельченную дресву метаморфизированного туфа, которым изобилуют окрестности Дерахейба [Кандинов, Крол, 2021: 109 – 119; Klemm D., Klemm R., 2013: Fig 6., 103]. Можно предположить, что пол был залит из этого материала, смешанного с водой. В западной части траншеи была обнаружена квадратная площадка и на ней — круглое основание арки, рухнувший фрагмент которой лежал рядом. Все архитектурные элементы были сложены из сланца с использованием связующего материала на основе измельченной дресвы (ил. 5).

В створ стратиграфической траншеи с внешней стороны полукруглого выступа был заложен шурф 2 × 2 м. На глубине



Ил. 4. Декоративные элементы, вырезанные из туфа

Фото: К. С. Самурский

70 см было обнаружено основание кладки восточной стены. Под уровнем первого слоя кладки заподлицо со стеной здесь был найден керамический горшок ручной лепки<sup>4</sup>, внутри

<sup>4</sup> 2018/0017/001 — грубый лепной сосуд, относящийся к группе DI — DII по типологии У. Адамса [Adams, 1986: 410]. Керамическое тесто — пористое, в основе нильский ил, содержащий большое количество включений песка, а также перламутровые раковины, бурый железняк, органику и плоские камни (талькиты?). Обращает на себя внимание очень слабый обжиг глины. Внутренняя и внешняя поверхности сосуда не обработаны. Сосуд показателен грубостью изготовления, слабым обжигом и большим количеством песка в тесте. И хотя на памятнике Деракхейб лепная нубийская керамика присутствует в довольно значительном количестве (10 — 15 % от общего числа находок керамики), этот сосуд по-своему уникален — керамические лепные изделия столь плохого обжига, с таким количеством песка в тесте фактически отсутствуют на памятнике. Можно предположить, что жители Аль-Аллаки фактически не занимались изготовлением керамики, используя привозную, в большинстве своем относящуюся к предметам роскоши. Даже лепная керамика, найденная при раскопках крепости и мечети, отличается хорошим качеством, она явно не продукт производства отдельных домохозяйств, а относится к массовой продукции. Сосуд же 2018/0017/001, по всей вероятности, был изготовлен каким-то местным мастером, не имевшим специализированных знаний в области гончарных технологий и должных умений.





Ил. 5. Стратиграфическая траншея. Видны квадратная площадка, круглое основание арки, фрагмент арки  
Фото: К. С. Самурский

которого находился сильно корродированный металлический объект и угли. Радиоуглеродный анализ углей дал дату основания здания:  $1135 \pm 20$  BP (776 – 990 гг. н. э. (cal AD)), Median 931 cal AD<sup>5</sup>. Керамика, обнаруженная при раскопках траншеи, датируется IX – XI вв. Таким образом, Здание 3 было основано в IX – X вв., вероятнее всего, в первой половине X в.

В восточной части шурфа на глубине 80 см была обнаружена горловина широкой ямы, заполненной мягким грунтом. На уровне первого слоя кладки были расчищены еще две ямы нерегулярной формы, заполненные мягким грунтом. Вероятно, на этом уровне в доисламский период велась золотодобыча, а яма в северо-восточном углу траншеи — выработанная кварцевая жила. Такая же жила, заполненная бытовым мусором, была обнаружена под полом Здания 1 [Llopis, 1998: 14 – 15; Крол и др., 2019: 138 – 139; Krol, Tolmacheva, Dmitrieva, 2024].

Нами было высказано предположение о том, что в IX в., когда согласно свидетельствам арабских авторов в Вади аль-Аллаки начинается активная золотодобыча, на территории нынешнего памятника Дерахейб вдоль восточного берега вади начиналась (или продолжалась начатая еще в фараоновское время) разработка кварцевых жил вертикальными шахтами. В то время на противоположном берегу вади уже возвышалась Северная крепость [Krol, Tolmacheva, Dmitrieva, 2024]. После убийства Аль-Умари и возвращения египетского контроля над золотоносным регионом Вади аль-Аллаки и всем Центральным Атбаем, расширение добычи желтого металла и торговли между Асуаном и Айзабом потребовало создать логистический и административный центр беспокойного региона. Именно таким «коммерческим центром золотоносного региона», согласно определению Ибн Хаукаля (ум. 988), и становится Аль-Аллаки [Ibn Ḥawqal, 1964: 121]. Топоним наряду с другими египетскими городами нанесен на карту, приложенную к сочинению этого арабского географа [Ibn Ḥawqal, 1964: pl. 5].

Для такого города наиболее удобным местом был противоположный от Северной и Южной крепостей берег вади. В крепостях можно было укрыться в случае опасности, однако восточный берег был изрыт шахтами старателей. Поэтому, прежде чем началось строительство, шахты были засыпаны, площадка под

---

<sup>5</sup> Датирование было проведено в лаборатории радиоуглеродного датирования и электронной микроскопии Института географии РАН канд. географ. наук Э. П. Зазовской.

будущий город сnivelирована. Сложно сказать, отстраивался ли город Аль-Аллаки по единому плану или хаотично, так же, как возникли так называемые «рынки» в Нубийской пустыне в 2010-х годах, после начала в Судане очередной «золотой лихорадки». Однако Здание 3, размеры которого выдают в нем общественное здание, несет ярко выраженные черты стилистического родства с Южной и Северной крепостями — своими архитектурными элементами (арками) и примененными при его возведении строительными приемами (широким использованием измельченной дресвы).

Каково было функциональное назначение здания? Архитектор Манлио Саззани, работавший в составе экспедиции Центра изучения Восточной пустыни на памятнике Дерахейб, высказывал предположение о том, что здание в центре Городища — это трехнефная базилика, а выступ в центре восточной стены — апсида [Sadr, Castiglioni An., Castiglioni Al., 1998: 223]. Однако радиоуглеродная дата основания здания указывают на то, что это могла быть только мечеть. Таким образом, выступ в центре восточной стены — это михраб (ил. 6). С учетом того, что Мекка расположена почти строго на востоке от Дерахейба, вывод, сделанный итальянским архитектором, вполне понятен. Кроме того, по мнению ряда историков исламской архитектуры, сама форма михраба была заимствована от апсиды [Kuban, 1974: 3 — 4].

Здание 3 может быть лишь мечетью еще и потому, что и письменные и археологические источники однозначно свидетельствуют, что в X в. Центральный Атбай был составной частью *гар аль-ислам*. Большинство старателей на приисках были мусульмане-арабы, переселившиеся с Аравийского полуострова и из Египта, активно шел процесс исламизации местного населения Нубийской пустыни [Vantini, 1975: 624]. Об этом же свидетельствуют и результаты раскопок на Южном некрополе городища Дерахейб. До настоящего времени было исследовано 50 погребений, в 43 из которых были захоронены мусульмане, судя по погребальному обряду (тело заворачивали в саван и укладывали в подбое грунтовой могилы, ориентированной по оси север-юг, лицом на восток, в сторону Мекки; все погребения безынвентарны). Органические материалы из девяти погребений были исследованы методом радиоуглеродного датирования. Были получены даты, которые укладываются в период между IX — XI вв.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Датирование было проведено в лаборатории радиоуглеродного датирования и электронной микроскопии Института географии РАН





Ил. 6. Выступ в восточной стене Здания 3

Фото: К. С. Самурский

Другие семь погребений, судя по стратиграфии и данным радиоуглеродного датирования, принадлежали населению Нубийской пустыни доисламского времени.

Анализ имеющихся археологических данных и фотографий Здания 3, снятых с квадрокоптера, позволяет предположить, что восточная половина мечети была перекрыта крышей, которая покоилась на четырех продольных рядах арок. Таким образом эта часть здания представляла собой *ривак*. Западная часть мечети была открытой (*сахн*). Квадратное строение в юго-западном углу здания тогда, возможно, было местом для омовения перед молитвой.

В сезоне 2020 г. Нубийской экспедицией были продолжены исследования Здания 3. На границе открытого двора и крытой части был разбит раскоп  $4 \times 4$  м. Раскопки выявили основание арки и каменный завал из плит сланца, вероятно, составлявших одну из арок. Пол, залитый смесью на основе измельченной

---

канд. географ. наук Э. П. Зазовской и в лаборатории изотопных исследований кафедры геологии и геоэкологии факультета географии РГПУ им. А. И. Герцена канд. геолого-минерал. наук М. А. Кульковой.

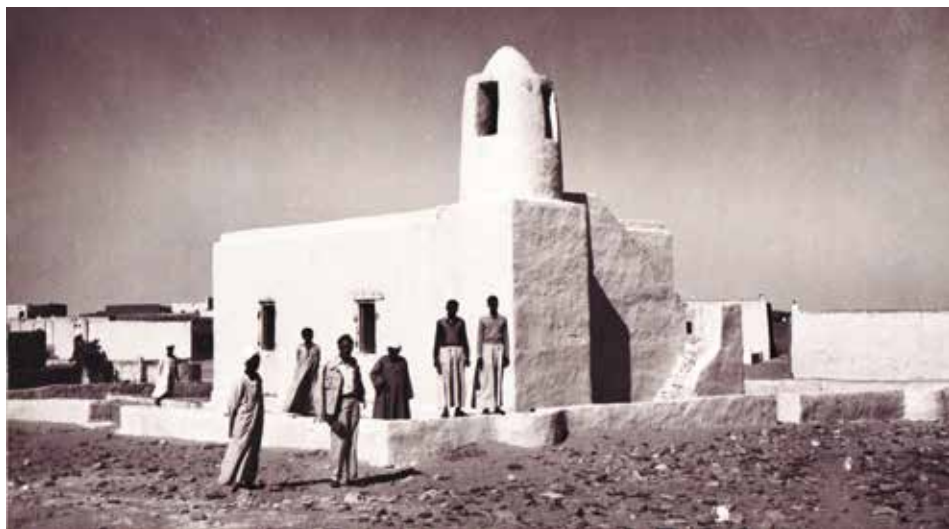
дресвы, был прослежен как на крытой, так и на открытой части мечети [Крол и др., 2021: 134].

Квадратное сооружение в северной части восточной стены, несомненно, является минаретом. Об этом, в частности, свидетельствует винтовая лестница в центре. Наиболее близкие по времени архитектурные аналоги — минареты фатимидского времени в Асуане и Шелляле, которые имеют общие черты: на квадратном основании возвышается цилиндр, сужающийся кверху; его увенчивал купол с арочными окнами [Bloom, 1984: 163]. По мнению Дж. Блума, их сооружение относится к середине XI в. Архитектура этих минаретов связывает их, по мнению этого историка исламского искусства, скорее с традицией Хиджаза и Йемена, чем с архитектурной традицией культовых зданий Верхнего Египта, где мечети этого периода, как правило, не имели минаретов [Bloom, 1984: 165 — 166]. Такая точка зрения опирается на тот факт, что Асуан имел тесные экономические связи с красноморским регионом. Из Асуана в Аравию отправлялись караваны паломников в хадж и умру [Bloom, 1984: 166]. В той же архитектурной традиции выполнен и минарет мечети в нубийском селении Ад-Дерр [Monneret de Villard, 1935: 101; Monneret de Villard, 1938: 118]. Мечеть, вероятно, была построена в фатимидский период [Edwards, 2019: 968; Elzein, 2004: 85].

Интересно, что эта архитектурная традиция сохранилась в Нубии вплоть до XX в. Пример тому — мечеть в селении Дакка, недалеко от которого располагался лагерь Нубийской археологической экспедиции АН СССР в первом сезоне (1961 — 1962 гг.). На одной из сделанных рядом с селением Дакка фотографий из архива Льва Аркадьевича Петрова, архитектора, принявшего участие в первом сезоне Нубийской экспедиции, он стоит на фоне крытой мечети, в углу которой возвышается минарет, имеющий те же характерные архитектурные черты, что и минареты Асуана и Шелляля середины XI в. Интересно, что лестница, ведущая на верх минарета, расположена с внешней стороны; крытая часть мечети с четырех сторон обнесена оградкой, причем восточная оградка имеет два полукруглых выступа-михраба (ил. 7).

Размеры обнаруженной в Дерахейбе мечети и ее местоположение в центральной части Городища позволяют с уверенностью говорить о том, что это была пятничная мечеть (ил. 8, 9, 10).

Сколько молящихся она могла вмещать во время хутбы? Общая площадь внутренней части мечети — ок. 460 кв. м. Если



Ил. 7. Л. А. Петров на фоне мечети в селении Дакка. Автор неизвестен  
Из семейного архива М. Л. Петровой

мы исключим площадь колонн и пространство перед восточной стеной, где, вероятно, стоял минбар, а также площадь помещения в юго-западном углу мечети, то полезная площадь для молитвы составит ок. 400 кв. м. В настоящее время при проектировании мечетей исходят из нормы 1 кв. м на молящегося. Исходя из этой нормы в мечети Аль-Аллаки могло одновременно молиться ок. 400 человек. В наших расчётах мы можем исходить так же из размеров молитвенного коврика. Они могут быть разного размера, однако с учетом того, что многим молящимся приходилось приносить его издалека, стоит, вероятно, в расчётах использовать минимальные размеры. В настоящее время стандартный молитвенный коврик имеет размеры 110 × 70. Исходя из этих размеров, пятничная мечеть Аль-Аллаки могла вместить уже 520 человек.

Сколько человек проживало в городе? Аль-Аллаки может быть отнесен к городу третьего типа застройки по классификации О. Г. Большакова: «Плотная застройка. Двухэтажный дом с небольшим внутренним двориком, занимающим около 1/3 участка. Этот тип характерен для центра большинства городов Ближнего Востока X – XII вв.» [Большаков, 1984: 102]. Большаков определяет плотность населения в городах такого типа в 250 чел./га [Большаков, 1984: 106]. Площадь Городища составляла 3,28 га. Таким образом, в Аль-Аллаки могло проживать более 800 человек, к которым мы должны прибавить тех, кто жил в домах, выстро-



Ил. 8. Мечеть Аль-Аллаки. Вид с северо-востока

Автор реконструкции: О. С. Калинина



Ил. 9. Мечеть Аль-Аллаки. Вид сверху

Автор реконструкции: О. С. Калинина



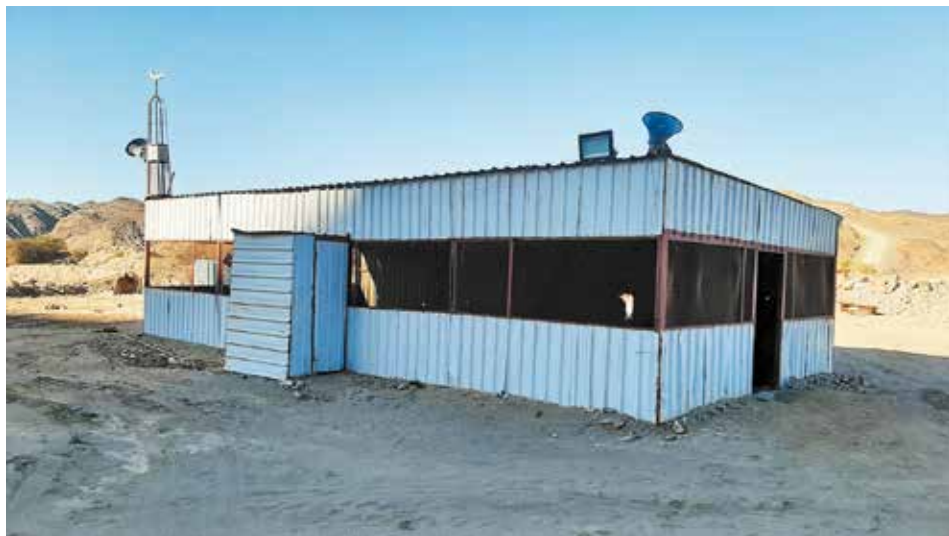
Ил. 10. Интерьер мечети

Автор реконструкции: О. С. Калинина

енных напротив городища по западной окраинке вади, вне досягаемости селевых потоков. Эта цифра включает мужчин, женщин и детей: как показывают результаты антропологического анализа останков, найденных в мусульманских погребениях на Южном некрополе Дерахейба, там захоранивали представителей обоих полов и детей. Важно отметить, что эта половозрастная структура населения средневекового Дерахейба коренным образом отличается от структуры населения современных «рынков» Нубийской пустыни, где живут исключительно мужчины.

Есть и другой источник для того, чтобы оценить численность населения в Аль-Аллаки. Согласно Насиру Хосрову, который пересек Нубийскую пустыню между Асуаном и Айзабом в 1050 г., население Айзаба составляло 500 человек [Насир-и Хусрау, 1933: 143 – 144]. Можно предположить, что постоянное население Аль-Аллаки и Айзаба были сопоставимы. В пятницу, когда в город приходили старатели с окрестных приисков и мусульмане-беджа, оно, конечно, кратно возрастало, равно как во много раз увеличивалось и население Айзаба по пятницам и в период хаджа<sup>7</sup>. Нам представляется, что мы не сильно оши-

<sup>7</sup> Каждую пятницу во время полевых работ в Судане участники Нубийской экспедиции МГУ наблюдали, как в мечеть, построенную на



Ил. 11. Мечеть на прииске компании Абу-Решерш (أبو رشيرش) рядом с памятником Дерахейб

Фото: А. А. Крол



Ил. 11. Интерьер мечети на прииске Абу-Решерш

Фото: А. А. Крол



бемся, если будем считать, что население Аль-Аллаки в период расцвета города составляло от 500 до 800 человек.

Таким образом, на археологическом памятнике Дерахейб российской экспедицией были начаты исследования пятничной мечети арабского, или гипостильного, типа, который был широко распространен в раннеисламской культовой архитектуре [Hillenbrand, 1991: 679]. Основание мечети относится примерно к IX – X вв., когда золотодобыча в Центральном Атбае и красноморская торговля через Айзаб были на пике своего развития. Сооружение пятничной мечети изменило статус Аль-Аллаки. Отныне этот логистический центр, возникший на перекрестке торговых путей и дорог, ведущих к золотым копиям, мог называться городом. Имеющаяся радиоуглеродная дата позволяет считать мечеть в Аль-Аллаки самой ранней датированной мечетью в Нижней Нубии. Известно еще о минимум четырех мечетях относящихся к раннеисламскому периоду: мечети в Синджа и Хаджаре, которые, возможно, еще будут раскопаны в будущем, особенно в Хаджаре (археологический памятник Хор-Нубт); мечеть в Ад-Дерре, которая навсегда ушла под воду озера Насер; и мечеть в Айзабе, обнаруженная Дж. В. Мюрреем во время его разведывательной поездки на памятник в 1925 г. [Murray, 1926: 239].

Остается надеяться, что будущие раскопки в Айзабе и Хор-Нубте, которые станут продолжением начатых уже исследований на городище Дерахейба, позволят в деталях реконструировать архитектуру ранних мечетей Центрального Атбая.

## Литература

1. *Арабские источники VII–X веков. Древние и средневековые источники по этнографии и истории Африки южнее Сахары.* Подготовка текстов и переводы Л. Е. Куббеля и В. В. Матвеева. Л.: Наука, 1960.
2. *Арабские источники X–XII веков. Древние и средневековые источники по этнографии и истории Африки южнее Сахары.* Подготовка текстов и переводы В. В. Матвеева и Л. Е. Куббеля. Л.: Наука, 1965.
3. *Арабские источники XII–XIII веков, Древние и средневековые источники по этнографии и истории Африки южнее Сахары.* Подготовка текстов и переводы В. В. Матвеева и Л. Е. Куббеля. Л.: Наука, 1985.

---

расположенном недалеко от Дерахейба крупном прииске (ил. 11 – 12), пешком и на машинах собирались старатели, работающие небольшими партиями в окрестных вади, а также беджа из близлежащих поселений.

4. Большаков О. Г. *Средневековый город Ближнего Востока. VII — середина XIII в.: Социально-экономические отношения*. М.: Наука, 1984.
5. Кандинов М. Н., Крол А. А. Строительные материалы в средневековой архитектуре археологического памятника Дерахейб (Судан). *Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология*. 2021. 3. С. 109 — 119.
6. Кобищанов Ю. М. *Северо-Восточная Африка в раннесредневековом мире (VI — середина VII в.)*. М.: Главная редакция восточной литературы, 1980.
7. Крол А. А. Маршруты хаджа из Египта в Хиджаз через Восточную пустыню и порт Айзаб в IX — XV вв. *Восток (Oriens)*. 2018. 2. С. 21 — 30.
8. Крол А. А., Березина Н. Я., Зайцев Ю. П., Решетникова Н. А. Сезон 2018 года Нубийской археолого-антропологической экспедиции НИИ и Музея антропологии МГУ имени М.В. Ломоносова на памятнике Дерахейб (Республика Судан). *Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология*. 2019. 2. С. 134 — 144.
9. Крол А. А., Гордеев Ф. И., Зайцев Ю. П., Семенов Е. В., Слепченко С. М., Толмачева Е. Г. Сезон 2020 года Нубийской археолого-антропологической экспедиции НИИ и Музея антропологии МГУ имени М. В. Ломоносова на памятнике Дерахейб (Республика Судан). *Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология*. 2021. 4. С. 126 — 145.
10. Крол А. А., Кузнецов Д. А., Ладынин И. А. Кубанская стела (Musée des beaux arts Grenoble, Collection égyptienne, Inv. 1937, 1969, 3565). *Вестник древней истории*. 2025. (В печати).
11. Крол А. А. Сведения арабских источников IX — XV вв. по истории региона Вади ал-‘Аллāки (Египет, Судан). *Аравийский гревности. Сборник статей в честь 70-летия Александра Всеволодовича Сегова*. М.: Издательство «Восточная литература», 2020. С. 203 — 217.
12. Крол А. А., Толмачева Е. Г., «Ал-‘Аллāки — крепость в стране буджа на юге земли Египта». *Восток (Oriens)*. 2024. 6 (В печати).
13. Насир-и Хусрау. *Сафар-наме. Книга путешествия*. Пер. Е. Э. Бертельса. М.; Л.: Academia, 1933.
14. Adams W. Y. *Ceramic Industries of Medieval Nubia (Memoirs of the UNESCO Archaeological Survey of Sudanese Nubia. Vol. 1 — 2*. Lexington: University Press of Kentucky, 1986.
15. Adams W. Y. Islamic Archaeology in Nubia: An Introductory Survey. *Nubian culture past and present. Main papers presented at the sixth International Conference for Nubian Studies*. Uppsala, 11 — 16 August 1986. Ed. T. Hägg. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1987. P. 327 — 361.
16. Castiglioni Al., Castiglioni An., Vercoutter J. *Das Goldland der Pharaonen. Die Entdeckung von Berenike Pancrisia*. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 1998.
17. Castiglioni Al., Castiglioni An. The Tracks of Egyptian Penetration. *Travelling the Korosko Road: Archaeological Exploration in Sudan’s Eastern Desert*. Eds. W. V. Davies, D. A. Welsby. Oxford: Archaeopress Archaeology, 2021. P. 22 — 47.
18. Cooper J. P. *The Medieval Nile: Route, Navigation, and Landscape in Islamic Egypt*. Cairo: American University in Cairo Press, 2015.



19. Couyat J. Les routes d'Aidhab. Notes pour servir à l'histoire du désert Arabique. *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*. 1911. 8. P. 135 – 143.
20. Edwards D. N. *The Nubian Past: An Archaeology of the Sudan*. London; New-York: Routledge, 2004.
21. Edwards D. N. Islamic Archaeology in Nubia. *Handbook of Ancient Nubia*. Vol. 1. Ed. D. Raue. Berlin-Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2019. P. 965 – 984.
22. Elzein I. S. *Islamic Archaeology in the Sudan*. Cambridge: BAR Publishing, 2004. (Cambridge Monographs in African Archaeology, 60.)
23. Garçin J.-C. *Un Centre musulman de la Haute-Egypte medievale: Qus*. Publications de l'Institut français d'archéologie orientale. Textes arabes et études islamiques. T. 6. Cairo: Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1976.
24. Goitein S. D., Friedman M. A. *India Traders of the Middle Ages. Documents from the Cairo Geniza 'India Book'*. Leiden, 2007.
25. Hasan Y. F. *The Arabs and the Sudan from the Seventh to the Early Sixteenth Century*. Edinburgh: Edinburgh U.P, 1967.
26. Hillenbrand R. Masdjid. *Encyclopedia of Islam*. 2nd Ed. Vol. VI. Leiden, 1991. P. 677 – 688.
27. Hinkel F. W. The Area of the Red Sea Coast and Northern Ethiopian Frontier. *Archaeological Map of the Sudan*. Vol. VI. Berlin: Academie Verlag, 1992.
28. Ibn Ḥawqal. *La configuration de la terre. Kitab surat al-ard*. (Introduction et traduction par J. H. Kramers et G. Wiet). T. I. Paris; Beyrouth: Commission internationale pour la traduction des chefs-d'oeuvre, 1964.
29. Khan G. *Arabic Documents from Medieval Nubia*. Cambridge: Open Book Publishers, 2024.
30. Klemm R., Klemm D. *Gold and Gold Mining in Ancient Egypt and Nubia Geoarchaeology of the Ancient Gold Mining Sites in the Egyptian and Sudanese Eastern Deserts*. Berlin: Springer Science & Business Media, 2013.
31. Krol A. A., Berezina N. Y., Chirkova A. Kh., Fedorchuk O. A., Gordeev F. I., Kalinina O. S., Tolmacheva E. G. Research of the Nubian archaeological and anthropological expedition of the Research institute and the museum of anthropology of Moscow state university in Central Atbai (2017 – 2022). *Vestnik Moskovskogo Universiteta. Seria XXIII: Antropologia*. 2022. No. 3. P. 100 – 124.
32. Krol A. A., Simonenko A. A., Tsyganov A. N., Petrova N. Yu., Ershova V. B., Kandinov M. N., Mazei N. G., Pastukhova J. A., Chulei A. D., Mazei Y. A. 4th and 5th Seasons of the Nubian Expedition of the Research Institute and Museum of Anthropology, Lomonosov MSU at the Sites of Deraheib and Onib (The Republic of Sudan). Part I. Survey of the Stone Age Sites at the Onis Depression. *Vestnik Moskovskogo Universiteta. Seria XXIII: Antropologia*. 2023. 4. P. 132 – 149.
33. Krol A., Tolmacheva E. “Northern Fortress” of the medieval city of Al-'Allāqī, based on the written and archaeological sources of 9th-12th centuries. *INCONTRI DI MONDI LONTANI Dai viaggi d'esplorazione di fine '800 alle ricerche di Angelo e Alfredo Castiglioni*. Genova; Varese: Sagep Editori, 2023. P. 251 – 261.
34. Krol A., Tolmacheva E., Dmitrieva J. The Faience Pendant in the Form of the God Bes, Excavated at the Site Deraheib (Sudan). *Vestnik of Saint Petersburg University. Asian and African Studies*. 4. 2024. (В печати).

35. Kuban D. *Muslim Religious Architecture. Part 1. The Mosque and Its Early Development*. Leiden: Brill, 1974.
36. Llopis E. *Berenice Panchrysos (Deraheib). Campagne de sondages archéologiques sur le site de Berenice Panchrysos. Désert oriental de Nubie (déc. 1997 — jan. 1998)*. Soudan: Centro Ricerche sul Deserto Orientale, 1998.
37. Monneret de Villard U. *La Nubia Medioevale*. Vol. I. Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1935.
38. Monneret de Villard U. *La Nubia Medioevale*. Vol. II. Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1938.
39. Murray G. W. Aidhab. *The Geographical Journal*. 1926. 68(3). P. 235 — 240.
40. Oman G. *The Book of Khor Nubt Epigraphic evidence of an Islamic-Arabic Settlement in Nubia (Sudan) in the III–IV centuries A.H./X–XI A.D.* Napoli: Istituto universitario orientale, Dipartimento di studi e ricerche su Africa e Paesi Arabi, 1998.
41. Power T. *The Red Sea from Byzantium to the Caliphate: AD 500–1000*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2012.
42. Reisner G. A. *The Archaeological Survey of Nubia. Report for 1907–1908*. Cairo: National Printing Dept., 1910.
43. Sadr K., Castiglioni An., Castiglioni Al. Nubian Desert Archaeology: A Preliminary View. *Archeologie du Nil Moyen*. 1998. 7. P. 203 — 235.
44. Sanders P. A. The Fatimid State, 969 — 1171. *Cambridge History of Egypt*. Vol. 1. *Islamic Egypt, 640–1517*. New York, 1998. P. 151 — 174.
45. Vantini G. *Oriental Sources Concerning Nubia*. Heidelberg; Warsaw, 1975.

## References

1. Adams W. Y. *Ceramic Industries of Medieval Nubia (Memoirs of the UNESCO Archaeological Survey of Sudanese Nubia)*. Vol. 1 — 2. Lexington: University Press of Kentucky, 1986.
2. Adams W. Y. Islamic Archaeology in Nubia: An Introductory Survey. *Nubian culture past and present. Main papers presented at the sixth International Conference for Nubian Studies*. Uppsala, 11 — 16 August 1986. Ed. T. Hägg. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1987. P. 327 — 361.
3. *Arabic sources VII–X. Ancient and Medieval sources on ethnography and history of Africa to the south of Sahara*. Texts edited and translated by L. E. Kubbel and V. V. Matveev. Leningrad: Nauka, 1960. (In Russian).
4. *Arabic sources X–XII. Ancient and Medieval sources on ethnography and history of Africa to the south of Sahara*. Texts edited and translated by V. V. Matveev and L. E. Kubbel. Leningrad: Nauka, 1965. (In Russian).
5. *Arabic sources XII–XIII. Ancient and Medieval sources on ethnography and history of Africa to the south of Sahara*. Texts edited and translated by V. V. Matveev and L. E. Kubbel. Leningrad: Nauka, 1985. (In Russian).
6. Bolshakov O. G. *Medieval City of the Middle East. 7th — mid-13th century: Socio-Economic Relations*. Moscow: Nauka, 1984. (In Russian).
7. Castiglioni Al., Castiglioni An. The Tracks of Egyptian Penetration. *Travelling the Korosko Road: Archaeological Exploration in Sudan's Eastern Desert*. Eds. W. V. Davies, D. A. Welsby. Oxford: Archaeopress Archaeology, 2021. P. 22 — 47.

8. Castiglioni Al., Castiglioni An., Vercoutter J. *Das Goldland der Pharaonen. Die Entdeckung von Berenike Pancrisia*. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 1998.
9. Cooper J. P. *The Medieval Nile: Route, Navigation, and Landscape in Islamic Egypt*. Cairo: American University in Cairo Press, 2015.
10. Couyat J. Les routes d'Aidhab. Notes pour servir à l'histoire du désert Arabique. *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*. 1911. 8. P. 135 – 143.
11. Edwards D. N. *The Nubian Past: An Archaeology of the Sudan*. London; New-York: Routledge, 2004.
12. Edwards D. N. Islamic Archaeology in Nubia. *Handbook of Ancient Nubia*. Vol. 1. Ed. D. Raue. Berlin-Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2019. P. 965 – 984.
13. Elzein I. S. *Islamic Archaeology in the Sudan*. Cambridge: BAR Publishing, 2004. (Cambridge Monographs in African Archaeology, 60.)
14. Garçin J.-C. *Un Centre musulman de la Haute-Egypte médiévale: Qus*. Publications de l'Institut français d'archéologie orientale. Textes arabes et études islamiques. T. 6. Cairo: Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1976.
15. Goitein S. D., Friedman M. A. *India Traders of the Middle Ages. Documents from the Cairo Geniza 'India Book'*. Leiden, 2007.
16. Hasan Y. F. *The Arabs and the Sudan from the Seventh to the Early Sixteenth Century*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1967.
17. Hillenbrand R. Masdjid. *Encyclopedia of Islam*. 2nd Ed. Vol. VI. Leiden, 1991. P. 677 – 688.
18. Hinkel F. W. The Area of the Red Sea Coast and Northern Ethiopian Frontier. *Archaeological Map of the Sudan*. Vol. VI. Berlin: Akademie Verlag, 1992.
19. Ibn Ḥawqal. *La configuration de la terre. Kitab surat al-ard*. (Introduction et traduction par J. H. Kramers et G. Wiet). T. I. Paris; Beyrouth: Commission internationale pour la traduction des chefs-d'oeuvre, 1964.
20. Kandinov M. N., Krol A. A. Building materials in the medieval architecture of the archaeological site of Deraheib (Sudan). *Vestnik Moskovskogo Universiteta. Seria XXIII: Antropologia*. 2021. 3. P. 109 – 119. (In Russian).
21. Khan G. *Arabic Documents from Medieval Nubia*. Cambridge: Open Book Publishers, 2024.
22. Klemm R., Klemm D. *Gold and Gold Mining in Ancient Egypt and Nubia Geoarchaeology of the Ancient Gold Mining Sites in the Egyptian and Sudanese Eastern Deserts*. Berlin: Springer Science & Business Media, 2013.
23. Kobishanov J. M. *North-Eastern Africa in the early medieval world (VI — middle of the VII C.)*. Moscow: Glavnaya redakciya vostochnoj literatury, 1980. (In Russian).
24. Krol A. A. Hajj routs from Egypt to Hijaz through the eastern desert and port city of Aydhab in the ninth-fifteenth centuries. *Oriens*. 2018. 2. P. 21 – 30. (In Russian).
25. Krol A. A., Berezina N. Y., Zaitsev Y. P., Reshetnikova N. A. 2018 season of the Nubian archaeological-anthropological mission of the Anuchin Research Institute and Museum of anthropology, Lomonosov Moscow State University at the site Deraheib. *Vestnik Moskovskogo Universiteta. Seria XXIII: Antropologia*. 2019. 2. P. 134 – 144.
26. Krol A. A., Gordeev F. I., Zaitsev Y. P., Semenov E. V., Slepchenko S. M., Tolmatcheva E. G. 2020 Season of The Nubian Archaeological-Anthropological

- Mission of The Anuchin Research Institute and Museum of Anthropology, Lomonosov Moscow State University at the Site Deraheib (The Sudan Republic). *Vestnik Moskovskogo Universiteta. Seria XXIII: Antropologia*. 2021. No 4. P. 126 – 145. (In Russian).
27. Krol A. A., Berezina N. Y., Chirkova A. Kh., Fedorchuk O. A., Gordeev F. I., Kalinina O. S., Tolmacheva E. G. Research of the Nubian archaeological and anthropological expedition of the Research institute and the museum of anthropology of Moscow state university in Central Atbai (2017 – 2022). *Vestnik Moskovskogo Universiteta. Seria XXIII*. 2022. No. 3. P. 100 – 124.
  28. Krol A. A., Simonenko A. A., Tsyganov A. N., Petrova N. Yu., Ershova V. B., Kandinov M. N., Mazei N. G., Pastukhova J. A., Chulei A. D., Mazei Y. A. 4th and 5th Seasons of the Nubian Expedition of the Research Institute and Museum of Anthropology, Lomonosov MSU at the Sites of Deraheib and Onib (The Republic of Sudan). Part I. Survey of the Stone Age Sites at the Onis Depression. *Vestnik Moskovskogo Universiteta. Seria XXIII: Antropologia*. 2023. 4. P. 132 – 149.
  29. Krol A., Tolmacheva E. “Northern Fortress” of the medieval city of Al-‘Allāqī, based on the written and archaeological sources of 9th-12th centuries. *INCONTRIDI MONDILONTANI. Dai viaggi d’esplorazione di fine ‘800 alle ricerche di Angelo e Alfredo Castiglioni*. Genova; Varese: Sagep Editori, 2023. P. 251 – 261.
  30. Krol A., Tolmacheva E., Dmitrieva J. The Faience Pendant in the Form of the God Bes, Excavated at the Site Deraheib (Sudan). *Vestnik of Saint Petersburg University. Asian and African Studies*. 4. 2024. (In press).
  31. Krol A. A., Kuznezov D. A., Ladinin I. A. The Quban stela (Musée des beaux arts Grenoble, Collection égyptienne, Inv. 1937, 1969, 3565). *Vestnik drevnej istorii*. 2024. 4. (In print). (In Russian).
  32. Krol A. A. Arabic sources of 9th – 15th centuries on the history of the Wādī al-‘Allāqī area (Egypt and Sudan). *Aravijfskije drevnosti. Sbornik statej v chest’ 70-ti letiya Aleksandra Vsevolodovicha Sedova*. Moscow: Vostochnaya Literatura Publishing House. 2020. P. 203 – 217.
  33. Krol A., Tolmacheva E. “‘Allāqī ... a fortress in the Bujah country, south of Egypt.” *Oriens*. 2024. 6. (In print). (In Russian).
  34. Kuban D. *Muslim Religious Architecture. Part 1. The Mosque and Its Early Development*. Leiden: Brill, 1974.
  35. Llopis E. *Berenice Panchrysos (Deraheib). Campagne de sondages archéologiques sur le site de Berenice Panchrysos. Désert oriental de Nubie (déc. 1997 – jan. 1998)*. Soudan: Centro Ricerche sul Deserto Orientale, 1998.
  36. Monneret de Villard U. *La Nubia Medioevale*. Vol. I. Cairo: Institut français d’archéologie orientale, 1935.
  37. Monneret de Villard U. *La Nubia Medioevale*. Vol. II. Cairo: Institut français d’archéologie orientale, 1938.
  38. Murray G. W. Aidhab. *The Geographical Journal*. 1926. 68(3). P. 235 – 240.
  39. Nasir-i Khusraw. *Safar-name. The book of travels*. Moscow; Leningrad: Academia, 1933. (In Russian).
  40. Oman G. *The Book of Khor Nubt Epigraphic evidence of an Islamic-Arabic Settlement in Nubia (Sudan) in the III–IV centuries A. H./X–XI A.D.* Napoli: Istituto universitario orientale, Dipartimento di studi e ricerche su Africa e Paesi Arabi, 1998.

41. Power T. *The Red Sea from Byzantium to the Caliphate: AD 500–1000*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2012.
42. Reisner G. A. *The Archaeological Survey of Nubia. Report for 1907–1908*. Cairo: National Printing Dept., 1910.
43. Sadr K., Castiglioni An., Castiglioni Al. Nubian Desert Archaeology: A Preliminary View. *Archeologie du Nil Moyen*. 1998. 7. P. 203 – 235.
44. Sanders P. A. The Fatimid State, 969 – 1171. *Cambridge History of Egypt*. Vol. 1. *Islamic Egypt, 640–1517*. New York, 1998. P. 151 – 174.
45. Vantini G. *Oriental Sources Concerning Nubia*. Heidelberg; Warsaw, 1975.

### Информация об авторе

**Крол Алексей Александрович** — кандидат ист. наук, старший научный сотрудник, НИИ и Музей антропологии МГУ им. М. В. Ломоносова.

Российская Федерация, 125009, Москва, ул. Моховая, 11, стр. 1. Россия.

E-mail: alexikrol@mail.ru

### Author's Information

**Alexei A. Krol** — PhD in History, Senior Research Fellow, Research Institute and Museum of Anthropology, Lomonosov Moscow State University.

Russian Federation, 125009, Moscow, Mokhovaya, 11, Bldg 1.

E-mail: alexikrol@mail.ru





*А. Б. Куделин*

*(Институт мировой  
литературы РАН, Москва, Россия)*

## **Позднесредневековый период как переходная эпоха в истории арабской литературы**

**Аннотация.** С конца XIX века европейские востоковеды говорят о малой значимости позднесредневекового периода в истории арабской литературы по двум основным причинам. С одной стороны, она квалифицировалась как бесплодное подражание признанным образцам классики Раннего и Зрелого Средневековья, а с другой — рассматривалась как нечто инородное по отношению к обновлявшейся арабской литературе Нового времени, последовательно отринувшей все отрицательные наслоения Позднего Средневековья. В характеристике соотношения трех периодов не учитывалась неоднородность состава позднесредневековой арабской литературы, которая включала произведения не только «высокой», классической, но и «низовой», «простонародной» традиции. В литературоведении за последние десятилетия произошли существенные изменения. Мировая медиевистика добилась значительных результатов в исследовании традиционалистского типа художественного сознания, что привело к пересмотру устаревших оценок произведений арабской классики в Позднее Средневековье. В то же время публикация и исследование значительных произведений «низовой» арабской литературы этого периода позволяет внести существенные коррективы во многие элементы оценки данного компонента в позднесредневековой арабской литературе и уточнить представление о формах и пределах преемственности

новой арабской литературы по отношению к позднесредневековой. Взаимодействие двух ветвей арабской литературы — «высокой», классической, и «низовой», «простонародной», — было продуктивным в эпоху Позднего Средневековья. Имеются достаточные основания для рассмотрения данной эпохи в истории арабской литературы как продолжительного переходного периода, когда создавались предпосылки формирования системы арабской литературы Нового времени. Выводы статьи подкрепляются анализом творчества ал-Хилли (ум. ок. 1348), внесшего весомый вклад в научное изучение и практическое освоение «высокой» и «низовой» традиции арабской литературы Позднего Средневековья. (Библиогр. 22 назв.)

**Ключевые слова:** арабская литература Позднего Средневековья, арабская литература Нового времени, И. Ю. Крачковский, А. Е. Крымский, Сафи ад-дин ал-Хилли, переходная эпоха.

УДК 327

*Alexander B. Kudelin*

*(The Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)*

### **Late medieval period as a transitional era in the history of Arabic literature**

**Summary.** Starting from the late 19th century, European orientalists keep downplaying the significance of the Late Medieval period in the history of Arabic literature for two major reasons. On the one hand, the Late Medieval literary works used to be seen as infelicitous imitation of the classics of the Early and High Middle Ages, and on the other hand, they were considered as something alien in relation to the renewal of Arabic literature of the Modern period, which was bent on rejecting the shortcomings of the Late Middle Ages. Such an approach to measuring the three literary periods against one another, however, overlooks the heterogeneity of texts constituting the late medieval Arabic literature, which included works not only of the “high”, classical, but also of the “low”, vernacular tradition. However, in recent decades, literary studies have undergone significant changes. International medieval studies have successfully come to recognize many specifics of the traditionalistic artistic mindset, which led to revisions of outdated assessments of the works of Arab classics in the Late Middle Ages. At the same time, close scholarly attention to significant works of “common” Arabic literature of this period prompts us to make significant adjustments to evaluative principles applicable to Late Medieval Arabic literature and to clarify the forms and limits in which the continuity between the Late Medieval and the New Arabic literature manifests itself. The amalgamation of two branches of Arabic literature — “high”, or classical, with “low”, or vernacular, — appeared to be very productive in the Late Middle Ages. It is possible to consider this era in the history of Arabic literature as a

long transitional period when the prerequisites for the formation of the system of Arabic literature of the Modern period were created. Our inferences are supported by an analysis of al-Ḥillī's work (d. ca. 1348), who greatly contributed to theoretical and practical development of the "high" and "low" traditions of Arabic literature of the Late Middle Ages. (Refs 22.)

**Keywords:** Arabic literature of the Late Middle Ages, Arabic literature of the Modern period, Ignaty Yu. Krachkovsky, Agathangel Ye. Krymsky, Ṣafī al-Dīn al-Ḥillī, transitional period.

Со второй половины XIX века востоковеды настойчиво говорят о малой значимости позднесредневекового периода в истории классической арабской литературы. Это мнение и до настоящего времени разделяется рядом авторитетных европейских и восточных исследователей.

Причина подобного отношения к обширной литературной продукции протяженного периода в определенной мере кроется в том, что востоковеды, много сделавшие за последние десятилетия для совершенствования методов изучения литературного наследия арабов от древности до X – XII вв., не предпринимали надлежащих усилий по модернизации прежних подходов применительно и к арабской литературе XIII – XVIII вв. В трудах о литературе данного периода не отразились в достаточной мере достижения мировой медиевистики в исследовании традиционалистского типа художественного сознания и принципов канонического творчества; теоретико-литературные представления, выработанные на материале европейских литератур Нового и Новейшего времени, зачастую по-прежнему экстраполируются на позднесредневековые арабские произведения, что приводит в конечном итоге к существенным искажениям в оценке целой эпохи в истории арабской литературы [Куделин, 2022].

В настоящей статье мы кратко проанализируем основания прежних представлений о позднесредневековой арабской литературе и попытаемся наметить пути исследования ее специфики как литературы большого самостоятельного периода в истории арабской литературы, подготовлявшего переход от традиционалистского типа художественного сознания к посттрадиционалистскому.

Устоявшиеся историко-литературные представления строились на господствовавшем в арабистике со второй половины XIX века двояком негативном сопоставлении литературной



продукции Позднего Средневековья. С одной стороны, она квалифицировалась как «беспомощное подражание» признанным образцам классики Раннего и Зрелого Средневековья, а с другой — рассматривалась как нечто инородное по отношению к обновлявшейся арабской литературе Нового времени. В самом общем приближении и с большими допусками некое совокупное мнение об этом периоде можно было бы свести к заключению о том, что он был эпохой «упадка» после расцвета зрелой средневековой литературы; вслед за ним последовала эпоха становления новой и новейшей литературы, постепенно и последовательно отринувшей все отрицательные наслоения Позднего Средневековья.

Яснее всего данное противопоставление проявилось в конце XIX — начале XX в. в первых исследованиях, посвященных набиравшей силу новой арабской литературе. Обратим в этой связи внимание на важное заключение И. Ю. Крачковского, сформулированное в одной из его ранних работ, о соотношении средневекового, позднесредневекового и нового периодов в истории арабской литературы. Согласно мнению ученого, средневековая литература VII — XV вв. характеризовалась «органическим плодотворным развитием», которое остановилось в XVI — XVII вв. В подобных условиях зарождавшаяся «новая, живая, развивающаяся» литература XVIII — XIX вв. не могла иметь ощутимых преемственных связей с животворной средневековой арабской классикой VII — XV вв.; последняя воспринималась арабами в Новое время уже как «мертвая» литература [Крачковский, 1911: 20 — 25].

В приведенной характеристике соотношения трех периодов И. Ю. Крачковского не учитывается неоднородность состава позднесредневековой арабской литературы, которая включала произведения не только «высокой», но и «простонародной» литературы. Между тем с учетом неоднородного состава литературы Позднего Средневековья, в которой, по мнению многих исследователей, значительную роль играл как раз «простонародный» компонент, позднее было внесено существенное уточнение в представление о формах и пределах преемственности новой арабской литературы по отношению к позднесредневековой.

В отечественной науке на значение «простонародного» элемента впервые обратил внимание А. Е. Крымский. Период Позднего Средневековья, в интерпретации А. Е. Крымского, характеризуется застоєм и упадком «высокой», «изящной» лите-

ратуры, которая — по существу — перестает функционировать как значимый фактор в истории арабской литературы. Однако литературное творчество арабов в XVI — XVIII вв. не умирает, поскольку его неотъемлемая часть на протяжении длительного времени — литература «простонародная», не соприкасавшаяся с «высокой» литературой, не только не угасает, но развивается и приобретает новые стимулы для развития [Крымский, 1971: 47 — 48].

С 30-х годов XX в., когда окончательно сложились представления А. Е. Крымского об истоках новой арабской литературы, в литературоведении произошли существенные изменения. С одной стороны, мировая медиэвистика добилась значительных результатов в исследовании традиционалистского типа художественного сознания и принципов канонического творчества, что позволило отказаться от устаревших оценок произведений «высокой» арабской литературы в Позднее Средневековье. С другой — публикация и исследование значительных произведений «низовой» арабской литературы этого периода, прежде не находившихся в поле зрения европейских исследователей, потребовали внести существенные коррективы во многие элементы оценки «простонародного» течения в пост-классической, позднесредневековой арабской литературе.

Проведем беглый обзор обоих компонентов — «высокой» и «простонародной» литературы — в интересующем нас ракурсе.

Европейские ученые говорили об упадке «высокой» арабской литературы в VII — XIII / XIII — XVIII вв. и, как правило, сходились в определении его основных признаков. Перечислим, согласно И. Ю. Крачковскому, некоторые из них:

1. Использование в поэзии чрезмерного количества искусственно разработанных средств фигуративной речи при формировании нового стилистического течения *багу'* (II/VIII в.), приобретшего значительный размах к концу IV/X в.;
2. Пренебрежение звуковой стороной стихов и стремление к зрительному впечатлению от них;
3. Увлечение двумя формами строфической поэзии — *таштиром* и *тахмисом*, в которых арабские поэты Позднего Средневековья в ущерб содержанию использовали материал стихов других авторов для увеличения объема своих пьес [Крачковский, 1924: 258 — 259, 262 и др.].

Рассмотрим известные европейские претензии и начнем с первого из названных признаков.

Действительно, эволюция системы экспрессивных средств средневековой арабской поэзии, как отмечали востоковеды, проходила за счет экстенсивной разработки новых средств выразительности в практической художественной сфере с последующим отражением этого процесса в поэтике. Эта тенденция в развитии классической арабской поэзии окончательно оформилась на практике в IV – V/X – XI вв. и получила теоретическое обоснование в позднейших риториках; претерпевая трансформации, она оставалась жизнеспособной и незыблемой по меньшей мере до XIX в., то есть до конца эпохи Позднего Средневековья [Куделин, 1983: 150 – 162].

О существенном характере изменений в системе экспрессивных средств можно судить по следующим показателям: родоначальник научного изучения стиля *bagu'* известный поэт и филолог Ибн ал-Му'тазз (ум. 296/908) рассматривает 18 различных приемов художественной выразительности, ал-'Аскари (ум. после 400/1010) — уже 39, а поэт, прозаик и автор теоретических трудов о литературе ал-Хилли (ум. ок. 749/1348) — более 150 поэтических фигур [Крачковский, 1933; Куделин, 2003: 240 – 241].

Последний из перечисленных авторитетов заслуживает в настоящей работе более пристального внимания, поскольку Сафи ад-дин ал-Хилли принадлежит к числу наиболее известных и упоминаемых арабских авторов VIII/XIII – XIV в. [Крачковский, 1924: 259; Heinrichs, 1995]. Отличительной чертой ал-Хилли, как это признавали европейские исследователи с начала XX в., является то, что он органично соединил в своем творчестве две ипостаси — практика (поэта и прозаика) и теоретика арабской литературы. Со второй половины минувшего столетия в мировой арабистике это представление расширилось: утвердилось мнение об уникальности ал-Хилли и как автора, отдающего дань «высокой», классической и «низовой» традиции в художественном творчестве, и как теоретика, внесшего вклад в изучение и практическое освоение обоих компонентов позднесредневековой арабской литературы.

Как поэт ал-Хилли имел высокую репутацию на Арабском Востоке у современников и последующих поколений, тогда как западные его оценки в целом недоброжелательные [Heinrichs, 1995: 803]. В Европе с творчеством ал-Хилли — и арабской литературой Позднего Средневековья в целом — основательно

познакомились во многом благодаря энциклопедическому биобиблиографическому труду турецкого ученого Хаджи Халифы (1609 — 1657) [Haji Khalifa, 1835 — 1858]. На него во многом опирается К. Брокельман, скрупулезно перечисливший в своей «Истории арабской литературы» известные в его время сочинения ал-Хилли [Brockelmann, 1898 — 1902, 1937 — 1942].

Объемное собрание поэтических произведений (диван) Сафи ад-дина ал-Хилли содержит стихи во многих жанрах «высокой» арабской поэзии. Ограничимся здесь обзором лишь тех произведений, написанных в классических жанрах, которые вызвали особый интерес и получали высокую оценку у современников поэта и последующих поколений и, напротив, — откровенное непонимание и неприятие у европейских исследователей из-за использования в поэзии чрезмерного количества искусственно разработанных средств фигуративной речи.

К их числу следует прежде всего отнести поэму (касыду) *ал-Кафийа ал-багу'иййа* в 145 строк (бейтов), в которой содержится 151 фигура стиля *багу'* (т.е. в некоторых строках содержится 2 или даже три фигуры) (Хилли, 1880 — 1883: 496 — 511; Хилли, 1972: 685 — 702). В специальном труде ал-Хилли сам откомментировал эту касыду; в коротком теоретическом предисловии к нему он излагает историю «науки о *багу'*», перечисляет 7 сочинений о *багу'*, использованных для комментирования [Хилли, 1992: 51 — 56].

Не углубляясь в анализ этого сложного произведения, заметим лишь, что оно прежде нередко трактовалось востоковедами как одно из свидетельств упадка арабской классики в Позднее Средневековье ввиду самоцельного увлечения его автора презентацией фигур, якобы подавляющего художественность поэзии. Здесь следует заметить, что это произведение едва ли должно было бы восприниматься как инородное явление в средневековом европейском литературном сознании, а его функциональность (дидактическое, «школьное» назначение и т. д.) нуждается в прояснении без необоснованных априорных отрицательных суждений. Для сопоставления укажем безымянную дидактическую поэму IV — V вв. европейского автора, которая «представляет собой перечень риторических фигур с определениями и примерами; в заглавиях трехстиший даны их греческие названия, в тексте — латинские»; представлена в общей сложности 61 фигура [Гаспаров (пер.), 1986].

Вполне укладываются в прежнее европейское представление об ал-Хилле как об авторе произведений с «формалисти-

ческими фокусами» некоторые из его посланий. Так, в Диване ал-Хилли обращает на себя внимание рассказ, озаглавленный *Халл ал-манзум* [Хилли, 1880 – 1883: 515 – 517], в котором говорится о выполнении поэтом специфически сложного литературного задания. Как сказано в сообщении, ал-Хилли должен был, используя как материал буквы первых семи строк (*бейтов*) известнейшего произведения (*му‘аллаки*) доисламского поэта Имруулкайса (ум. ок. 550), первоначально написать послание (*рисала*), а затем и стихотворение в том же размере, с той же рифмой и того же объема в семь строк, что и у выдающегося доисламского автора. Сложность задания состояла в том, что автор, принявший данный вызов, обязан был сочинить послание и стихотворение:

1. Используя буквы арабского алфавита, извлеченные из семи бейтов *му‘аллаки* Имруулкайса — без добавлений других букв, но и без пропусков;
2. Суммарное число букв (при том, что число повторов каждой из букв определялось самим ал-Хилли) в послании и стихотворении должно было точно соответствовать количеству букв в отрывке из доисламского шедевра.

Спецификой задания и определяется название данного произведения: *халл ал-манзум* буквально означает *ропуск нанизанного*, т. е. разбор поэтических строк на буквы с последующим их использованием в послании и стихотворении. Усилия ал-Хилли, согласно средневековому свидетельству, увенчались успехом [Хилли, 1880 – 1883: 515].

Перейдем ко второму признаку позднесредневековой «высокой» поэзии, отмечавшемуся европейскими исследователями как «упадок». Использование изобразительных фигур в позднесредневековой арабской литературе в основном негативно оценивается в западном востоковедении как пренебрежение звуковой стороной стихов и стремление к зрительному впечатлению от них, хотя их аналоги, игравшие значительную роль, например, в европейской литературе того же и других периодов, получают у западных же исследователей куда более благосклонное освещение.

Не вдаваясь в эту обширную тему, отметим лишь одну характерную параллель с европейским барокко. Для представителей последнего видима реальность была системой знаков, символов, прочтение и расшифровка которых вели к постижению духовного, вечного, нормативно – ценностного, истинного,

идеального [Сазонова, 1981: 86]. Поэтому для барочной поэзии характерно «единство» смысловой и материальной сторон текста, осмысление же, «видение смысла» текста происходит «через неотрывный от него графический облик» [Михайлов, 1988: 650].

Объективный анализ говорит о том, что многие фигуративные приемы в литературах Ближнего и Среднего Востока, составлявших единый исламский художественный универсум, были рассчитаны на зрительное восприятие и свидетельствовали о возрастании значения графического уровня текста. Арабские, персидские и тюркские поэты начиная с IV – V/ X – XI вв. вовлекали фигуративные графические средства в сферу художественной активности и в определенных случаях превращали их в семантически значимые. Позднее многие стилистические приемы стали рассчитываться на зрительное восприятие.

В трудах о стиле *bagu'* средневековых арабских ученых эксплицитно не учитываются возможности использования графических средств (изобразительных фигур) в литературном творчестве. Между тем этот ресурс традиционалистского канона позднесредневековой арабской литературы был весьма значителен и как таковой заслуживает специального рассмотрения [Куделин, 2003]. Он был подробно рассмотрен в трактатах фарсиязычных теоретиков на материале арабской, а затем и персидской поэзии, унаследовавшей и развившей основные признаки стиля *bagu'*.

Отметим в данном контексте, что графические средства играют заметную роль в творчестве ал-Хилли. Ограничимся несколькими примерами использования ресурса изобразительных фигур в прозаических и прозометрических сочинениях этого автора. Так, перу ал-Хилли принадлежит послание, называемое *ар-Рисала ал-мухмала* [Хилли, 1880 – 1883: 511 – 513], особенность которого состоит в том, что его текст полностью написан буквами арабского алфавита без точек.

В этом послании ал-Хилли использует прием *хазф*, который состоит, согласно фарсиязычному теоретику Ватвату (ум. в 1177/8 или в 1182/3), «в отбрасывании в прозе или поэзии одной или нескольких букв алфавита». Ватват приводит пример использования *хазфа* в *макаме* («плутовская новелла») известного арабского автора ал-Харири (446 – 516/1054 – 1122): в цитируемом тексте изъяты «все буквы, имеющие точки» [Ватват, 1985: 149 – 150, 298]. Имеются основания предположить, что ал-Хилли написал данное послание в подражание предшественнику,

прославившемуся многочисленными экспериментами в использовании графических фигур в своих прозометрических произведениях.

Свидетельством повышенного интереса к подобным опусам в тот период служит и послание ал-Хилли *ар-Рисала ат-тав'амиййа*, составленное, как указано в средневековом комментарии к нему, в подражание ал-Харири [Хилли, 1880 — 1883: 513 — 515]. В данном случае ал-Хилли повторяет технические особенности касыды ал-Харири, текст которой состоит из пар слов, идентичных в начертании (*расм*), но различающихся своими диакритическими знаками и/или огласовками.

Перейдем к третьей претензии европейских ориенталистов к произведениям «высокой» арабской литературы в Позднее Средневековье: использование материала стихов других авторов якобы в ущерб оригинальному содержанию.

В произведении *Халл ал-манзум*, рассмотренном выше, современные исследователи отмечают прежде всего тяготение к технически сложно выполнимому заданию. Между тем оно характеризуется и еще одним важным аспектом, не привлекавшим к себе особого внимания: для своего опыта *Халл ал-манзум* ал-Хилли обращается к творчеству выдающегося доисламского автора Имруулкайса (ум. ок. 550), от которого его отделяют восемь веков.

Регулярное использование материалов древней поэзии в ряде жанровых форм зрелой и позднесредневековой арабской классики нередко вызывает вплоть до настоящего времени у многих исследователей отрицательные суждения, которые видят в нем очевидный признак «упадка». За несколько последних десятилетий отношение к использованию материалов древней классики в позднесредневековой арабской поэзии постепенно приобрело более взвешенный характер. В. Хайнрихс, например, поднимает в данном контексте вопрос об интертекстуальном взаимодействии произведений авторов, принадлежащих к разным — зачастую отдаленным — эпохам. Ученый приходит к заключению о различной степени подобного взаимодействия в разных жанрах. Оно колеблется от менее интенсивного в своеобразных формах подражаний, именуемых в средневековых арабских филологических трудах *му'арага*<sup>1</sup>, до более «радикальных случаев» интертекстуальных отноше-

<sup>1</sup> Произведения *му'арага* типологически близки нестилизационным подражаниям в древнерусской литературе, рассматриваемым Д. С. Лихачевым [Лихачев, 1979: 184 — 208; Куделин, 2018: 101 — 112].

ний в таких жанровых формах арабской поэзии, как *таштир* и *тахмис*. В двух последних инкорпорирование поэтами идей и фрагментов текстов сторонних авторов в свои произведения происходит в несравненно более широких масштабах и может характеризоваться как конститутивный признак этих форм [Heinrichs, 1995: 803].

*Таштир* и *тахмис* представляют собой особый вид поэтической амплификации<sup>2</sup>. В нескольких *тахмисах* ал-Хилли [Хилли, 1880 – 1883: 15 – 16; 22 – 26; 41 – 42; Хилли, 1972: 26 – 27; 36 – 41; 35 – 36] в качестве амплификации используются стихи из составленной Абу Таммамом (р. 188/204 или 190/806, ум. 231/845 или 232/846) известной антологии *Диван ал-Хамаса* [Хамаса, 2000: 77 – 78; 85 – 93; 14 – 21]. Особый отклик среди современников поэта и последующих поколений вызвал *тахмис* [Хилли, 1880 – 1883: 249 – 252; Хилли, 1972: 359 – 363], в который он мастерски вплел строки из знаменитой касыды «*Нуниййа*» андалусского поэта Ибн Зайдуна (394 – 463/1003 – 1071). Произведение ал-Хилли написано на смерть правителя Хамы ал-Малика ал-Му'аййада (672 – 732/1273 – 1331), прославившегося — под именем Абу-л-Фида' — в качестве историка и географа; оно должно было отвечать высокому статусу именитого покойного в правящей иерархии и соответствовать критериям классической арабской поэзии.

Повышенный интерес к интертекстуальному взаимодействию с предшественниками вызывает и касыда ал-Хилли [Хилли, 1880 – 1883: 34 – 35; Хилли, 1972: 54 – 55], которая отличается тщательной специальной расстановкой стихов первоисточников. Первые полустишия произведения ал-Хилли являются точными цитатами полустиший из строк касыды поэта ат-Тутра'и (453 – 515/1061 – 1121 или 516/1122 или 518/1124), а вторые — точно воспроизводят полустишия строк касыды выдающегося арабского поэта ал-Мутанабби (303 – 354/915 – 965). Касыда имеет сходство с *таштирами*, отличаясь о них тем,

<sup>2</sup> В *таштире* «каждый стих какого-либо произведения разбивается на два полустишия; к первому из них стихотворец пристраивает новое в рифму с бывшим вторым полустишием; перед последним тоже сочиняется новое полустишие, и таким образом вся пьеса увеличивается в два раза»; *тахмис* представляет собой вид строфической поэзии: к каждому стиху произведения какого-либо автора «присоединяются три вновь сочиненных полустишия с рифмой бывшего первого; в результате старая пьеса разбивается на строфы, по пяти полустиший каждая» [Крачковский, 1924: 259].



что она практически полностью (за небольшим исключением) скомпонована на основе материала полустийских других поэтов.

Ал-Хилли прекрасно владел языком и полновластно распоряжался материалом авторов, от которых его отделял временной промежуток от двухсот до восьмисот лет. Тяготение авторов и образованной читающей публики того времени к наследию доисламских и раннеисламских авторов, к шедеврам эпохи наивысшего подъема арабской литературы нередко вызывало у исследователей XIX — первой половины XX в. отрицательные суждения, поскольку они видели в нем очевидный признак «упадка». Однако интерес к литературному наследию трудно было бы объяснить одним лишь «упадком» поэзии VII — XIII/XIII — XVIII вв. и недостатком в ней творческого начала, креативности, то есть, попросту говоря, неспособностью создавать что-то новое на уровне лучших образцов прошлого.

*Таштиры* ал-Хилли является типологически близким аналогом европейского центона — «стихотворения, составленного из стихов или частей стихов уже существующих произведений одного или разных авторов». Произведения ал-Хилли, как и античный центон, зиждутся на поэтике реминисценций [Гаспаров, Рузина, 1978: 209 — 210]. Упомянутые произведения ал-Хилли, как и много ранее позднеантичные центоны, создавались в атмосфере культа классики и подражаний классике. Повышенный интерес к интертекстуальному взаимодействию с предшественниками в произведениях ал-Хилли требует специального рассмотрения. Предварительно же можно заключить, что позднесредневековая касыда в его творчестве вводится в контекст старых произведений, осложненный многочисленными ассоциативными ходами и оригинальными переосмыслениями традиционных мотивов разных жанров классической арабской поэзии на протяжении всей ее истории. Едва ли необходимо говорить о том, что реальный контекст заимствуемых произведений приобретает в сочинениях ал-Хилли, практически целиком составленном из материалов далеких предшественников, новые для их текстов коннотации.

Поэтика реминисцентных ресурсов поэзии в творчестве ал-Хилли и других поэтов VII — XIII/XIII — XVIII вв., а равным образом и специфика использования средств фигуративной речи, включая графические средства, нуждается, думается нам, в углубленном изучении.

Сказанное о «формальных» изысках ал-Хилли не противоречит ранее известным сведениям об этом позднесредневе-

ковом авторе, а дополняет их. Однако в творческом наследии ал-Хилли — поэта, прозаика и теоретика — имеются сочинения, которые могли бы — будь они известны и детально изучены ранее — коренным образом изменить прежние утверждения востоковедов о нем как о якобы исключительно ярком поборнике «упадочной» классической традиции.

Обратимся в этой связи к первому печатному изданию Дивана ал-Хилли (Дамаск, 1880 — 1883). В нем содержится значительное число произведений, не соответствующих устоявшимся в арабистике представлениям о «высокой» классической литературе и, в силу этого обстоятельства, не включавшихся составителями в большинство позднейших публикаций Дивана. Упомянем некоторые из таких произведений.

Прежде всего здесь следует обратить внимание на непристойные стихи ал-Хилли с использованием обценной лексики в дамасском издании Дивана поэта [Хилли, 1880 — 1883: 561 — 572], которые, конечно же, не имеют ничего общего с «высокой» классической арабской литературой. Издательство «Дар садир», например, сочло необходимым изъять эти стихи из опубликованного Дивана ал-Хилли, мотивировав свое решение их несоответствием современным морально-этическим представлениям арабов [Хилли, 1972: 7].

Пример отхода от строгих классических регламентаций представляет собой и большая «Сасанийская касыда» (75 бейтов), написанная на арго бродяг, называвших себя *Бану Сасан* [Хилли, 1880 — 1883: 444 — 448]. Понимание касыды было трудным и для современников поэта, воспитанных на образцах «высокой» литературы. Об этом свидетельствует, в частности, и позднесредневековый интерлинейный глоссарий к касыде в ряде рукописей с толкованиями использованных в ней лексем «языка бездомных» (*lugat al-ghuraba'*). Ал-Хилли не был первым, кто сочинил касыду о *Бану Сасан* с использованием сленга бродяг и мошенников. Его предшественниками были 'Укайл ал-'Укбари и Абу Дулаф ал-Хазраджи, написавшие свои произведения во вт. пол. IV/X в. и получившие одобрение именитых и обладавших властными полномочиями современников [Bosworth, 1976: 141]. И хотя определенно не известно, был ли знаком с их произведениями ал-Хилли, в данном случае для нас важно то, что подобный «простонародный» мини-жанр пользовался успехом среди образованной публики на протяжении длительного времени.

К сказанному следует добавить и неожиданное в свете прежних подходов к позднесредневековой арабской литературе

соединение в творчестве одного автора профессионального интереса к «высокой» и «простонародной» литературе. Помимо упоминавшегося выше сочинения о стиле *bagu'* с теоретическим предисловием, Ал-Хилли составил дошедший до наших дней важный труд о неклассической поэзии — *ал-'Атил ал-хали ва 'л-мураххас ал-гали* [Hoenerbach, 1956; Хилли, 1981]. В первой поэтике «простонародной» литературы говорится о четырех жанрах арабской поэзии (*заджале*, *мавалийа*, *как ва-кан* и *кума*), в которых использовался разговорный язык. Труд важен не только как нормативное описание генетических, просодических и лингвистических особенностей данных типов народной поэзии, но и как антология того, что иначе было бы потеряно. Вдобавок, ал-Хилли, прежде представлявшийся в европейских научных кругах лишь как автор формалистических опытов на основе материалов классической традиции, эксплицитно заявляет, что включил в данный труд значительное число своих собственных «простонародных» произведений.

Краткий обзор творчества ал-Хилли позволяет, на наш взгляд, поставить вопрос о необходимости внесения определенных корректив в устоявшиеся представления о литературе Позднего Средневековья и ее соотношении с литературой Зрелого Средневековья и Нового времени в истории арабской литературы.

«Высокая» позднесредневековая литература нуждается в углубленном анализе в широком контексте типологических соотношений литератур Востока и Запада; адекватная оценка постклассического арабского наследия, рассмотрение его воздействия на позднейший художественный процесс возможно лишь при подходе к нему как к продукту особого типа художественного сознания определенной литературной эпохи в истории мировой литературы.

Второе уточнение касается необходимости определения роли «простонародной» традиции в истории арабской литературы Нового времени. «Низовая» традиция в Позднее Средневековье, как об этом писал в свое время А. Е. Крымский, не только не угасала, но развивалась и приобретала новые стимулы для развития. Публикация в последние десятилетия значительных произведений «народной» литературы этого периода подтверждает данное представление.

Третье уточнение затрагивает проблему взаимоотношений «высокого» и «низового» компонентов в позднесредневековой арабской литературе. В настоящее время имеются достаточные основания для пересмотра во многом устаревшего пред-

ставления об антиномии «высокого» и «простонародного» течений в постклассической, позднесредневековой арабской литературе, отсутствии якобы не только взаимодействия, но даже каких-либо контактов между ними. Взаимодействие двух ветвей — «высокой», классической и «низовой», «простонародной» — является неоспоримым фактом; оно было продуктивным в эпоху Позднего Средневековья, оно же создавало питательную среду для формирования в будущем основ арабской литературы Нового времени.

Высказанные соображения дают определенное основание для рассмотрения позднесредневековой эпохи в истории арабской литературы не как времени «упадка», а как переходного, достаточно продолжительного, периода, когда создавались предпосылки формирования системы новой арабской литературы. В Позднем Средневековье в художественном сознании, в жанровой системе арабской литературы происходили не всегда заметные на первый взгляд, но кардинальные по своей значимости в будущем изменения, которые, собственно, и подготавливали почву для становления новой литературной системы. Хочется надеяться, что данная, перспективная, по нашему мнению, точка зрения со временем приобретет основательное подтверждение в новых исследованиях; дополнительные усилия в этой области позволят внести новые элементы в представление о литературном процессе на Арабском Востоке в позднесредневековую эпоху.

## Литература

1. Ватват, Рашид ад-Дин. *Сады волшебства в тонкостях поэзии (Хага'ик ас-сихр фи гака'ик аш-ши'р)*. Пер. с перс., исслед. и коммент. Н. Ю. Чалисовой. М.: ГРВЛ, 1985.
2. Гаспаров М. Л. (пер.). Стихи о фигурах красноречия. *Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье*. М.: Наука, 1986. С. 249 — 256.
3. Гаспаров М. Л., Рузина Е. Г. Вергилий и вергилианские центоны (Поэтика формул и поэтика реминисценций). *Памятники книжного эпоса. Стиль и типологические особенности*. М.: Наука, ГРВЛ, 1978. С. 190 — 211.
4. Крачковский И. Ю. Арабская поэзия (1924). *Избранные сочинения в 6 т.* Т. 2. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 246 — 265.
5. Крачковский И. Ю. Ибн ал-Му'таз. «Китаб ал-бади'» (1933). *Избранные сочинения в 6 т.* Т. 6. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 9 — 330.
6. Крачковский И. Ю. Исторический роман в современной арабской литературе (1911). *Избранные сочинения в 6 т.* Т. 3. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 19 — 46.

7. Крымский А. Е. *История новой арабской литературы. XIX — начало XX в.* М.: ГРВА, 1971.
8. Куделин А. Б. К характеристике канона арабской поэзии XIII — XVIII вв. *Studia Litterarum*. 2022. Т. 7. № 3. С. 130 — 155.
9. Куделин А. Б. Нестилизационные подражания как явление мировой литературы Средних веков. *Вестник славянских культур*. 2018. Т. 48. С. 101 — 112.
10. Куделин А. Б. Средневековая арабская графическая культура: от изобразительных фигур к рисуночному письму. *Арабская литература: поэтика, стилистика, типология, взаимосвязи*. М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 240 — 254.
11. Куделин А. Б. *Средневековая арабская поэтика (вторая половина VIII—XI век)*. М.: Наука, ГРВА, 1983.
12. Лихачев Д. С. *Поэтика древнерусской литературы*. 3-е изд., дополн. М.: Наука, 1979.
13. Михайлов А. В. “Западно-восточный диван” Гёте: Смысл и форма. *Иоганн Вольфганг Гёте. Западно-восточный диван*. Изд. подгот. И. С. Брагинский, А. В. Михайлов. М.: Наука, 1988. С. 600 — 680.
14. Сазонова Л. И. *Поэзия русского барокко (вторая половина XVII — начало XVIII в.)*. М.: Наука, 1991.
15. Ал-Хилли, Сафи ад-дин. *Диван*. Бейрут: Дар садир, 1972.
16. Ал-Хилли, Сафи ад-дин. *Диван*. Дамаск: Хабиб Эфенди Халид, 1297 — 1300/1880 — 1883.
17. Ал-Хилли, Сафи ад-дин. *Китаб ал-‘āṭил ал-ḫālī wa ’л-мураḫḫaṣ ал-ḡālī*. Изд. подготовил Х. Нассар. Каир: 1981.
18. Bosworth C. E. *The Mediaeval Islamic Underworld: The Banu Sasan in Arabic Society and Literature*. Leiden: Brill, 1976. Part 1. XIV + 1–179, 11 p. Part 2. VII + 181 (English), p. 1–100 (Arabic) + 4 p. facsimiles.
19. Brockelmann C. *Geschichte der arabischen Literatur. Bd. 1–2*. Weimar, Berlin: Emil Felber, 1898–1902; Suppl. Bd. 1–3. Leiden: E. J. Brill, 1937–1942.
20. Haji Khalifa. *Lexicon Bibliographicum et Encyclopaedicum*. Ed. G. Flügel. 1–7 vols. Leipzig–London: Richard Bentley, 1835–1858.
21. Heinrichs W. P. Ṣaḫī al-Dīn al Ḥillī. *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (E<sup>2</sup>). Leiden, 1954–2004. Vol. VIII (1995). P. 801–805.
22. Hoenerbach W. *Die vulgärarabische Poetik al-Kitāb al-‘Āṭil al-ḫālī wa-l-muraḫḫaṣ al-ḡālī des Ṣaḫīyaddīn Ḥillī*. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, Bd. X). VIII, 92, 214 p., 2 plates. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1956.

## References

1. Bosworth C. E. *The Mediaeval Islamic Underworld: The Banu Sasan in Arabic Society and Literature*. Leiden: Brill, 1976. Part 1. XIV + 1 – 179, 11 p. Part 2. VII + 181 (English), p. 1 – 100 (Arabic) + 4 p. facsimiles.
2. Brockelmann C. *Geschichte der arabischen Literatur. Bd. 1–2*. Weimar, Berlin: Emil Felber, 1898 – 1902; Suppl. Bd. 1 – 3. Leiden: E. J. Brill, 1937 – 1942.

3. Gasparov M. L. (transl.) Poems about figures of eloquence. *Literary Theory Issues in Byzantium and the Latin Middle Ages*. Moscow: Nauka Publ., 1986. P. 249 – 256. (In Russian)
4. Gasparov M. L., Ruzina E. G. Virgil and Virgilian Centons (Poetics of Formulas and of Reminiscences). *Monuments of the Book Epic. Style and Typological Features*. Moscow: Nauka Publ., Glavnaya Redaktsiya Vostochnoy Literatury, 1978. P. 190 – 211. (In Russian).
5. Haji Khalifa. *Lexicon Bibliographicum et Encyclopaedicum*. Ed. G. Flügel. 1 – 7 vols. Leipzig – London: Richard Bentley, 1835 – 1858.
6. Heinrichs W. P. Şafī al-Dīn al-Ḥillī. *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (E1<sup>2</sup>). Leiden, 1954 – 2004. Vol. VIII (1995). P. 801 – 805.
7. Hoenerbach W. *Die vulgärarabische Poetik al-Kitāb al-‘Āṭil al-ḥālī wa-l-murāḥḥaş al-ġālī des Şafīyaddīn Ḥillī*. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, Bd. X). VIII, 92, 214 p., 2 plates. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1956.
8. Krachkovsky I. Yu. Arabic Poetry (1924). *Selected works in 6 vols*. Vol. 2. Moscow; Leningrad: Academy of Sciences of the USSR Publ., 1956. P. 246 – 265. (In Russian).
9. Krachkovsky I. Yu. Historical Novel in Modern Arabic Literature (1911). *Selected works in 6 vols*. Vol. 3. Moscow; Leningrad: Academy of Sciences of the USSR Publ., 1956. P. 19 – 46. (In Russian).
10. Krachkovsky I. Yu. Ibn al-Mu‘tazz. Kitāb al-badī‘ (1933). *Selected works in 6 vols*. Vol. 6. Moscow; Leningrad: Academy of Sciences of the USSR Publ., 1960. P. 9 – 330. (In Russian).
11. Krymsky A. Ye. *A History of Modern Arabic Literature, 19<sup>th</sup> — early 20<sup>th</sup> centuries*. Moscow: Glavnaya Redaktsiya Vostochnoy Literatury, 1971. (In Russian).
12. Kudelin A. B. Medieval Arabic Graphic Culture: From Pictorial Figures to Drawing Script. *The Arabic Literature: A Poetics, Stylistics, Typology, Connections*. Moscow: lazyki slavianskoi kul’tury, 2003. P. 240 – 254. (In Russian).
13. Kudelin A. B. *Medieval Arabic Poetics: From the Second Half of the 8<sup>th</sup> to the 11<sup>th</sup> century*. Moscow: Nauka Publ., Glavnaya Redaktsiya Vostochnoy Literatury, 1983. (In Russian).
14. Kudelin A. B. Non-Stylistic Imitations as a Feature of the Medieval World Literature. *Vestnik Slavianskikh Kul’tur*. 2018. Vol. 48. P. 101 – 112. (In Russian).
15. Kudelin A. B. On Peculiarities of the Arabic Poetic Canon of the 13<sup>th</sup> to 18<sup>th</sup> centuries. *Studia Litterarum*. 2022. Vol. 7, No. 3. P. 130 – 155. (In Russian).
16. Likhachev D. S. *The Poetics of Old Russian Literature*. 3rd ed., extend. Moscow: Nauka Publ., 1979. (In Russian).
17. Mikhailov A. V. West-Eastern Diwan by Goethe: Its Meaning and Form. *Johann Wolfgang von Goethe. West-Östlicher Divan*. Comp. by Braginsky I. S. and Mikhailov A. V. Moscow: Nauka Publ., 1988. P. 600 – 680. (In Russian).
18. Rashīd ad-Dīn Waṭwaṭ. *Gardens of Magic in the Nuances of Poetry (Ḥadā’iq al-sihr fi daqā’iq al-shi’r)*. Transl. from Persian, research and comm. by Chalisova N. Yu. Moscow: Glavnaya Redaktsiya Vostochnoy Literatury, 1985. (In Russian).
19. Şafī al-Dīn al-Ḥillī. *Al-‘Āṭil al-ḥālī wa ’l-murāḥḥaş al-ghālī*. Comp. and ed. by Ḥ. Naşşār. Cairo, 1981. (In Arabic).

20. Ṣafī al-Dīn al-Ḥillī. *Dīwān*. Beirut: Dār ṣādir, 1972. (In Arabic).
21. Ṣafī al-Dīn al-Ḥillī. *Dīwān*. Damas: Ḥabīb Khālid, 1297 – 1300/1880 – 1883. (In Arabic).
22. Sazonova L. I. *Poetry of the Russian Baroque (Second Half of the 17<sup>th</sup> — early 18<sup>th</sup> centuries)*. Moscow: Nauka Publ., 1991. (In Russian).

### Информация об авторе

**Александр Борисович Куделин** — академик РАН, доктор филологических наук, профессор, Институт стран Азии и Африки МГУ; научный руководитель ИМЛИ РАН.  
Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН,  
ул. Поварская, д. 25 а, 121069, Москва, Россия.  
Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова,  
ул. Моховая, д. 11, 125009, Москва, Россия.  
E-mail: abkudelin@rambler.ru

### Author's Information

**Alexander B. Kudelin** — Academician, Dr Habil in Philology, Professor, Institute of Asian and African Countries, Lomonosov Moscow State University; Scholarly Director of the Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.  
E-mail: abkudelin@rambler.ru





**В. В. Наумкин**

*(Институт Востоковедения  
РАН / Центр южноаравийских  
исследований, ИКВИА ФГН НИУ  
ВШЭ, Москва, Россия)*

**Е. М. Колоскова, Е. Ю. Визирова**

*(Центр южноаравийских  
исследований, ИКВИА ФГН НИУ  
ВШЭ, Москва, Россия)*

## **«Ах, Сокотра...» Апология прошлого в устном народном творчестве сокотрийцев<sup>1</sup>**

**Аннотация.** В статье рассматриваются пассеистические тенденции в мироощущении современных жителей о. Сокотра и их отражение в устном народном творчестве сокотрийцев. Авторы показывают, что ностальгия о «золотом веке» является одним из лейтмотивов народного идеологического дискурса на острове — несмотря на тяжелейшие условия жизни на Сокотре вплоть до самого недавнего времени. В приложении содержится обширная фотографическая документация, иллюстрирующая некоторые элементы традиционного хозяйственного уклада сокотрийцев (Библиогр. 9 назв.)

**Ключевые слова:** Сокотра, Йемен, фольклор, пассеизм, ностальгия.

УДК 392

<sup>1</sup> Статья написана в рамках проекта РНФ 22 – 18 – 00163 «Сокотрийский словарь».



*Vitaly V. Naumkin*

*(Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; Center for South Arabian Studies, Institute for Oriental and Classical Studies, HSE University, Moscow, Russia)*

*Ekaterina M. Koloskova, Ekaterina Yu. Vizirova*

*(Center for South Arabian Studies, Institute for Oriental and Classical Studies, HSE University, Moscow, Russia)*

**“Ah, Soqotra...”**

### **Apology for the Past in Modern Soqotri Folklore**

**Summary.** The article deals with nostalgic (“passéistic”) trends in the popular ideological discourse of today’s inhabitants of the island of Soqotra as reflected in modern folklore of the Soqotrans. In spite of the extremely hard living conditions on pre-modern Soqotra, the perception of this period as a “golden age” is stubbornly persistent in the mentality of the islanders. Rich photographic documentation, illustrating the traditional economy of the island, closes the article. (Refs 9.)

**Keywords:** Soqotra, Yemen, folklore, passéism, nostalgia.

И кажется нам неизменно,  
что в прошлом время любое  
лучше всегда<sup>2</sup>.

*Хорхе Манрике*

**Н**остальгия — один из центральных элементов в массовом сознании современных жителей острова Сокотра. Несколько бесед с любым образованным (или просто склонным к рефлексии) сокотрийцем более чем достаточно, чтобы убедиться в этом<sup>3</sup>. Такое умонастроение хорошо описывается заимствованным из французской культурологической

<sup>2</sup> «Строфы, которые сложил дон Хорхе Манрике на смерть магистра ордена Сант-Яго дон Родриго Манрике, своего отца» (пер. О. Савича).

<sup>3</sup> В этом отношении (как и во многих других) сокотрийцы тяготеют к очень высокому уровню стереотипности суждений: не только мысли и настроения, но и само словоупотребление, описанное в этой связи в недавнем исследовании Н. Пойц [Peutz, 2018: 44–45], практически не отличаются от того, что мы многократно слышали из уст наших информантов и друзей на острове.

и политологической мысли термином «пассеизм»: представление, согласно которому ценности, обычаи и образ жизни, распространенные в более или менее отдаленном прошлом, предпочтительны тем, которым общество привержено в настоящее время<sup>4</sup>.

Нет нужды подчеркивать, что пассеистические тенденции в мироощущении широких слоев населения характерны отнюдь не только для Сокотры и вообще не ограничены так называемыми «традиционными» обществами: как показывает обращение к французской Википедии (в которой понятие пассаеизма особенно тщательно разработано), 46 процентов французов, опрошенных в 2013 – 2014 гг., согласны с утверждением «в прошлом было лучше»<sup>5</sup>.

Столь же очевидно, однако, что именно те общества, которые столкнулись с современным (по преимуществу, западным) мироустройством относительно недавно, наиболее остро и болезненно переживают ностальгию о «потерянном рае». Весьма существенно и то, что «современные» общества чаще всего отстают от своего «золотого века» на много десятилетий (если не столетий), в то время как для «традиционных» сообществ типа сокотрийского «потерянный рай» может быть вполне осязаемой реальностью, деградация и исчезновение которой происходит на глазах современников (и даже молодежи).

Представление о необходимых «современному» человеку материальных благах — отдельный новый дом у каждой семьи, хорошая машина, новый смартфон — вступает в неустрашимое противоречие с доступными сокотрийцам возможностями<sup>6</sup>: традиционные скотоводческие практики не приносят сколько-нибудь существенного денежного дохода и вообще «вышли

---

<sup>4</sup> Классическими спутниками ностальгии являются концепты «золотого века» и «потерянного рая». Согласно С. А. Токареву [1991: 471], таковыми являются «поверья о предках, живших лучше, чем теперешние люди, и наделенных особыми чудесными способностями». Как подчеркивает Токарев, «в такого рода поверьях... сказывается обычный мотив “от противного”: прежде все было не так, как сейчас, притом, как правило, — лучше».

<sup>5</sup> <https://fr.wikipedia.org/wiki/Pass%C3%A9isme> (дата обращения: 27.06.2024).

<sup>6</sup> “Now, I want a car — how do I get it? I need a job... And to get a telephone I will need to get another job” [Peutz, 2018: 44]. Многочисленные свидетельства о социальных и культурных шоках, обусловленных переходом к современному образу жизни на Сокотре, можно найти повсеместно в книге С. Эли [Elie 2020: 4 – 8, 14, 21 – 22, 155 – 157, 192, 247 – 278].

из моды», в то время как количество ставок госслужащих весьма ограничено (как, впрочем, и размеры их официальной заработной платы)<sup>7</sup>, туристическая отрасль очень нестабильна и отличается сезонной волатильностью, рыбная ловля (единственная производительная отрасль на острове, остающаяся относительно доходной)<sup>8</sup> требует больших трудозатрат и специфических умений, далеко не всем доступных<sup>9</sup>.

По меткому выражению Н. Пойц, «development generates dissatisfaction» [Peutz, 2018: 48]. Невозможность удовлетворить «естественные запросы развитого человека» влечет за собой разочарование в современном обществе как таковом и в результате оказывается мощным стимулом для идеализации прошлого, в котором таких запросов просто-напросто не существовало<sup>10</sup>.

На первый взгляд сама возможность идеализации прошлого в случае с Сокотрой сталкивается с разительными противоречиями.

Прежде всего современные сокотрийцы не хуже западных исследователей осознают тот факт, что прошлое острова отнюдь не было «золотым» или «райским» [Elie, 2020: 246]<sup>11</sup>. В засушливые годы население острова вымирало тысячами [Peutz, 2018: 72 – 73]. Ярким свидетельством об этих тяготах является сложившаяся на острове практика номинации лет по тем или иным событиям, связанным с голодом: «год, когда стервятники клевали тела умерших», «год, когда ели солону от проса», «год, когда ели сердцевину пальмового ствола» и ряд других [Наум-

<sup>7</sup> Как справедливо отмечает С. Эли, “earning a regular salary instead of pursuing a seasonly contingent subsistent occupation became an island-wide desire, indeed an obsession” [Elie, 2020: 249].

<sup>8</sup> Elie, 2020: 163 – 166.

<sup>9</sup> Не говоря уже о том, что работа рыбака традиционно считается непрестижной и недостойной настоящего сокотрийского бедуина.

<sup>10</sup> “This cash-based economy inaugurated the continuing replacement of the barter-based subsistence pastoral livelihood of the rural economy. This initiated the weaning of Soqotrans away from primary dependency on their herds and the subsequent abandonment of their rigorous animal husbandry system... The cumulative effects of the above led to the generational discontinuation in the social reproduction of dedicated pastoralists and their nature conserving livelihood practices” [Elie, 2020: 248].

<sup>11</sup> “Conservationists’ frequent references to the viability of livelihood-based conservation practices ... are in effect romantic evocation of this period of privations to which Soqotrans do not wish to return... Soqotra was never an exemplar of that mythical “original affluent society”... and Soqotrans never were leisure-basket members of it”.

кин, 2012: 249 — 250, Peutz, 2018: 73, Morris, 2021: 76]. Известно, что в такие годы на острове резко возросло количество людей с ампутированными кистями рук — тех, кого султан наказывал за вынужденное воровство скота [Peutz, 2018: 71 — 72]. Широчайшее распространение таких болезней, как туберкулез, малярия, трахома, также оставило неизгладимый след в коллективной памяти сокотрийцев.

Не менее важное противоречие, также хорошо осознаваемое сокотрийцами, лежит в религиозной сфере [Peutz, 2018: 44 — 45]: как объяснить тот факт, что в «диком», квазизычевом сокотрийском обществе (которое сами островитяне называют *waqt al-jahl*) божественное благословение действовало гораздо более эффективно, чем в современном, пронизанном нормами строгого аравийского ислама?

Каким образом эти противоречия, очевидные в рамках логической рефлексии западного типа, уживаются в пассивном мироощущении сокотрийцев? Предоставим судить об этом компетентным исследователям: антропологам, социальным психологам, политологам. Задача данной статьи гораздо скромнее — привлечь внимание заинтересованного русского читателя к явлениям, значение которых, по всей видимости, выходит далеко за пределы чисто сокотрийской (или йеменской) проблематики.

\*\*\*

На протяжении многих лет наша исследовательская группа уделяла преимущественное внимание раннему («классическому») фольклору сокотрийцев: старым волшебным сказкам и особенно архаичной поэзии. Современное народное творчество Сокотры (прежде всего поэтическое) не играло существенной роли в нашей исследовательской программе, что объяснялось, среди прочего, лингвистическими интересами группы: с языковой точки зрения ранний фольклор Сокотры намного интереснее современного, в котором все более заметным становится арабское влияние.

С течением времени становится очевидным, что полностью игнорировать этот пласт устного народного творчества островитян сегодня невозможно в первую очередь ввиду его тематической актуальности для самих носителей языка и традиции. В свете этих обстоятельств мы решили включить несколько наиболее ярких композиций этого круга в третий том издава-

емого нами «Корпуса сокотрийского фольклора» [CSOL III], в настоящее время находящегося на финальной стадии подготовки к печати. В этой статье, посвященной юбилею академика М. Б. Пиотровского, мы публикуем комментированный русский перевод трех таких произведений: двух стихотворений и одного прозаического текста с поэтическим заключением. Объединяет эти три произведения сквозной мотив ностальгии, о котором мы сказали несколько слов во вводной части к статье<sup>12</sup>. Хочется надеяться, что эти тексты заинтересуют нашего юбиляра, для которого столкновение традиционного и современного на Юге Аравии (и не только) никогда не было пустым звуком.

### Как загоняли в загон и как бросали камешки<sup>13</sup>

Люди сейчас совсем разучились ухаживать за стадом.

Раньше как было: день начинался на рассвете, сразу после утренней молитвы. Сперва нужно было собрать коз. Глава семьи отдавал каждому распоряжения, кому и откуда созывать их. Некоторых мужчин отправляли к коровам, а к овцам — женщин. Если у женщины был грудной ребенок, она укладывала его в узелок<sup>14</sup>, закидывала за спину и шла работать с ним вместе.

Дома у всех стояли незапертыми, лишь иногда на вход ставили защитный экран из сухих пальмовых веток<sup>15</sup>. А бывало так, что и вовсе никакой загородки не было. Тогда хозяйева, уходя из дома, закрывали дверной проем ветками дерева *so'xor*<sup>16</sup>.

Каждый мужчина в семье отправлялся собирать коз, как ему велел глава семьи. И так в то время жила каждая семья в каждом племени на Сокотре, без исключения. Все просыпались рано утром и шли работать — никто не спал до обеда.

<sup>12</sup> Нельзя не отметить, что этой же теме посвящена пространная композиция одного из наиболее известных современных поэтов Сокотры, шейха Али Абдаллы Ригдихи, опубликованная с переводом и комментарием в [Morris, 2005]. Это же справедливо в отношении двух поэм, изданных М. Моррис в ее недавнем монументальном собрании под рубрикой “Poems from the Twenty-First Century” [Morris, 2021: 2407 – 2415]. Совершенно очевидно, что пассаизм — одно из магистральных тематических направлений современной поэзии Сокотры (по крайней мере, у авторов старшего и среднего поколения).

<sup>13</sup> Рассказчик — Иса Гум‘ан аль-Да‘рхи.

<sup>14</sup> *Zeng* [CSOL II: 362] (ил. 1).

<sup>15</sup> *Zéfné* [CSOL II: 631] (ил. 2).

<sup>16</sup> *Lycium sokotranum* [Miller – Morris, 2004: 687] (ил. 3). Таковую импровизированную ширму сокотрийцы называют *širhen* [CSOL I: 669] (ил. 4).



Ил. 1. Узелок, в котором женщины переносят или укачивают младенцев



Ил. 2. Защитный экран из сухих пальмовых веток



Ил. 3. Дерево со'хор





Ил. 4. Импровизированный защитный экран из веток дерева со'хор

Когда козы собирались в одном месте, люди проверяли, не пропала ли какая-нибудь коза. И если кто-нибудь недосчитывался одной из своих коз, он спрашивал у других пастухов, не встречалась ли им такая-то коза. Если коза не находилась сразу, ее начинали искать, а остальных животных оставляли ждать у загона<sup>17</sup>. Тем временем женщины приносили из дома большие бурдюки<sup>18</sup>, в которые заранее добавляли закваску.

Если в хозяйстве были овцы, одной из женщин в семье поручали их дойку. Прежде чем начать дойку, женщина вынимала изо рта у ягнят специальные палочки<sup>19</sup>, мешающие им сосать,

<sup>17</sup> Такое место называют *mól'him* [CSOL I: 600] (ил. 5).

<sup>18</sup> *Mešhal'ib* [CSOL I: 556, Morris, 2021: 181] (ил. 6). Этим термином обозначают бурдюк, специально предназначенный для переноски молока с места дойки к тому месту, где будет происходить взбивание масла. В этом качестве обычно используют ветхие бурдюки, уже непригодные для других нужд.

<sup>19</sup> *Škef* [CSOL I: 666] (ил. 7). Палочки служат для того, чтобы ягнята и козлята не сосали без контроля со стороны пастуха и тем самым не потребляли слишком много молока.



Ил. 5. Огороженное место возле загона для коз



Ил. 6. Бурдюк, предназначенный для переноски молока с места дойки к тому месту, где будет происходить взбивание масла





Ил. 7. Козленок с палочкой во рту, препятствующей ему сосать

и подкладывала малышей к матерям, чтобы те насосались молока. После этого она доила овец, а затем выпускала их на выгул. Далее женщина выметала из загона помет<sup>20</sup>, а молоко относила в дом, одним глазком продолжая присматривать за овцами.

К тому моменту, когда женщины приносили из дома бурдюки с закваской, мужчины возвращались к загону с найденными козами — в то время как остальные животные лежали на солнышке у загона и жевали жвачку.

Собрав всех коз в загоне, мужчина зажигал для них огонь<sup>21</sup>. После этого коз доили, чтобы напоить их молоком пастухов (в качестве завтрака), а также угостить посетителей. Доили коз в глиняный горшок<sup>22</sup>. Когда горшок наполнялся наполовину, молоко ставили на огонь и доводили до кипения. Затем горшок

<sup>20</sup> *Báda!* [CSOL II: 429] (ил. 8).

<sup>21</sup> По мнению сокотрийцев, козы «любят» огонь и чувствуют себя более комфортно у очага.

<sup>22</sup> *Fóti* [CSOL II: 459] (ил. 9).



Ил. 8. Козий помет



Ил. 9. Глиняный горшок для дойки



Ил. 10. Свежее масло

снимали с огня и доили в него же остальных коз<sup>23</sup>. Эта дойка была, как правило, от самой любимой козы, у которой было больше всего молока<sup>24</sup>. Свежевскипяченное молоко подавали всем — и пастухам, и гостям дома. После этого коз снова доили, но теперь уже для того, чтобы взбивать масло<sup>25</sup>.

Если коз было много, мужчинам помогала женщина: она держала бурдюк, в который те сливали молоко из глиняных сосудов. Когда дойка заканчивалась, женщина несколько раз бросала бурдюк на землю, чтобы закваска равномерно смешалась с молоком и не было комков. В это время один из мужчин подкладывал к козам их козлят на кормление.

<sup>23</sup> Как любят подчеркивать сокотрийцы, молоко кипятят не для того, чтобы убить микробы (в этом случае добавлять некипяченое молоко в кипяченое было бы бессмысленным), но лишь с той целью, чтобы продукт приобрел «приятный вкус и запах». Некипяченое свежее молоко на Сокотре считается невкусным, его стараются не пить.

<sup>24</sup> У каждого владельца стада есть одна или несколько особенно любимых коз, которые, в свою очередь, испытывают особую привязанность к хозяину (сокотрийцы любят сравнивать эти отношения с теми, которые имеются между собаками и людьми в современной западной культуре). Для «любимой» козы имеется специальный термин *ri'ime*.

<sup>25</sup> *Ḳāṭmehim* [CSOL II: 521] (ил. 10).





Ил. 11. Место для дойки коров

Если кто-то замечал путника, его непременно приглашали зайти в дом выпить молока. Потом для гостя зарезали овцу или козу и кормили его досыта. Поев, гость говорил хозяевам: «Благослови вас Бог!»

Когда козы были подоены, а козлята напивались материнского молока, женщина забирала домой бурдюк с молоком, предназначенным для взбивания масла. А остатки кипяченого молока забирали мужчины.

Если в хозяйстве были коровы, один из мужчин выбирал подходящее для дойки коров место<sup>26</sup>, разводил там огонь и собирал их. Если одна из коров терялась, пастух тут же отправлялся на поиски. Тем временем женщина, работавшая в загоне для овец, заканчивала свою работу и приходила помочь мужчине доить коров.

Если у коровы был теленок, его держали в небольшом укрытии из камней<sup>27</sup>. Когда мужчина приходил доить коров, он выпускал теленка, а корове связывал задние ноги<sup>28</sup>. Теленок начинал

<sup>26</sup> *Móhl'ib* [CSOL II: 476] (ил. 11).

<sup>27</sup> Чтобы помешать ему контактировать с коровой и высасывать слишком много молока.

<sup>28</sup> *Hézog* [CSOL II: 4900] (ил. 12).



Ил. 12 Задние ноги коровы, связанные на время дойки



Ил. 13. Бурдюк для взбивания масла

облизывать соски, и когда пастух замечал, что молоко у коровы спустилось, он звал женщину, чтобы та увела теленка. Иногда немного молока выдаивали теленку на голову и давали корове его вылизать<sup>29</sup>. После этого можно было приступить к дойке.

Часть молока доили в глиняный горшок, а часть оставляли теленку. Иногда теленку доставалось три соска из четырех, иногда два, а иногда только один. Это потому, что коровы все разные: у одних много молока, а у других совсем мало. Подоив корову, мужчина снимал веревку с ее задних ног и оставлял теленка с ней на некоторое время, чтобы он мог выпить положенную ему долю молока. Потом теленка уводили обратно в укрытие.

Женщина тем временем переливала молоко из горшка в бурдюк и уносила в дом. Там она хорошенько перемешивала его с закваской, переливала в бурдюк для взбивания<sup>30</sup> и принималась взбивать масло. Точно так же поступали и с козьим молоком, и с овечьим — все молоко в доме сливали в один бурдюк для взбивания. Если молока оказывалось слишком много, женщина брала два бурдюка. Перед тем как взбивать, бурдюки ставили в теплое место и накрывали одеялом, чтобы содержимое как следует заквасилось. Что же касается пустых бурдюков для переноски молока, их мыли, надували и вешали сушиться.

<sup>29</sup> Чтобы стимулировать лактацию.

<sup>30</sup> *Gézher* [CSOL I: 548] (ил. 13).



Ил. 14. Каменные загончики для козлят

После этого женщины принимались готовить обед.

Мужчины в это время загоняли козлят в каменные загончики<sup>31</sup>. Если среди козлят находилась такой, которого пора было отлучать от материнского молока, вымя козы смазывали смесью из козьего помета и молока<sup>32</sup>, чтобы ему было неприятно сосать. После этого всех коз отпускали на выпас.

Когда козлята достигали примерно 20 дней отроду, с ними нужно было «играть»<sup>33</sup>. Прежде чем выпустить козлят из каменных загончиков, хозяин бросал в мать-козу мелкими камешками.

<sup>31</sup> *Ног* [CSOL I: 561] (ил. 14). Посредством этой важной операции решаются одновременно две проблемы. С одной стороны, козленок лишается доступа к материнскому молоку (которое остается людям). С другой стороны, коза-мать не убежит в горы, а будет ждать своего малыша поблизости от загончика — оставаясь тем самым легко доступной для следующей дойки.

<sup>32</sup> *Дейт* (ил. 15).

<sup>33</sup> *Нóһиг*. В течение одной-двух недель хозяин стада собирал недавно родившихся козлят и «играл» с ними, чтобы приучить их к человеку, показать, как входить и выходить из загона и т. д. Такая «игра» длилась по нескольку часов в день. Как видно из текста, необходимым условием успеха было удержание на максимально далеком расстоянии матерей-коз.





Ил. 15. Смесь из козьего помета и молока, которой мажут соски самкам домашних животных, чтобы отучить детенышей от сосания

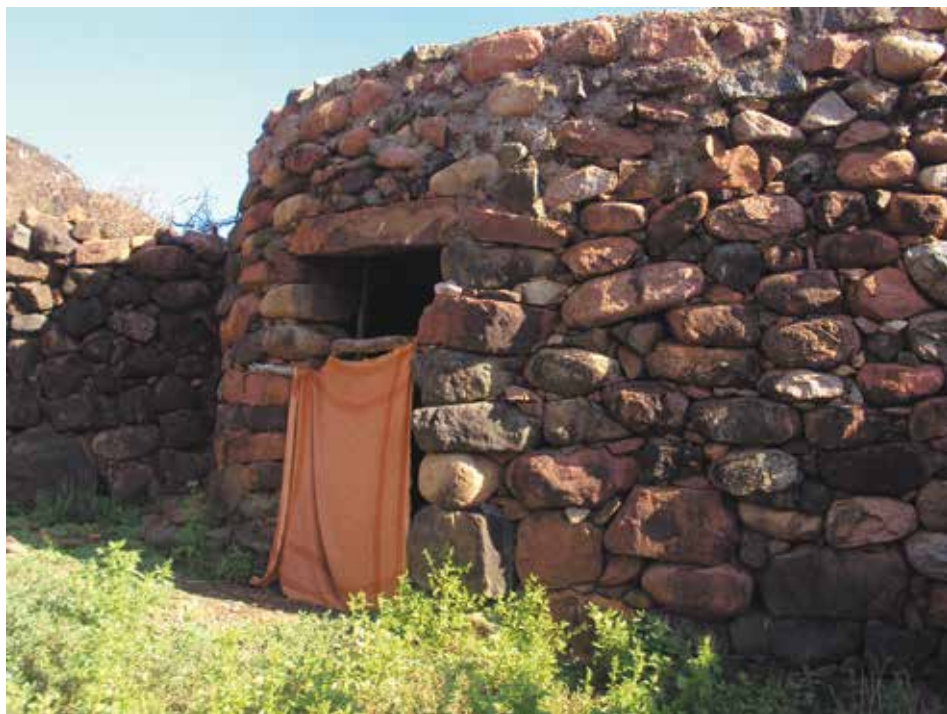
Так он отпугивал ее, чтобы она не подходила близко к своему козленку во время «игры». После этого козлят выпускали из каменных укрытий и собирали рядом с загонем для коз<sup>34</sup>.

Домой мужчины возвращались к полудню. С собой они приносили кипяченое молоко — то, которое не предназначалось для взбивания — чтобы добавлять его в чай или пить просто так. Часть молока оставляли тому, кто занимался с козлятами — «играл» с ними, загонял их обратно в домики. Это делалось для того, чтобы сделать это занятие привлекательным для него.

После обеда мужчины отправлялись на поиски тех коз, которые убежали далеко за пределы деревни, из-за чего их не удалось подоить с остальными. К концу дня хозяин собирал всех своих коз в их излюбленном месте для отдыха, где они ложились спать, все вповалку. Вечером он возвращался домой, собрав по дороге немного хвороста.

Женщина тем временем занималась домом, детьми и взбиванием масла.

<sup>34</sup> *Térbak* [CSOL II: 612] (ил. 16).



Ил. 16. Загон для коз

Когда молоко в бурдюке закисло, его подвешивали к потолку на веревках<sup>35</sup>, и женщина начинала трясти бурдюк до появления хлопьев свежего масла. Тогда она накрывала бурдюк одеялом, а сама шла за водой, разжигала очаг и ставила на огонь ужин.

Если в семье были овцы, одна из женщин должна была пасти овец. Утром она собирала себе простой завтрак — молоко или простоквашу в небольшом бурдюке. Этот бурдюк она брала с собой в дорогу. К полудню она могла вернуться домой на обед, если у нее не было еды. Если же у нее было чем подкрепиться, домой она возвращалась только к вечеру, предварительно загнав своих овец в загон<sup>36</sup> и подоив их.

В овечье молоко добавляли немного закваски и оставляли до следующего дня. Называли такое молоко «овечий *ma'til'him*»<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Ил. 17.

<sup>36</sup> Овечий загон (в противопоставление козьему) называют специальным словом *dime* [CSOL I: 528] (ил. 18).

<sup>37</sup> Morris, 2021: 180.





Ил. 17. Бурдюк с закисшим молоком, подвешенный для взбивания



Ил. 18. Загон для овец

На другой день это молоко переливали в бурдюк для взбивания, где оно смешивалось с козьим и коровьим молоком. Если овечьего молока было много, закваски клали побольше, чтобы оно как следует закисло за ночь.

Вот таким образом, с Божьей помощью, люди делали масло. И жили они тогда не тужили, потому что Господь одаривал их своей милостью. Было у них и молозиво<sup>38</sup>, и молоко, и пахта, и мясо козленка, и телятина, и «сыр»<sup>39</sup>, и всевозможные виды блюд. Чего у них только не было!

Кто-то скажет, что люди в то время были довольно примитивные, отсталые, что у них не было ни машин, ни многоэтажных зданий, ни денег, ни образования. Но зато они были счастливые. Они соблюдали молитву и пост, и знали своего Бога. И Он всегда был благосклонен к ним и обильно посылал им от своих щедрот. Дожди были обильные и ласковые, и лица людей сияли от счастья.

Не было в то время ни убийств, ни ураганов, ни других бедствий. Жизнь проходила в благополучии и довольстве. В то время благосостояние человека измерялось тем, сколько у него молока и топленого масла<sup>40</sup>. Поэтому те, у кого не было ни коз, ни овец, просили у богатых подарки: у кого козу, у кого овцу, у кого топленого масла. И никто им не отказывал, наоборот, — в ответ бедняки слышали лишь «мир тебе!» и «добро пожаловать, коли пришел!» Подарки были разные, каждый дарил, что мог. А новый владелец приручал подаренное животное, пас его на своей земле, загонял к себе в загон утром и вечером, точно так же, как до него делал предыдущий владелец.

Еще люди ходили друг к другу в гости и угощали друг друга обедом и ужином.

---

<sup>38</sup> *Kéfe* [CSOL II 497]. В молозиве, которым новорожденный детеныш питается в самое первое время своей жизни, содержится очень много белка, поэтому сокотрийцы считают его особенно вкусным и ценным продуктом (в целом молоко на Сокотре обычно довольно водянистое).

<sup>39</sup> «Сыром» на Сокотре называют высушенную на солнце пахту (нечто вроде центральноазиатского *курта*), который хранили погруженным в топленое масло. В настоящее время, к сожалению, этот продукт почти вышел из употребления и встречается очень редко.

<sup>40</sup> *Hám'i* [CSOL II: 478, Morris, 2021: 182 – 183] (ил. 19). Глубоко очищенное топленое масло может храниться при любой температуре очень долго, вследствие чего изготовление масла с древнейших времен было основным средством зафиксировать прибыль при изытке молочного продукта. На Сокотре эта функция топленого масла сохранялась вплоть до недавнего прошлого, но и сегодня оно сохраняет свой статус дорогого и престижного ресурса [Наумкин, 2012: 290, 302 – 303].



Ил. 19. Изготовление топленого масла

Никто никого не упрекал ни в чем, и из каждого дома можно было услышать лишь «Здравствуйте!» или «Добро пожаловать!». Для гостя зарезали козу или овцу, его кормили всем, что было в доме, и никогда не прогоняли, а ждали, пока гость сам захочет покинуть дом<sup>41</sup>.

В сезон сбора фиников те, у кого не было финиковых пальм, приходили собирать урожай к тем, у кого они были.

Когда на море наступал спокойный сезон и можно было выходить на промысел, скотовод мог прийти к рыбаку и отобедать вместе с ним. Рыбак приветствовал его и говорил: «Будь как

---

<sup>41</sup> “These stories of exemplary (past) hospitality are narrated by Soqotrans as an indictment of their material and political present. Once best by famine, the island in more recent years has been plagued by a hunger of a different kind: a hunger for landownership, riches, and power that, in hindsight, makes the days of (actual) hunger seem like days of plenty. Indeed, despite the acute hunger experienced by most elders at various times in their lives, many remember God’s blessing — the yields from their livestock, honeybees, date palms, and even the sea — as having been greater in generations past. They thus attribute the attenuation in God’s *baraka* over the past forty years to the weakening of their body, spirit, and *karam*” [Peutz, 2018: 42].

дома!» Своего гостя рыбак ни за что не выгонял, и тот оставался у него дома столько, сколько ему было угодно<sup>42</sup>.

Все делились друг с другом, чем могли, и никто никого не попрекал. Если у кого-то была большая работа, все непременно приходили на подмогу. Надо было построить дом — строили все вместе. Надо было построить ограду для пальмовой рощи — строили все вместе. Надо было выкопать колодец — копали все вместе. Надо было помочь справить свадьбу — помогали все вместе. Тому, кто собирался справлять свадьбу, помогали чем могли — кто мясом, кто другой едой, кто работой.

Теперь все совсем не так, как прежде. Люди больше не собирают коз в загон по утрам и вечерам. А если и есть такие, кто собирает, то далеко не всех животных, потому что людей, которые готовы этим заниматься, не так много, как раньше.

Придешь к кому-нибудь в гости утром, смотришь — все спят! И мужчины, и женщины, и дети, и старики — все спят! А если не спят, то сидят вокруг огня и ждут, пока закипит чайник к завтраку. Кто-то пасет коз, кто-то работает на государственной службе, а кто-то просто лодырничает — не всем ведь достается работа на государственной службе.

А коз теперь доят в пластиковую бутылку! Женщина берет немного ячменя, насыпает его в пластиковую бутылку из-под воды и идет к какому-нибудь большому плоскому камню<sup>43</sup>. Придя, она высыпает зерна на камень и ждет, пока козы увидят приманку и подойдут ближе. Тогда она доит тех, которые попадутся ей под руку, в ту же самую бутылку. А тех, которые не приближаются к человеку, рано или поздно поймают и зарежут на мясо — никакого молока от них не получишь, как раньше<sup>44</sup>.

Справедливости ради, надо сказать, что и сейчас мы живем хорошо и в достатке, хотя, конечно, больше не ходим за скотиной, как раньше. Оттого и Господь стал менее расположен

---

<sup>42</sup> Об этой своеобразной системе взаимопомощи между горцами и жителями прибрежных районов см. подробно в [Наумкин, 2012: 249] и [Peutz, 2018: 72–73] (“these relationships between pastoralists of the interior and fishermen or townsmen of the coasts included reciprocal gifts of ghee, buttermilk, livestock, and wooden rugs from the interior in exchange for dates, cereals, clothing and sea salt from the coast”).

<sup>43</sup> *Žizé'e* [CSOL I: 701] (ил. 20).

<sup>44</sup> “In the past, Soqotrans grew up on fresh milk, honey, dates, and everything one hundred percent natural. But we are children of bottles and Dano and Nestlé. Ten individuals now can't do the work of one person from back then” [Peutz, 2018: 44].





Ил. 20. Плоские камни

к нам<sup>45</sup>. Сейчас уже не так часто можно услышать выражение «благослови Бог!» Мало кто теперь его произносит.

Конечно, люди еще сохранили некоторое подобие уважения друг к другу и к гостям. Кое-где в деревнях живы еще некоторые старые порядки. А вот в городе уже едва ли кто-нибудь позовет тебя в свой дом, если только вы с ним не хорошие приятели.

Когда я понял, что старые обычаи безвозвратно уходят от нас, я решил помолиться Богу и попросить Его, чтобы он умягчил сердца сокотрийцев и простер на них свое безграничное благоволение, чтобы Он подал им от Своей бесконечной милости и отогнал бы от них все невзгоды и печали, чтобы Он послал им обильные, благословенные дожди, от которых скот приносил бы больше молока, и чтобы везде — и на Сокотре, и за ее пределами, — царил бы любовь.

Вот какими словами я молился:

---

<sup>45</sup> “*Baraka* has ended, *baraka* has left our property” [Peutz, 2018: 45].



Ил. 21. Вырезание метки на ухе животного

Я прошу тебя, Господь, \* ради былой славы Сокотры —  
Сохрани все, что у нас было, \* и подай Твою любовь всем людям!  
Да не исчезнет «добро пожаловать», \* да не пропадет «благослови  
тебя Бог»!

Окружи всех любовью — \* сокотрийцев и чужестранцев!  
Одари их своим благословением, \* не поскупись на милость!  
И всякий, кто встретит сокотрийца, \* пусть поможет ему и утешит.  
Пусть любой служащий и чиновник \* встанет с места и скажет:  
«Езжай, куда хочешь, вот твой паспорт! \* И да будет Бог тебе  
в помощь!»

И еще прошу тебя, Господи: \* подари свою любовь всему миру,  
Развесели жителей Сокотры \* и не пугай нас Твоим гневом!

### Какой была Сокотра<sup>46</sup>

Расскажу вам, друзья, без утайки \* какой была наша Сокотра.  
Ни дорог у нас не было, \* ни школ, чтобы грамоте учиться.  
Ни магнитофонов, ни радио, \* да что уж там — ни электричества!

<sup>46</sup> Рассказчик — Ахмад Иса аль-Да'рхи.



Ил. 22. Одеяло из овечьей шерсти

Ни пасты томатной, ни риса: \* разве только в Хадибо встречалось.  
 А у нас, пастухов, всего и было: \* молоко да топленое масло.  
 Но у каждой козы был свой хозяин, \* и брошенных коз не бывало.  
 Знал хозяин без всякой метки<sup>47</sup>, \* где своя коза, где чужая.  
 Самолеты тогда не летали, \* вплавь ходили, по темному морю.  
 Из овечьей шерсти одеяло<sup>48</sup> \* ночью нас защищало от стужи,  
 А истертые коровьи шкуры \* были нам вместо матраса.

Готовили в посуде из глины \* да и ели без всяких тарелок.  
 Плоский камень найдешь, отмоешь \* — и клади на него свой ужин.  
 Все болезни тогда лечили \* прижиганьем да мазью из листьев.  
 Только люди добрее были: \* приглашали путника в гости,  
 Принимали его как родного, \* козу для него резали,  
 И поили его, и кормили, \* пока гость не наестся вдоволь.  
 Послушанье, терпенье, покорность — \* все это нам было знакомо,  
 Не то что сейчас: теперь уж \* мир забыл, что такое смирение.  
 Всякий мнит себя властелином, \* норовит раздавать приказы,  
 А чужих приказов в помине \* даже слушать никто не желает.

<sup>47</sup> Сокотрийцы обозначают принадлежность коз и овец тому или иному хозяину посредством сложной системы надрезов на ушах животных, которые называются *šátl'e* [CSOL II: 588], [Morris, 2021: 189 – 190] (ил. 21).

<sup>48</sup> *Házhel'* [CSOL I: 570] (ил. 22).



Ил. 22. Растение *Ficus vasta*

### Как мы жили в былые годы<sup>49</sup>

Расскажу, какой была Сокотра, \* раз уж вы так захотели!  
Не было ни дорог, ни улиц, \* молились в хижине, не в мечети.  
Жили без электричества, без радио, \* да и без магнитофонов.  
Козы у нас не дичали, \* каждый знал свою и без метки.  
Не было риса *бу-шавар*<sup>50</sup> \* и томатной пасты у горцев.  
И под светом костра проходили \* вечера в каждом семействе.  
Самолеты тогда не летали, \* огнем освещались жилища.  
Приходилось плавать в *Савахиль* \* чтобы привезти кукурузу<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Рассказчик — Ахмад Иса аль-Да‘рхи.

<sup>50</sup> Несмотря на многочисленные попытки, нам так и не удалось в точности выяснить, какой именно рис имеется в виду и каково происхождение загадочного слова *бу-шавар*.

<sup>51</sup> Сокотрийский рельеф плохо подходит для выращивания зерновых, поэтому остров никогда не был способен обеспечить себя хлебом и крупой (выращиваемого на месте проса для этой цели было недостаточно). До того, как место базовой крупы занял рис, в этом качестве использовалось кукурузное зерно, которое завозили из Восточной Африки (*Савахиль*) [Elie, 2020: 247; Morris, 2021: 80].





Ил. 24. Растение *Capparis cartilaginea*    Ил. 25. Растение *Euphorbia socotrana*

Корабли безо всяких моторов \* бороздили морские волны:  
Всего только парус да мачта, \* но привозит тебе, что нужно.  
За одеяло — шерстяная накидка, \* за матрас — две коровьих шкуры.  
Еду варили в котле из глины, \* тарелка — из плоского камня.  
А бывало, ночью проснешься — \* весь в поту, тяжело дышишь:  
Знать пришла к тебе лихорадка, \* а лекарство одно — прижиганье.  
Впрочем, травами<sup>52</sup> тоже лечились: \* разотрешь в порошок, посы-  
плешь.

Да, не просто жилось в ту пору, \* но Господь был к нам милосерден.  
Для любой семьи было честью \* принять незнакомца в гости,  
Никто не отпускал пришельца, \* козы для него не зарезав.  
В каждой семье — один хозяин, \* скажет слово — как отрезал!  
А теперь слишком много мнений: \* поди разбери, кого слушать.

<sup>52</sup> В оригинальном тексте упоминаются три вида лечебных растений: *tek* (*Ficus vasta*, дикая смоковница, [Miller – Morris 2004: 637 – 638] (ил. 23); *leşáfe* (*Capparis cartilaginea*), [Miller – Morris, 2004: 476] (ил. 24); *dóķeš* (*Euphorbia socotrana*), [Miller – Morris, 2004: 558 – 559] (ил. 25).

## Литература

1. Наумкин В. В. *Острова архипелага Сокотра (экспедиции 1974 – 2010 гг.)*. М., 2012.
2. Токарев С. А. Золотой век. *Мифы народов мира. Энциклопедия*. Т. 1. М., 1991. С. 471 – 472.
3. Elie S. D. *A Post-Exotic Anthropology of Soqotra. Vol. II. Cultural and Environmental Annexation of an Indigenous Community*. Cham: Palgrave Macmillan, 2020.
4. Miller A., Morris M. *Ethnoflora of the Soqotra Archipelago*. Edinburgh, 2004.
5. Morris M. Soqotra: the Poem of ‘Abduh and Hammudi by Ali Abdullah Al Rigdihi. *Arabia Vitalis. Сборник статей, посвященных 60-летию В. В. Наумкина*. М., 2005. С. 354 – 370.
6. Morris M. *The Oral Art of Soqotra. A Collection of Island Voices*. Leiden, 2021.
7. Naumkin V., L. Kogan et al. *Corpus of Soqotri Oral Literature*. Vol. I. Leiden: Brill, 2014. [CSOL I].
8. Naumkin V., Kogan L. et al. *Corpus of Soqotri Oral Literature*. Vol. II. Leiden: Brill, 2018. [CSOL II].
9. Peutz N. *Islands of Heritage. Conservation and Transformation in Yemen*. Standford University Press, 2018.

## References

1. Elie S. D. *A Post-Exotic Anthropology of Soqotra. Vol. II. Cultural and Environmental Annexation of an Indigenous Community*. Cham: Palgrave Macmillan, 2020.
2. Miller A., Morris M. *Ethnoflora of the Soqotra Archipelago*. Edinburgh, 2004.
3. Morris M. Soqotra: the Poem of ‘Abduh and Hammudi by Ali Abdullah Al Rigdihi. *Arabia Vitalis. Sbornik statei, posviaschennykh 60-letiyu V. V. Naumkina*. Moscow, 2005. С. 354 – 370.
4. Morris M. *The Oral Art of Soqotra. A Collection of Island Voices*. Leiden, 2021.
5. Naumkin V. V. *Islands of the archipelago of Soqotra. (Expeditions in 1974–2010)*. [Ostrova arhipelaga Sokotra (Ekspeditsii 1974–2010 gg.)]. Moscow, 2012. (In Russian).
6. Naumkin V., Kogan L. et al. *Corpus of Soqotri Oral Literature*. Vol. I. Leiden: Brill, 2014. [CSOL I].
7. Naumkin V., Kogan L. et al. *Corpus of Soqotri Oral Literature*. Vol. II. Leiden: Brill, 2018. [CSOL II].
8. Peutz N. *Islands of Heritage. Conservation and Transformation in Yemen*. Standford University Press, 2018.
9. Tokarev S. A. Golden Age. *Myths of the peoples of the world: Encyclopaedia. [Zolotoy vek. Mify narodov mira. Entsiklopedia.]* Vol. 1. Moscow, 1991. P. 471 – 472. (In Russian).

## Информация об авторах

**Виталий Вячеславович Наумкин** — академик РАН, профессор, доктор ист. наук, научный руководитель Института востоковедения РАН; руководитель Центра

южноаравийских исследований, Институт классического Востока и Античности, Факультет гуманитарных наук, НИУ ВШЭ, Москва, Россия.

E-mail: vinaumkin@yandex.ru

**Колоскова Екатерина Михайловна** — ст. преподаватель; менеджер Центра южноаравийских исследований; Институт классического Востока и Античности, Факультет гуманитарных наук, НИУ ВШЭ, Москва, Россия.

E-mail: ekoloskova@hse.ru

Визирова Екатерина Юльевна — ст. преподаватель; научный сотрудник Центра южноаравийских исследований; Институт классического Востока и Античности, Факультет гуманитарных наук, НИУ ВШЭ, Москва, Россия.

E-mail: vizirova@list.ru

### Author's Information

**Vitaly V. Naumkin** — Academician, Dr Habil in History, Professor, President of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; Head of the Centre for South Arabian Studies, Institute for Oriental and Classical Studies, HSE University, Moscow, Russia.

E-mail: vinaumkin@yandex.ru

**Ekaterina M. Koloskova** — Lecturer; Manager of the Centre for South Arabian Studies; Institute for Oriental and Classical Studies, HSE University, Moscow, Russia.

E-mail: ekoloskova@hse.ru

**Ekaterina Yu. Vizirova** — Research Fellow of the Centre for South Arabian Studies; Senior Lecturer; Institute for Oriental and Classical Studies, HSE University, Moscow, Russia.

E-mail: vizirova@list.ru





*М. С. Пелевин*

*(Восточный факультет СПбГУ,  
Санкт-Петербург, Россия)*

## **Образование и письменная культура у паштунов в нарративах «Хатакской хроники»**

**Аннотация.** В статье собраны и проанализированы факты из первичных источников на языке пашто о состоянии образования, занятиях литературным творчеством, практических знаниях в области элементарной арифметики, статистики и медицины у паштунских племен в начале Нового времени. Основной источник исследования — дневниковые, мемуарные и хроникально-исторические записи хатакских вождей Хушхал-хана (ум. 1689) и Афзал-хана (ум. ок. 1740) в «Хатакской хронике» (закончена в 1724 г.), оригинальной части историографического сочинения «Украшенная драгоценностями история» (*Tārīkh-i muraṣṣa'*). Материалы «Хроники» содержат уникальные и по-прежнему мало изученные свидетельства о культуре повседневности паштунов в доколониальную эпоху. В совокупности с другими источниками, прежде всего произведениями Хушхал-хана, эти свидетельства позволяют частично воссоздать подлинную и многоаспектную картину повседневной культурной жизни паштунов в XVII – XVIII вв. Систематизированные в статье сведения доказывают, что к началу XVIII в. письменная форма языка пашто вошла в регулярное употребление в среде образованной элиты паштунских племен, а практическая потребность в знаниях по математике и медицине мотивировала включение этих дисциплин в программу обучения племенной знати. (Библиогр. 22 назв.)

**Ключевые слова:** паштуны, литература пашто, историография, начало Нового времени, культура повседневности, обучение в традиционных обществах.

УДК 821.221.31, 93/94

*Mikhail S. Pelevin*

*(Faculty of Asian and African Studies, St Petersburg University, St Petersburg, Russia)*

## **Learning and written culture among Pashtuns in the narratives of the “Khataks’ Chronicle”**

**Summary.** Based on primary sources in the Pashto language, the article examines fragmentary facts about the state of education, literary activities, and practical knowledge in the fields of elementary arithmetic, statistics and medicine among the Pashtun tribes in the early modern period. The main source of the study is the collection of diaries, memoirs and historical accounts of the Khatak tribal rulers Khushhal Khan (d. 1689) and Afzal Khan (d. ca. 1740) in “The Khataks’ Chronicle” (finished in 1724), the original part of the historiographical work “The Ornamented History” (*Tārīkh-i muraṣṣa*). The “Chronicle’s” narratives contain unique and still little-studied evidence about the everyday culture of the Pashtuns in the pre-colonial era. Together with other sources, primarily the writings of Khushhal Khan, these narratives help to partially reconstruct the real multifaceted picture of the everyday cultural life of the Pashtuns in the 17th – 18th centuries. The data systematized in the article prove that by the beginning of the 18th century, the written form of the Pashto language came into regular use among the educated elite of the Pashtun tribes, and the practical need for knowledge in mathematics and medicine motivated the inclusion of these disciplines in the training program for the tribal nobility. (Refs 22.)

**Keywords:** Pashtuns, Pashto Literature, Historiography, Early Modern Period, Everyday Culture, Learning in Traditional Societies.

### **1. Просветительская деятельность Хушхал-хана Хатака**

**К**ультурная жизнь паштунских племен на их исторических территориях в областях юго-восточного Гиндукуша, определявшихся эндонимом «Паштунхва» (*Pašhtūnkhwā*), получает некоторое отражение в источниках только в начале Нового времени, в XVII – XVIII вв., когда появляется и начинает интенсивно развиваться литература на языке пашто. Однако

эти источники, в основном собственно паштоязычные произведения, в силу их жанровой ограниченности — доминирования религиозно-дидактической, мистико-философской, традиционной лирической тематики — не дают полноценного представления о функционировании культуры в реальной повседневной жизни племен. Из них можно почерпнуть главным образом сведения о динамике распространения в паштунских племенах исламской идеологии и приобщения образованной элиты к богатым традициям персидской литературы и персофонной культуры в целом. Исключение составляет разнообразное по содержанию творчество хатакского вождя Хушхал-хана (1613 — 1689), осознанно взявшего на себя просветительскую миссию. Среди написанных им сочинений на пашто есть и прозаический трактат в жанре наставлений правителям (*naṣīḥat al-mulūk*) — «Книга о чалме» (*Dastār-nāma*, 1665), содержащая своего рода учебную программу для представителей военно-административной верхушки племен, и религиозный учебник в стихах — «Книга знания» (*Fazl-nāma*, 1678), и поэтические трактаты по отдельным областям практических знаний — «Книга о ловчих птицах» (*Bāz-nāma*, 1674) и «Книга о медицине» (*Tibb-nāma*, 1678).

Как талантливый, разносторонне образованный и плодовитый литератор Хушхал-хан внес значительный вклад в развитие письменного языка пашто, правил паштунского тонического стихосложения и общей идеологии литературного творчества, показав собственными произведениями, включая традиционную лирику, что оно может быть глубоко личностным, тесно связанным с повседневными реалиями и этнокультурной средой, а также иметь новаторские элементы. Хушхал всю жизнь увлекался чтением и собирал книги. Он прекрасно владел персидским языком, на котором тоже писал стихи, хорошо знал арабский, а также интересовался индоарийскими языками, о чем свидетельствуют его макаронические стихи со строками на хиндко, одном из идиомов западного Пенджаба. Судя по всему, при нем грамотность и начальное образование стали обязательными для членов правящего рода (*khānkhel*) хатаков, причем независимо от пола. По его собственным словам, его отец Шахбаз-хан был еще неграмотным [Khushḥāl, 1952: 567]. Вероятно, Хушхал ввел в употребление особое «хатакское» письмо, в котором арабские буквы для ретрофлексных звуков пашто маркировались *хамзой*. Этим письмом хатакские по происхождению литераторы пользовались до конца XVIII в. несмотря на то, что «стандартный» алфавит пашто, появившийся в религиозно-богословских сочи-

нениях, существовал и развивался с начала XVII в.<sup>1</sup> Предположительно Хушхал-хан сам был неплохим каллиграфом. Афганские ученые не без оснований полагают, что прижизненная рукопись собрания его стихов (1099 г. х. /1687 – 88 г.), хранящаяся в Кабульской академии Пашто Толэна, частично переписана им самим [Raḡī, 1982: 13 – 17].

Об учебе Хушхала в юные годы мы можем сделать только гипотетические выводы на основе такой краткой ремарки в «*Дастар-нама*»: «Мой учитель Шах Увайс Садики Мултани был великим и благословенным человеком. Он был знатоком экзотерических и эзотерических наук (*‘ulūm-i zāhirī wa bāṭinī*). Он постоянно произносил такой стих: “Есть возлюбленная (*ma‘shūqa*), книга (*kitāb*), лук (*kamān*) и перо (*qalam*), / все прочее — тяготы, мучения и боль”» [Khushḥāl, 1966a: 21]<sup>2</sup>. То, что стих Шаха Увайса — на персидском языке, возможно, косвенно свидетельствует о языке, на котором Хушхал получал свое начальное образование. Об учителе Хушхал-хана у нас нет дополнительных сведений, но из источников известно, что в Мултани примерно со времен Газнавидов всегда проживала немалая по численности паштунская диаспора<sup>3</sup>. В поздних стихах Хушхал-хан признавался, что он не был прилежным учеником и больше увлекался охотой, а его литературные успехи были следствием природного дарования и постоянного самообразования [Khushḥāl, 1952: 540].

В числе разных произведений Хушхал оставил после себя крайне интересные, имеющие исключительную историографическую ценность дневниковые, мемуарные и хроникально-исторические записи. Эти записи использовал его внук Афзал-хан

<sup>1</sup> О развитии алфавита пашто см. [Кушев, 1980: 102 – 113; Кушев, 2008: 116 – 126; Mackenzie, 1997: 137 – 143].

<sup>2</sup> Вероятно, под «возлюбленной» здесь традиционно имеется в виду Бог, т. е. вера и богословская наука в контексте всего стиха, хотя форма женского рода оставляет пространство для разных толкований. Общую характеристику трактата «*Дастар-нама*» с русскими переводами отдельных частей см. в [Kushev, 2000; Кушев, 2002].

<sup>3</sup> Например, Мухаммад Касим Астарабadi (ум. после 1623/24) утверждает в «*Тарих-и Фирришта*», что Хамид-хан, правитель Мултани в конце X в., был паштуном из племени лоди [Astarābādī, 2008: 57 – 58]. Во второй половине XVII в. в Мултани поселилось большое количество семей племени абдали, и вопрос о том, был ли Мултан местом рождения первого дурранийского монарха Ахмад Шаха Абдали (пр. 1747 – 1772), по-прежнему обсуждается (см., например [Noelle-Karimi, 2013; Nejatie, 2017: 285 – 293]).

(1665/66 — ок. 1740) для составления «Хатакской хроники» (*Zikr dā khatak dā olās*), задуманной явно еще Хушхалом как полноценная история племени хатак, но дошедшей до нас в виде фрагментарных, недостаточно систематизированных и нередко незаконченных нарративов [Afzal, 1974: 254 — 513]. Фактически «Хроника» (завершена в 1724 г.) представляет собой семейный архив хатакских вождей. Афзал включил «Хронику» в свой переводной и компилятивный историографический труд «Украшенная драгоценностями история» (*Tārīkh-i muraşsa*), дополнив записи деда, в оригиналах и пересказах, своими собственными, не менее информативными и примечательными как с точки зрения их источниковедческого значения, так и в художественном отношении [Пелевин, 2018].

«Хатакская хроника» является уникальным историческим источником, содержащим хотя и разрозненные, но часто очень детализированные сведения о реальной повседневной жизни паштунских племен в начале Нового времени до образования афганской государственности в середине XVIII в. Существенным обстоятельством является то, что ее тексты содержат аутентичные эмические представления паштунов о себе и социально-исторических процессах на территориях Паштунхва. В отличие от источников, созданных в период существования первого дурранийского государства (1747 — 1818), главным образом персоязычных, и еще более поздних, относящихся к колониальной эпохе, когда появляется масса публикаций на европейских языках, тексты «Хатакской хроники» были ориентированы только на носителей пашто и не содержали в себе мифологем, связанных с обслуживанием каких-либо государственно-политических идеологий или направленных на формирование стереотипного образа паштуна, соответствующего ожиданиям сторонних наблюдателей.

## 2. Грамотность и занятия литературой

Главное внимание авторов «Хатакской хроники», обусловленное ее первичными задачами, сосредоточено на изложении событий военно-политического характера, а ее композиционный стержень образуют описания конфликтов, вызванных борьбой за административные и материальные ресурсы. Культурная жизнь паштунских племен, включая образование и литературу, почти никак в «Хронике» не отражена. Эмоционально высказав по этому поводу свои сожаления, издатель сочинения,



пакистанский ученый и крупнейший знаток литературы пашто Д. М. Камил Моманд (1915 — 1981), сделал такое строгое резюме: «Было бы хорошо, если бы наш историк уделил больше внимания культурной стороне жизни паштунов того времени... Никак нельзя извинить Афзал-хана за то, что при написании истории своего времени он не уделил внимания этим сведениям» [Afzal, 1974: xxx — xxxi].

В одном из неотредактированных отрывков «Хроники», где без каких-либо помет механически состыковано несколько не связанных по смыслу черновых записей, есть такая фраза: «[Хушхал-хан] рассказывает, что до него в этом племени не было ни учения (*'ilm*), ни письменности (*qalam*), ни поэзии (*shir*) на пашто. Он довел их до совершенства, хотя того совершенства они еще не достигают, которое соответствует [действительным] возможностям» [Afzal, 1974: 277]. Не исключено, что Афзал планировал что-то написать в «Хронике» о заслугах своего деда в литературе пашто и просвещении соплеменников, но в сохранившемся тексте сочинения процитированная фраза продолжения не имеет. Слова Афзала перекликаются с рядом стихотворных высказываний Хушхал-хана, где тот с немалой долей преувеличения, — но в духе жанра поэтического самовосхваления *фахрийа*, — говорит о своем вкладе в развитие письменности пашто. По сути, слова Афзала являются парафразой одного четверостишия-фрагмента (*qit'a*) в диване Хушхала: «И в поэзии (*naẓm*), и в прозе (*naṣr*), и в письме (*khatt*) / на языке пашто мои заслуги бесчисленны. / Не было раньше ни книг на нем, ни письма у него. / Это я, кто [первым] написал на нем несколько книг» [Khushḥāl, 1952: 924]. Мысль о том, что литературно-художественные возможности языка пашто еще не раскрыты в полной мере, тоже звучит у Хушхала в одном четверостишии (*rubā'ī*) в таком образном выражении: «Никто еще не сорвал покров с красоты [языка] пашто, / который все еще остается девственным (*bikra*)» [Khushḥāl, 1952: 703].

Хотя в «Хатакской хронике» нет фрагментов, целенаправленно излагающих сведения о письменной культуре паштунов, ее текст изобилует косвенными свидетельствами о степени распространения в паштунских племенах грамотности как первичной основы образования и культуры. Бесчисленные факты «Хроники» именно о письменных контактах между представителями паштунской знати говорят о том, что уже к концу XVII в. умение читать и писать на родном языке стало в общем привычной нормой для военно-административной и, в еще

большей степени, для духовной элиты. Рассказы «Хроники», нередко сопровождаемые цитатами из текстов письменных посланий, пусть даже примерными, додуманными или даже целиком предположительными, тем не менее позволяют сделать однозначный вывод о том, что во второй половине XVII в. на племенных территориях Паштунхва паштунские вожди и духовные лица постоянно вели переписку и с представителями могольской имперской администрации, разумеется, на персидском языке, и между собой, как правило, на пашто [Пелевин, 2018: 97 – 118, 203 – 221]. В корпусе «Хроники» сохранились и подлинные образцы эпистолярного жанра на языке пашто [Afzal, 1974: 292 – 293, 423 – 425, 438 – 439, 437 – 440] (русские переводы см. в [Пелевин, 2018: 271 – 280]).

Большое число талантливых литераторов среди потомков Хушхал-хана само по себе является очевидным доказательством того, что дети паштунских вождей, понимая значение образования для будущей карьеры, к овладению знаниями в целом относились добросовестно и старательно. В касыде об эпидемии холеры в 1686 – 1687 гг. Хушхал-хан упоминает о смерти своего внука Сарфараза, который «знал наизусть весь Коран» и «был бесподобен в каллиграфии» [Khushhāl, 1952: 506]. Аналогичную характеристику он дает в своем дневнике любимой дочери Тадж Биби, умершей холодной зимой 1674 г. во время трудного переезда из отдаленной горной крепости Тахт в более удобную для проживания деревню Раджагар: «Была она моей дорогой дочерью, знала она Коран, читала книги, была набожной и благочестивой...» [Afzal, 1974: 315]. Эти строки Хушхала являются редким документальным свидетельством о грамотности и образованности паштунских женщин из знатных семей.

В своем роде уникальна и деталь из рассказа Афзал-хана о юго-западных паштунах, вождях племени абдали. В одном из эпизодов этого рассказа, события которого происходили примерно в 1660 – 1670-х гг., не названный по имени абдалийский вождь (по другим источникам, вероятно, Инайат-хан) запрещает своему младшему брату Хайату Султану ездить с ним на охоту, заявляя: «Сейчас у тебя время для [чтения] книг и учебы» [Afzal, 1974: 400]. Отношение юного Хайата Султана к учебе выражено в его словах, сказанных им его приятелям-«хулиганам» (*awbāsh*): «Он не позволяет мне развлекаться, как делает это сам. Давайте, убьем его!» [Afzal, 1974: 400]. Ясно, что последовавшее затем убийство Инайат-хана во время охоты было мотивировано главным образом банальным стремлением его

младшего брата к власти, но в устных рассказах об этих событиях, распространившихся в Паштунхва, акцент был перенесен на красочные детали, связанные с понятным всем противопоставлением «скучной» учебы и занимательного досуга.

В «Хатакской хронике» сохранилось много беглых, как правило, неакцентированных свидетельств о литературных занятиях членов правящего рода хатаков. В первую очередь это регулярно цитируемые стихи, авторами которых были Хушхал-хан, его сыновья Ашраф-хан (1635 – 1694), Гавхар-хан (род. ок. 1659/60 – ум. после 1713), Аждаб-хан (?), Азад-хан (род. 1652/53) и составитель «Хроники» Афзал. Тексты некоторых поэтических произведений, относящихся как к малым формам (газели, фрагменты-*кит'а*, четверостишия-*руба'и*, хронограммы), так и к крупным (поэма-*маснави* Хушхала «*Сват-нама*», *касыда-марсийа* Ашраф-хана на смерть Хушхала), приведены в «Хронике» полностью. Преобладают короткие цитаты в одно или два двустишия, есть также просто ссылки на популярные стихотворения Хушхала в виде цитирования их первых строк<sup>4</sup>.

В дневниковых записях Хушхала и Афзала встречаются беглые упоминания об их занятиях литературным творчеством. Благодаря одной из таких коротких записей мы знаем когда, где и как Афзал-хан работал над основными частями «*Тарих-и мурасса'*». По его словам, это происходило в 1720 – 1721 гг. во время его проживания в городке Лакки на южной границе хатакских земель. У Афзала были помощники — его сыновья, которые, вероятно, занимались переводом персидских источников: «Итак, те два года, которые я провел в Лакки, я в основном занимался книгой вместе со своими сыновьями. Иногда также соколиной охотой» [Afzal, 1974: 426].

В сентябре 1674 г. Хушхал-хан некоторое время прожил в деревне Рустам недалеко от Мардана вблизи йусуфзайских земель. Здесь он написал поэтический трактат о ловчих птицах «*Баз-нама*» (закончен в конце октября): «Приехал я в Рустам. Хорошая долина, хорошая вода, хорошие деревья. Жили там очень добрые хатакские семейства. Были они тарай. Как дома я там находился... Несколько месяцев провел я в Рустаме. Сидел без дела. Сочинил я там “*Баз-нама*”, поэму (*nazm*) на пашто» [Afzal, 1974: 324].

<sup>4</sup> Подробно о стихотворных цитатах в «Хронике» см. в: [Пелевин, 2018: 119 – 140, 153 – 172].

Обращает на себя внимание запись из дневника Афзала, где косвенно упомянута литературная деятельность ‘Абд ал-Кадира Хатака (1653 — ум. после 1713), одного из крупнейших авторов классической поэзии пашто, оставившего поле себя собрание изящной лирики под названием «Хатакский сад» (*Ḥadīqa-i khatak*) и лучший паштоязычный перевод персидской поэмы ‘Абд ар-Рахмана Джами «Йусуф и Зулайха» (1700/01) [‘Abd al-Qādir, 1969; ‘Abd al-Qādir, 2012]<sup>5</sup>. ‘Абд ал-Кадир, сын Хуш-хал-хана, принадлежал к числу политических противников Афзала, не желавших принимать племянника в качестве верховного правителя хатаков. В «Хронике» Афзал много рассказывает о враждебных действиях ‘Абд ал-Кадира по отношению к нему, неизменно называя дядю уничижительным прозвищем «Кади» и характеризуя его крайне негативно и презрительно как трусливого интригана. Позднее среди хатаков даже ходили слухи о том, что ‘Абд ал-Кадир в конце концов был убит Афзалом<sup>6</sup>. Неизвестно, насколько достоверна эта версия, но в начале лета 1713 г. Афзал-хан, как он сам рассказывает в «Хронике», арестовал ‘Абд ал-Кадира и его брата Шахбаз-хана (Бади у Афзала) с их семьями, после чего внутриплеменная смута временно успокоилась: «Я предпочел их арест (*qayd*) убийству или изгнанию» [Afzal, 1974: 408].

Строки о литературных занятиях ‘Абд ал-Кадира относятся к 1712 г., когда он жил в Навшахре и, по словам Афзала, вел двойную игру, пытаясь добиться примирения с ним и одновременно ведя тайные переговоры с другими его врагами, включая его младшего брата Намдар-хана и упомянутого Шахбаз-хана: «Когда он увидел, что дело Намдара безнадежно, пошел ко мне. Пришел, поклялся на Коране: “Отныне и впредь буду верным тебе и правдивым, а на дневное и месячное довольствие не претендую. Буду заниматься книгами. Стану жить в Чашмэй”. На словах-то в Чашмэй, а втайне с умыслом один шаг сделал к Шахбазу» [Afzal, 1974: 407].

Из паштоязычных литераторов, кроме хатакских поэтов, Афзал упоминает в «Хронике» еще богослова Ахунда Дарвезу (ум. после 1615), автора первого религиозного учебника на пашто «Сокровищница ислама» (*Makhzan al-islām*, 1605): «Есть у него разного рода книги на фарси и на пашто, [написанные]

<sup>5</sup> О поэме ‘Абд ал-Кадира «Йусуф и Зулайха» и литературных взглядах ее автора см.: [Perkins, 2019].

<sup>6</sup> Об этом впервые сообщает Х. Дж. Раверти [Raverty, 1867: 269].

в соответствии с его способностями (*isti 'dād*)» [Afzal, 1974: 344; Ākhūnd Darweza, 1969]. В оговорке по поводу «способностей» отражено снисходительное отношение Афзал-хана к сочинениям Дарвезы, видимо, унаследованное им от Хушхал-хана, который крайне критически оценивал и личность Дарвезы, и «*Махзан ал-ислам*». Негативная и даже откровенно грубая оценка Дарвезы и его книги на пашто содержатся в поэме Хушхала «*Сват-нама*» [Khushhāl, 1979: 38 – 47, 62 – 63].

### 3. Арифметика и статистика

Кроме грамоты, поэзии, богословия, других наук и практических умений, обсуждаемых Хушхал-ханом в «*Дастар-нама*», в программу школьного обучения просвещенной паштунской знати входила также элементарная арифметика. Ясно, что эффективное ведение административной, военной, хозяйственной и всей прочей деятельности требовало от племенных правителей умения хорошо считать. Косвенным подтверждением того, что для паштунских вождей арифметический счет был обязательным и обыденным знанием, является обилие цифровых и статистических данных, содержащихся в «Хатакской хронике». Ее авторы постоянно пользовались числительными для обозначения примерного количества людей, животных, предметов, а также для временных и пространственных измерений.

Доминирующими в «Хронике» являются подсчеты людей как единиц военной силы. Авторы «Хроники» старались постоянно указывать как общую численность военных подразделений, часто определяемых по их клановой или племенной принадлежности, так и численность каждого из трех основных видов племенного войска (*lashkar*) — пехоты, конницы и стрелков — в отдельности, например: «Одиннадцатого [числа] месяца [мухаррама 1084 года] (28.04.1673 г.) войско моголов покинуло Низампур. Я (Хушхал-хан. — М. П.) пошел за ними. [Со мной] два отряда афридаев, один отряд хатаков. Всего у нас войска — семьсот человек пеших, двести конных, еще сто двадцать других, тоже пеших, а стрелков среди них — двести человек. Должно быть, столько было. Вслед за врагом мы подошли к перевалу Сунйала. Четыреста-пятьсот [могольских] стрелков — за горой Джамун. Арьергард моголов сидел на перевале...»; «Двадцать шестого [числа месяца] мухаррама 1084 года (13.05.1673 г.) сто человек оряхелов, сорок фатххелов, тридцать исма илхелов, восемь цалозаев, шестьдесят пеших и пятьдесят

конных из [нашего] рода, тридцать пеших и четверо конных от афридайских хасанхелов из Джинакура — столько людей выступили...»; «А я (Афзал-хан. — М. П.) в соответствии с договоренностью назначил сына Асадаллах-хана командующим в Лачи. Двадцать — двадцать пять всадников, тридцать бойцов племени, тридцать-сорок стрелков я передал в его распоряжение» [Afzal, 1974: 305, 444]. В контексте сообщений о военных столкновениях часто называется также численность людских потерь, включая убитых, раненых и взятых в плен.

Собственно демографических данных в «Хронике» существенно меньше. В самом ярком пассаже такого рода сообщается исключительно важная информация о численности хатаков: «Примерная численность каждого [хатакского] клана такова: клан хасанхел — триста семей, клан фатххел — двести пятьдесят семей, клан цинай — четыреста семей, клан мандизай — двести пятьдесят семей, клан дангозай — пятьдесят семей, клан мухмандай — четыреста семей, клан айсорай, потомки Нусрати, — пятьсот семей, клан оряхел — триста семей...» [Afzal, 1974: 265 – 266]. Всего в «Хронике» упомянуто тридцать два хатакских клана общей численностью примерно 9690 семей. В качестве единиц измерения количества людей, когда речь не идет о военной силе, в «Хронике», как видно из приведенного примера, обычно выступают семьи-домохозяйства (*kor*), а в каких-то случаях даже целые деревни (*kəlay*): «Шестьдесят-восемьдесят деревень — все его братья и дядья — вместе собрались...» [Afzal, 1974: 273]. Немало в «Хронике» и случаев подушного исчисления людей: «Семьдесят человек мужчин и женщин, детей, подростков, бывших на свадьбе, сгорели в доме вместе с ним...»; «А если здесь действовать по шариату, то подберите тридцать-сорок богословов из ста...»; «Примерно триста человек тараев, шабихелов и хварамов я (Афзал-хан. — М. П.) повел впереди войска в качестве заложников вниз в Лачи» [Afzal, 1974: 402, 476, 486].

Из вещей в «Хронике» регулярно исчисляются денежные средства (в рупиях) и крупный рогатый скот (коровы, буйволицы, быки), причем численность скота обычно указывается в тех случаях, когда речь о нем идет как о военной добыче. Другие периодически исчисляемые в «Хронике» вещи — жилища, зерно (в *surax*<sup>7</sup>), оружие, доспехи, лодки, письменные документы и пр. — в целом составляют значительную часть предметного мира повседневной жизни хатакских вождей.

<sup>7</sup> Местный *sur* был равен примерно 7 кг.

Промежутки времени измеряются в «Хронике» чаще в сутках — равным образом в днях и ночах: «Здесь и там в течение десяти-пятнадцати дней происходили ружейные перестрелки...»; «Две-три ночи я провел в Низампуре» [Afzal, 1974: 288, 315]. В некоторых рассказах, где повествование требует замедленного движения времени, единицей его измерения иногда становится *пахр* — восьмая часть суток, три часа: «Через три *пахра* я послал туда десять-двенадцать всадников с Маликом Сулайманом»; «В общем перестрелка продолжалась примерно два *пахра*» [Afzal, 1974: 317, 409]. На втором месте по частоте употребления среди временных единиц стоит месяц. В годах время измеряется реже, исключая непосредственно датировки и обозначение возраста людей: «Второй несчастный случай произошел с ним, когда ему было восемь лет»; «А один мой кухарь по имени Бадо, которому было лет эдак семьдесят-восемьдесят и который вообще не умел плавать, волной был вынесен [на берег] целым и невредимым» [Afzal, 1974: 272, 355]. Преобладающее использование суток и месяцев в качестве единиц времени недвусмысленно указывает на дневниковый характер большинства записей «Хроники».

Что касается расстояний, то они измерялись главным образом в *курухах*: «Шагэй... расположен в двух *курухах* от Низампура»; «Валэй... находится на расстоянии в четыре *куруха* от Сарая и в три-четыре *куруха* от Навшахра»; «Два-Хвла... находится на расстоянии в три *куруха* от Сарая» [Afzal, 1974: 350, 392]<sup>8</sup>. В *курухах* регулярно исчисляются также динамические расстояния, связанные с какими-либо передвижениями. Часто передвижения с обозначением расстояний относятся к боевым действиям, что характеризует авторов «Хроники» как военных командиров, для которых расстояние — это еще и тактическая дистанция: «Шесть тысяч человек [камалзаев и амазаев] погнались вслед за [хатакской конницей], проехали [за ними] два *куруха*. Догнали их в том месте, где погиб Шахбаз-хан, начали бой, но были разбиты»; «Хотя стрелки афридаев не совершили никакого промаха и несколько человек с нашей стороны были ранены из ружей, вражеское войско было разбито при первой же [нашей] атаке. Они отступили на два *куруха*. Наше войско их преследовало с двух сторон»; «Повсюду я расставил заставы, посадил туда своих людей. Установил я охрану дороги. Вокруг войска на [расстоянии в] два *куруха* я поставил сторожевые

<sup>8</sup> *Курух* равен примерно 2–2,2 км.

посты [из людей] племени. Тогда все войско оказалось в безопасности» [Afzal, 1974: 271, 353, 365].

В большинстве случаев приводимые авторами «Хроники» количественные данные являются заведомо примерными, поэтому обычно они грамматически маркированы употреблением парных числительных по типу «семь — восемь», «тридцать — сорок», «четыреста — пятьсот» и т. п. В «Хронике» встречаются почти все основные словоформы числительных — числа первого и второго десятков, круглые десятки, числительное «сто», архаические формы числительных «двести» (*dwaṣū*), «триста» (*terṣū*), «четыреста» (*tsonṣū*), «пятьсот» (*pūnṣū*), а также числительные «тысяча» и «десять тысяч» (инд. *lakh*). Следует особо отметить также единичный случай применения Афзал-ханом архаического вигезимального счета, свидетельствующий о том, что в начале XVIII в. система двадцатеричного исчисления еще была распространена среди паштунов в повседневном быту: «Всего войска наготове было шесть-семь двадцаток (*shpaṣh owə shəla* — сто двадцать-сто сорок) конных и четыреста, предельно пятьсот пеших» [Afzal, 1974: 477]<sup>9</sup>.

#### 4. Медицина

В комплекс профессиональных знаний и навыков паштунов начала Нового времени входила также народная медицина. О значимости этой отрасли практического знания для племенной знати в первую очередь говорят стихотворные произведения Хушхал-хана на медицинские темы, в числе которых несколько произведений дивана и поэма-*маснави* «*Тибб-нама*» (ок. 325 двустиший) [Khushḥāl 1966b]. Поэма относится к популярному у многих мусульманских народов жанру стихотворного медицинского трактата и, по существу, представляет собой краткий рецептурный справочник, содержащий описание народных способов лечения наиболее распространенных заболеваний органов зрения, легких, желудочно-кишечного тракта, кровеносной и мочеполовой систем. Она включает также сведения об уходе за женщиной в период беременности и разъяснения врачебной пользы от банных процедур и отворения крови.

Тематически к этой поэме примыкает одна из касыд Хушхала, которая имеет диетологическую направленность. Рассказывая

<sup>9</sup> Рефлексы этой системы счета отмечаются и в языке современных носителей пашто [Boyle David, 2014: 137].



о полезной и вредной для здоровья пище, автор касыды приводит десятки названий различных продуктов питания и блюд, а также недугов, которые можно исцелить продуктами животного и растительного происхождения. По поводу еды в целом Хушхал-хан делает прекрасное диетологическое резюме: «Пока очень не захочешь, не ешь! / Не жуй все время как скотина!» [Khushhāl, 1952: 519 – 524]. Другие «медицинские» стихотворения из дивана Хушхала относятся к области сексологии. В этих практических рекомендациях автор кратко описывает этапы физической близости, затрагивает вопросы о ее частоте и гигиене, перечисляет продукты, повышающие мужскую силу [Khushhāl, 1952: 524, 828 – 829].

В «Хатакской хронике» есть только разрозненные упоминания о самих фактах заболеваний, бытовых травм и боевых ранений. Авторы «Хроники» чаще акцентируют внимание на собственных болезнях, но нередко сообщают и о болезнях окружающих их людей. Виды заболеваний обычно не уточняются. Самым распространенным симптомом заболеваний в «Хронике» является лихорадка (*təba*), повышенная температура тела. Судя по всему, лихорадку в основном вызывали инфекционные вирусные болезни, среди которых явно преобладали инфекционные поражения органов дыхания и пищеварения. Жар, дрожь, озноб, кашель и прочие внешние признаки этих болезней, часто упоминаемые в «Хронике», представляют собой естественную защитную реакцию организма на болезнетворные вирусы или бактерии. В суровых условиях племенного быта подобные болезни нередко приводили к летальному исходу, о чем говорит, например, сообщение Хушхал-хана о смерти его близких родственников, в том числе одной из жен и любимой дочери Тадж Биби, зимой 1673 – 1674 гг. вследствие эпидемии какой-то вирусной инфекции, вызвавшей лихорадку [Afzal, 1974: 315].

Наиболее подробное описание лихорадки и распространенного народного метода ее лечения содержится в рассказе о болезни самого Хушхал-хана накануне его женитьбы летом 1631 г. По совету безымянного знахаря, тяжелое лихорадочное состояние Хушхала, пребывавшего в беспомощности, было преодолено принудительным, искусственно вызванным потоотделением. Болезнь продолжалась около двух недель: «Сильный жар был у него, пребывал он в беспомощности. Весь измученный метался он под действием жара. Мать его Биби Ана, да помилует ее Бог, вместе с другими женщинами сидела у его изголовья. Кто-то сказал им: “Это влага в нем бушует, заверните его в одеяло, может, пропотеет”. Они последовали этому совету.

Плотно завернули его в одеяло и стали крепко держать его за голову и ноги. Он стал задыхаться, чуть не умер. Сколько ни старался сбросить с себя одеяло, не получалось. [Вконец] лишился он сил и чувств, думал, что его убивают. Дыхание его перешло в хрип. Всевышний Господь еще берег его, а все женщины уже подняли крик, что он умер. Сняли с него одеяло, взяли его за руку. Лежал он словно мертвый, полностью обессиленный. Многие стали оплакивать его. Началась суматоха. [Вдруг] те последние силы, что еще оставались в нем, вернулись в его тело. Задышал он носом... Через двенадцать дней он пропотел. Пришел в себя, узнал людей, увидел свою невесту, которая сидела рядом с ним» [Afzal, 1974: 273]<sup>10</sup>.

Из конкретных вирусных болезней в «Хронике» названа только холера (*wabā*) — кишечная инфекция, крайне распространенная в районах расселения паштунских племен [Afzal, 1974: 489]. В рассматриваемую эпоху эпидемии холеры часто охватывали паштунские территории и уносили большое количество жизней, о чем писал в своих стихах Хушхал-хан [Khushḥāl, 1952: 506 — 507, 834 — 835].

Кроме вирусных инфекций в «Хронике» упоминаются и некоторые другие виды болезней. Афзал-хан, например, неоднократно жаловался на заболевания желудка, почек и мочевыводящих путей. В 1703 — 1704 гг. он страдал диспепсией (*dəma*) и почечными коликами (*naskhwūzhay*). Для лечения камней в почках ему даже пришлось специально поехать в Навшахр, где он жил в доме у дяди Азад-хана и «пятнадцать-шестнадцать дней мучился от колик» [Afzal, 1974: 368]. В 1711 г. Афзал испытывал «сильные боли в паху (*təshay*) из-за камней в мочевом пузыре (*rīg-i maṣāna*)» и поэтому долго не мог ездить верхом [Afzal, 1974: 396 — 397]. Хушхал-хан, приехав в 1676 г. в Йут, заболел чесоткой (*khārəšt*) [Afzal, 1974: 348]. Кожными болезнями аналогичного характера Хушхал болел также во время проживания в долине Сват у йусуфзаев в 1675 г., о чем он рассказывает в поэме «Сват-нама». По словам Хушхала, одной из причин этих болезней были местные насекомые-паразиты — клещи, клопы, блохи, — от укусов которых «все тело покрылось волдырями» и даже случилась горячка [Khushḥāl, 1979: 7]. Также в «Хронике»

<sup>10</sup> Описание этого метода лечения полностью совпадает с тем, о котором рассказывает британский врач и христианский миссионер Т. Л. Пеннелл (1867 — 1912), живший и работавший примерно в тех же местах, в округе Банну, в конце XIX — начале XX в. Пеннелл называет этот метод *dzan* [Pennell, 1922: 38 — 39].

упоминается одно заболевание нервной системы. Очевидно, речь идет о миоклонии, кратковременной судороге мимических мышц (*laqwa*). Эта болезнь в 1703 г. поразила могольского чиновника Мухаммада Хасана, у которого на несколько дней «перекосились рот и глаза» [Afzal, 1974: 364 – 365].

Бытовые травмы фигурируют в двух рассказах о трагических происшествиях, случившихся в детстве с Хушхалом. В одном случае Хушхал захлебнулся, купаясь в реке. Симптомы асфиксии при утоплении описаны в «Хронике» таким образом: «Он лежал без чувств. Внутренности его были заполнены водой. Много воды вытекло из его легких и рта. Потом он снова пришел в чувство. Его подняли и отнесли домой» [Afzal, 1974: 272]. Во втором эпизоде Хушхал получил серьезную травму головы: скатившийся с навеса жаровенный камень «раскроил ему лоб у самых волос». Травма потребовала небольшой операции — прижигания раны и наложения швов: «Его подняли, вытерли ему кровь, но она не останавливалась. Тогда ему прижгли края [раны] и наложили швы, самого положили в постель. Он был в бессознательном состоянии... На седьмой день он пришел в чувство, [потом] поправился» [Afzal, 1974: 272 – 273].

Поскольку в «Хронике» значительное место занимают рассказы и сообщения о вооруженных столкновениях, особенно многочисленными здесь являются факты причинения вреда здоровью вследствие боевых ранений. При этом характер самих ранений, а тем более методы и процедуры лечения почти никогда не описываются. Сведения о том, каким оружием и в какую часть тела было нанесено ранение, встречаются нечасто, например: «[Шахбаз-хан] был ранен стрелой в висок... а сам он (Хушхал-хан. — М. П.) был ранен в колено...»; «Тута Мухмандай... был ранен из ружья...»; «Ашраф-хан сходу нанес 'Азамату удар копьём. Тот согнулся, но не упал. 'Абид-хан тоже ударил его копьём. ['Азамат] свалился с лошади... Я (Хушхал-хан. — М. П.) выхватил клинок и дважды нанес ему удары по голове один за другим»; «'Азамат Джанд, который был начальником гарнизона в Пешаваре, был ранен пулей в бедро» [Afzal, 1974: 270, 304, 308, 419].

Некоторые подробности, касающиеся боевых ранений, изложены в рассказе о сражении хатакского отряда с аказаями и кончине Шахбаз-хана в январе 1641 г. В частности здесь упоминаются такие санитарные принадлежности, как походные носилки, видимо, связанные из копий (*band dā nayzo*), и щипцы (*anbūr*) для извлечения наконечников колющего оружия; сообщается также о том, что тяжелая черепно-мозговая рана Шах-

база вызвала паралич (*gūzəl*): «Когда бой завершился, у [Шах-баз-хана] уже не оставалось сил ехать верхом. Он спешился. Ему сделали носилки из копий и понесли его. К вечернему намазу возвратились домой. В той схватке всем нашим всадникам крепко досталось, никто не вернулся домой без ран. Потом каждый занялся лечением своих ран. Острие стрелы, которое попало высокочтимому хану (Хушхал-хану. — М. П.) в кость голени, два-три человека с трудом вытащили щипцами. Спустя несколько дней высокочтимый хан взял это острие и отнес [показать] его отцу. У того было несколько ран. [Высокочтимый хан] спросил его: “Какая из Ваших ран болит сильнее?” Тот сказал, что рана на голове. Высокочтимый хан понял, что это тяжелое ранение. Через пять дней... [Шахбаз-хан] ушел из брэнного мира в мир вечный... Помимо ранения его еще ударил паралич...» [Afzal, 1974: 271]. Извлечение из ран наконечников стрел было самой обыденной полевой операцией, которую нередко выполняли и сами раненые, о чем в «Хронике» есть несколько свидетельств [Afzal, 1974: 302, 419].

Систематизированные в этой статье сведения «Хатакской хроники» и других, близких ей по происхождению и идеологии источников об образовании, литературных занятиях, профессиональных знаниях и навыках паштунской племенной знати в XVII – XVIII вв. представляют ценность по двум основаниям. Во-первых, это уникальные документированные свидетельства доколониального времени, которые по разным причинам еще плохо изучены и до сих пор почти не привлекаются в качестве первичных источников по истории и культуре паштунов начала Нового времени. В современных научных работах, в той или иной степени затрагивающих эту тематику, сохраняется подход, при котором многочисленные публикации XIX – начала XX в., в первую очередь на английском и персидском языках, включая исторические эссе, административные отчеты, военные донесения, путевые заметки, газеттиры и т. п., используются как первичные источники в том числе и для освещения культурно-исторических процессов, протекавших на территории Паштунхва в предшествующую эпоху. Наличие более ранних по времени документальных материалов, особенно паштоязычных, являющихся внутренними источниками и иногда даже контрнарративами, требует внесения существенных поправок в такой подход. Во-вторых, собранные в статье факты относятся не к умозрительным и все-таки более известным представлениям

о культуре паштунов в рассматриваемое время, а к почти неизвестной культуре повседневной жизни, реальной практике применения паштунами знаний из разных областей. Такие факты позволяют получить реалистичные, лишенные домыслов и экзотики представления о функционировании паштунского племенного общества накануне образования государственности.

### Литература

1. Кушев В. В. *Афганская рукописная книга (очерки афганской письменной культуры)*. М.: Наука, ГРВЛ, 1980.
2. Кушев В. В. *Афганский язык (пашто) XVI–XIX веков. Пути становления и развития литературного языка*. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008.
3. Кушев В. В. «Дастар-нама» Хушхаль-хана Хаттака — паштунская энциклопедия XVII века (главы из сочинения). *Петербургское востоковедение*. Вып. 10. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002. С. 75–93.
4. Пелевин М. С. *«Хатакская хроника»: корпус и функции текста*. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2018.
5. ‘Abd al-Qādir Khān Khaṭāk. *Yūsuf Zulaykhā*. Ed. N. Wuləspāl, Kabul: Də Afghānistān də ‘ulūmo akādīmī, Də pašto zhəbe aw adabiyāto instītūt, 2012. (На яз. пашто).
6. ‘Abd al-Qādir Khaṭāk. *Dīwān: Ḥadīqa-yi Khaṭāk*. Ed. S. Anwār al-Ḥaqq. Peshawar: University Book Agency, 1969. (На яз. пашто).
7. Afzāl Khān Khaṭāk. *Tārīkh-i muraṣṣa’*. Ed. D. M. Kāmil Momand. Peshawar: University Book Agency, 1974. (На яз. пашто).
8. Ākhūnd Darweza. *Makhzan [al-islām]*. Ed. S. Taqwīm al-Ḥaqq Kākākhel. Peshawar: Pashto Academy, University of Peshawar, 1969. (На яз. пашто)
9. Astarābādī Muḥammad Qāsim Hindū Shāh. *Tārīkh-i Firishta. J. 1. Az āghāz tā Bābur*. Ed. M. R. Naṣīrī. Tehran: Anjuman-i āsār wa mafākhir-i farhangī, 2008. (На перс. яз.).
10. Boyle David A. *Descriptive Grammar of Pashto and its Dialects*. Göttingen: De Gruyter Mouton, 2014.
11. Khushhāl Khān Khaṭāk. *Dastār-nāma*. Ed. Ş. Rishtīn, D. M. Kāmil Momand. Kabul: Paṣhto ṭoləna, 1966. (На яз. пашто).
12. Khushhāl Khān Khaṭāk. *Kulliyāt*. Ed. D. M. Kāmil Momand. Peshawar: Idāra-i ishāhat-i sarḥadd-i Pishāwar, 1952. (На яз. пашто).
13. Khushhāl Khān Khaṭāk. *Swāt-nāma*. Ed. ‘A. Ḥabībī. Kabul: Zeraḡ Weekly, Academy of Sciences of Afghanistan, 1979. (На яз. пашто).
14. Khushhāl Khān Khaṭāk. *Ṭibb-nāma*. Ed. Ş. Rishtīn. Kabul: Paṣhto ṭoləna, 1966. (На яз. пашто).
15. Kushev V. V. A Pashtun Ruler and Literary Figure of the Seventeenth Century on Political Ethics. *Manuscripta Orientalia*. 2000. Vol. 6, no. 2. P. 20–38.
16. Mackenzie D. N. The development of the Pashto script. *Languages and scripts of Central Asia*. Ed. Sh. Akiner, N. Sims-Williams. London: School of Oriental and African Studies, 1997. P. 137–143.

17. Nejatie S. *The Pearl of Pearls: The Abdālī-Durrānī Confederacy and its Transformation under A mad Shāh, Durr-i Durrān*. Ph.D. diss. University of Toronto, 2017.
18. Noelle-Karimi Chr. *The Abdali Pashtuns between Multan, Qandahar and Herat in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Beyond Swat: History, Society and Economy along the Afghanistan-Pakistan Frontier*. Ed. B. Hopkins, M. Marsden. London: C. Hurst & Co., 2013: P. 31 – 38.
19. Pennell Th. L. *Among the wild tribes of the Afghan Frontier. A record of sixteen years' close intercourse with the natives of the Indian marches*. 6th ed. London: Seeley, Service & Co., 1922.
20. Perkins C. R. *A Bounty of Gems: Yūsuf u Zulaykhā in Pashto. Jāmi in Regional Contexts: The Reception of 'Abd al-Raḥmān Jāmi's Works in the Islamicate World, ca. 9th/15th–14th/20th Century*. Ed. Th. d'Hubert, A. Papas. Leiden – Boston: Brill, 2019. P. 777 – 797.
21. Rafī Ḥ. *Zandzīrēy yā khaṭṭnāma dē Khushḥāl Khān Khaṭāk*. Kabul: Də Afghānistān də 'ulūmo akādīmī, Də Kābul majalla, 1982. (In Pashto).
22. Raverty H. G. *Selections from the poetry of the Afghans, from the sixteenth to the nineteenth century*. London: Williams and Norgate, 1867.

## References

1. Kushev V. V. *Afghan handwritten book [essays on the Afghan written culture]*. Moscow: Nauka, GRVL, 1980. (In Russian).
2. Kushev V. V. *The Afghan language (Pashto) of the 16th–19th centuries: the formation and the development of a literary language*. St Petersburg: Peterburgskoie vostokovedenie, 2008. (In Russian).
3. Kushev V. V. “Dastar-nama” of Kushhal Khan Khatak: a Pashtun encyclopaedia of the 17th century (chapters of the work). *Peterburgskoie vostokovedenie*. 10. St Petersburg: Peterburgskoie vostokovedenie, 2002. P. 75 – 93. (In Russian).
4. Pelevin M. S. “*The Khataks' Chronicle*”: *The corpus and the functions of the text*. St Petersburg: St Petersburg University Press, 2018. (In Russian).
5. 'Abd al-Qādir Khān Khaṭāk. *Yūsuf Zulaykhā*. Ed. N. Wuləspāl, Kabul: Də Afghānistān də 'ulūmo akādīmī, Də pašto zhəbe aw adabiyāto instītūt, 2012. (In Pashto).
6. 'Abd al-Qādir Khaṭāk. *Dīwān: Ḥadīqa-yi Khaṭāk*. Ed. S. Anwār al-Ḥaqq. Peshawar: University Book Agency, 1969. (In Pashto).
7. Afzāl Khān Khaṭāk. *Tārīkh-i muraṣṣa'*. Ed. D. M. Kāmil Momand. Peshawar: University Book Agency, 1974. (In Pashto).
8. Ākhūnd Darweza. *Makhzan [al-islām]*. Ed. S. Taqwīm al-Ḥaqq Kākākhel. Peshawar: Pashto Academy, University of Peshawar, 1969. (In Pashto).
9. Astarābādī Muḥammad Qāsim Hindū Shāh. *Tārīkh-i Firishṭa. J. 1. Az āghāz tā Bābur*. Ed. M. R. Naṣrī. Tehran: Anjuman-i āṣār wa mafākhir-i farhangī, 2008. (In Persian).
10. Boyle David A. *Descriptive Grammar of Pashto and its Dialects*. Göttingen: De Gruyter Mouton, 2014.
11. Khushḥāl Khān Khaṭāk. *Dastār-nāma*. Ed. Ş. Rishṭīn, D. M. Kāmil Momand. Kabul: Pašto ṭoləna, 1966. (In Pashto).

12. Khushḥāl Khān Khatak. *Kulliyāt*. Ed. D. M. Kāmil Momand. Peshawar: Idāra-i ishāḥat-i sarḥadd-i Pishāwar, 1952. (In Pashto).
13. Khushḥāl Khān Khatak. *Swāt-nāma*. Ed. 'A. Ḥabībī. Kabul: Zeray Weekly, Academy of Sciences of Afghanistan, 1979. (In Pashto).
14. Khushḥāl Khān Khatak. *Ṭibb-nāma*. Ed. Ş. Rishtīn. Kabul: Paṣhto toḷona, 1966. (In Pashto).
15. Kushev V. V. A Pashtun Ruler and Literary Figure of the Seventeenth Century on Political Ethics. *Manuscripta Orientalia*. 2000. Vol. 6, no. 2. P. 20 – 38.
16. Mackenzie D. N. The development of the Pashto script. *Languages and scripts of Central Asia*. Ed. Sh. Akiner, N. Sims-Williams. London: School of Oriental and African Studies, 1997. P. 137 – 143.
17. Nejatī S. The Pearl of Pearls: The Abdālī-Durrānī Confederacy and Its Transformation under Aḥmad Shāh, Durr-i Durrān. Ph. D. diss. University of Toronto, 2017.
18. Noelle-Karimi Chr. The Abdali Pashtuns between Multan, Qandahar and Herat in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. *Beyond Swat: History, Society and Economy along the Afghanistan-Pakistan Frontier*. Ed. B. Hopkins, M. Marsden. London: C. Hurst & Co., 2013: P. 31 – 38.
19. Pennell Th. L. *Among the wild tribes of the Afghan Frontier. A record of sixteen years' close intercourse with the natives of the Indian marches*. 6th ed. London: Seeley, Service & Co., 1922.
20. Perkins C. R. A Bounty of Gems: Yūsuf u Zulaykhā in Pashto. *Jāmī in Regional Contexts: The Reception of 'Abd al-Raḥmān Jāmī's Works in the Islamicate World, ca. 9th/15th–14th/20th Century*. Ed. Th. d'Hubert, A. Papas. Leiden – Boston: Brill, 2019. P. 777 – 797.
21. Rafī 'H. *Zandzīrāy yā khaṭnāma də Khushḥāl Khān Khatak*. Kabul: Də Afghānistān də 'ulūmo akādīmī, Də Kābul majalla, 1982. (In Pashto).
22. Raverty H. G. *Selections from the poetry of the Afghans, from the sixteenth to the nineteenth century*. London: Williams and Norgate, 1867.

### Информация об авторе

**Михаил Сергеевич Пелевин** — доктор филол. наук, профессор, заведующий кафедрой иранской филологии, Восточный факультет, Санкт-Петербургский государственный университет.

Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9.

E-mail: mosprolege@gmail.com

### Author's Information

**Mikhail S. Pelevin** — Dr Habil in Philology, Professor, Department of Iranian Philology, Faculty of Asian and African Studies, St Petersburg University.

E-mail: mosprolege@gmail.com



*Л. Р. Сюкияйнен*

*(Департамент теории права  
и сравнительного правоведения,  
НИУ ВШЭ, Москва, Россия)*

## **Исламское право: взаимодействие религиозных и юридических начал**

**Аннотация.** В научной литературе встречаются различные взгляды на исламское право. Наиболее распространенная позиция сводит его к шариату, который включает предписания Корана и хадисов, отражающих Сунну пророка Мухаммада. Иногда под исламским правом понимается фикх в значении системы правил внешнего поведения людей. Однако шариат и фикх являются религиозными феноменами и не могут рассматриваться как исламское право в юридическом смысле. Фикх в качестве исламской науки о правилах поведения людей переосмысливал некоторые положения шариата в интересах их практического применения. Часть таких выводов фикха по своему нормативному содержанию приобретала черты, которыми характеризуются правовые нормы. В этом отношении фикх выступал связующим звеном между шариатом и исламским правом. Немалую роль в формировании последнего играли некоторые общие концепции, которые фикх разработал в течение Средних веков. Являющиеся интерпретацией шариата выводы фикха, сформулированные с помощью указанных концепций, в результате их применения судом приобретали качество юридических норм и становились исламским правом в научном значении. Исламское право не является частью религии, а представляет собой юридический феномен, относительно независимый от исламской религии. Квинтэссенцией исламского права являются общие принципы фикха, многие



из которых закрепляет современное законодательство арабских стран. Единственным юридическим (формальным) источником исламского права на протяжении веков являлась исламская правовая доктрина (фикх), к положениям которой обращались шариатские суды при разрешении споров. Исламское право всегда сохраняло связь со своей религиозной основой. Ведущую роль в поддержании такой связи играло мусульманское религиозное сознание. (Библиогр. 38 назв.)

**Ключевые слова:** исламское право, ислам, религия, шариат, фикх, суд, Коран, Сунна, иджтихад, источник права.

УДК 348.97

*Leonid R. Syukiaynen*

*(Department of Theory of Law and Comparative Law, National Research University "Higher School of Economics", Moscow, Russia)*

## **Islamic Law: Interaction of Religious and Legal Fundamentals**

**Summary.** Scholarly literature demonstrates different views on Islamic law. The most representative position considers it as *Shari'at* which includes injunctions of Qur'an together with hadiths reflecting *Sunnah* of Prophet Muhammad. Sometimes Islamic law is associated with *Fiqh* as a system of norms of human behaviour. However, *Shari'at* and *Fiqh* are religious phenomena so they cannot be considered as Islamic law in the judicial sense. *Fiqh*, being an Islamic science of human behaviour rules, has been reshaping some of the *Shari'at* postulates for the sake of their practical implementation. Some of such *Fiqh* conclusions, as far as their normative content is concerned, acquire features which fit the requirements of a legal norm. In this context *Fiqh* was a link connecting *Shari'at* with Islamic law. A major role in the formation of Islamic law was played by general concepts elaborated by *Fiqh* during the Middle Ages. *Fiqh* conclusions interpreting *Shari'at* and formulated in the light of such concepts, after their court implementation became norms of Islamic law in the legal sense. Islamic law is not a part of the religion but must be considered as a legal phenomenon relatively independent from Islam. The core of Islamic law is general principles (maxims) of *Fiqh*; many of them are included into the modern legislation of Arab countries. The only official (judicial) source of Islamic law during many centuries was Islamic legal doctrine (*Fiqh*). *Shari'at* courts referred to its provisions while solving legal disputes. Thus, Islamic law always remained tightly connected to its religious foundation; and the leading role in this interaction was played by Islamic religious consciousness. (Refs 38.)

**Keywords:** Islamic Law, Islam, Religion, *Shari'at*, *Fiqh*, Court, Qur'an, *Sunnah*, *Ijtihad*, Source of Law.

**В** российской литературе встречаются различные взгляды на исламское (мусульманское) право, что объясняется спецификой подхода к анализу данного феномена с позиций многих наук — истории, этнографии, философии, религиоведения, юриспруденции, социологии. Кроме того, исламское право на протяжении веков остается в центре внимания исламской религиозной мысли. Свои традиции восприятия исламского права сложились в российских исламских учебных заведениях, включая их высший уровень. Все эти подходы и идейные течения предлагают собственные оценки природы исламского права, неодинаково решают центральный вопрос о том, является ли оно юридическим феноменом или должно рассматриваться в ином качестве.

### **Отождествление исламского права с шариатом и фикхом**

Можно выделить несколько принципиальных взглядов на понимание исламского права. Наиболее распространенная позиция сводит исламское право к шариату, под которым исламская мысль понимает совокупность Божественных откровений, ниспосланных Аллахом и переданных им людям через своего посланника пророка Мухаммада. Эти священные для мусульман заповеди содержатся в Коране и переданных сподвижниками Мухаммада преданиях (хадисах) о его высказываниях, поступках или молчании. В таких преданиях отражается Сунна Пророка — образ жизни Посланника Аллаха.

Другой взгляд на исламское право связывает это явление не с шариатом, а с фикхом в значении всеобъемлющего исламского комплекса правил внешне выраженного поведения людей. При этом шариат и фикх часто принципиально не различаются. Но отдельные авторы разграничивают данные понятия и считают фикх частью шариата. При таком подходе исламское право, отождествляемое с фикхом, рассматривается лишь как один из элементов шариата. Некоторые исследователи считают шариат исламским правом в широком, а фикх — в узком смысле, или собственно исламским правом.

Вместе с тем в отечественной литературе исламское право порой ассоциируется с широко трактуемым шариатом, в который включаются не только собственно исламские предписания, но и местные обычаи, составляющие нормативную основу образа жизни мусульман. При этом такие локальные правила

отнодь не всегда соответствуют шариату в его строгом понимании и даже могут ему противоречить. В отдельных работах правового профиля под исламским правом подразумевается также законодательство, действующее в мусульманских странах и основанное на нормах шариата (фикха). Иногда к мусульманской правовой семье относят целиком национальные правовые системы мусульманских стран, которые кроме исламского права включают элементы, заимствованные у европейского права.

Рассмотрение исламского права как шариата или фикха характерно для научных исследований исторического, социологического, этнографического, философского профиля. Аналогичного взгляда придерживается и большинство авторов правовых исследований. Отметим, что в учебных материалах исламских высших учебных заведений нашей страны, как правило, под исламским правом подразумевается фикх.

Сведение исламского права к шариату характерно и для позиции мусульманских ученых. Это, например, подтверждают показательные суждения одного из крупнейших современных специалистов по шариату иракского ученого Абдель Карима Зейдана (1921 – 2014). Он подчеркивает, что шариатские нормы, извлеченные из Корана, Сунны Пророка и иных признаваемых шариатом источников в своей совокупности составляют исламское право, которое определяет все стороны жизни и регулирует различные отношения между людьми [Зейдан, 1989: 5]. Обращает на себя внимание, что в таком определении исламское право выступает не как юридический феномен, а универсальный комплекс социальных норм, регулирующий все аспекты жизни человека. Очевидно, иракский ученый вкладывает именно такой общий социальный смысл в исламское право, когда называет его шариатом, который в точном смысле является откровением Аллаха, выраженным в Коране и Сунне Пророка.

Вместе с тем Абдель Карим Зейдан вносит два важных уточнения в данное понимание шариата как исламского права. Во-первых, он предлагает широкую трактовку шариата, включая в него кроме положений Корана и Сунны Пророка еще и нормы, полученные из иных источников, поскольку Коран и Сунна сами их закрепляют и позволяют формулировать правила поведения на их основе. Такие две категории норм и составляют исламское право. Во-вторых, ученый отмечает, что на основании этого права, которым является шариат в его широком значении, выносит свои решения мусульманский

судья [Зейдан, 1989: 246]. Тем самым шариат, а, значит, и исламское право связываются с деятельностью судьи по разрешению споров. Получается, что, с одной стороны, исламское право, как и шариат, рассматривается в качестве регулятора всех сторон жизни, а с другой — представляется в качестве источника судебных решений.

В целом иракский правовед, как и подавляющее большинство мусульманских мыслителей, в своем понимании исламского права не ориентируется на строгие юридические критерии. Об этом наглядно свидетельствует их жесткое противопоставление шариата (а значит — исламского права), выражающего в конечном счете откровение Аллаха, позитивному праву (законодательству), исходящему от государства [Мансур, 1970: 9 — 72].

При всех различиях между позициями, которые в качестве исламского права представляют шариат или фикх, они характеризуются некоторыми общими чертами. Прежде всего сторонники этих подходов оценивают исламское право как неотъемлемую часть (элемент) исламской религии или даже исламской догматики и богословия, подчеркивают, что оно исходит от Аллаха, составляет стержень религии ислама [Муромцев, 2021: 83; Боголюбов, 1994: 167]. Из такой оценки логично вытекает вывод отдельных исследователей о том, что нормы исламского права распространяются только на мусульман, а само оно является конфессиональным правом [Рыжкова, 2016: 80; Коряков, Старостина, 2002: 51 — 52].

Другая особенность отождествления исламского права с шариатом или фикхом проявляется в его понимании в качестве единого универсального комплекса социальных норм самого различного характера — религиозных, нравственных (моральных), правовых. Такое восприятие исламского права является вполне логичным, если сводить его к фикху или шариату. Ведь фикх в значении системы правил поведения включает любые социальные нормы, то есть представляет собой всеохватывающую систему социально-нормативного регулирования.

Что касается религиозных правил, то их наличие в шариате очевидно в силу самого его характера как религиозного феномена. Это же в принципе относится и к нравственным нормам, поскольку религия по своей сути предъявляет нравственные требования к человеку. В то же время относительно правовых норм, которые якобы содержит шариат, возникает принципиальный вопрос о том, каковы их признаки и особенности, чем они отличаются от иных его предписаний, какие факторы

придают им юридический характер, как проявляется правовая природа данных норм?

Юридическая наука формулирует ряд признаков, отличающих правовые нормы от остальных социальных правил поведения. Однако ни один из них не анализируется в посвященных исламскому праву публикациях, авторы которых просто объявляют им шариат, не рассуждая о том, каким образом религиозный феномен становится правовым. Для анализа такого превращения не так важно, считать ли исламским правом весь шариат целиком или только его «практические» нормы. В любом случае необходимо пояснить, на каком основании отдельные правила шариата и фикха можно считать правовыми.

В отечественной правовой науке отсутствует общий взгляд на природу исламского права, а также на взаимодействие в нем религиозного и юридического начал. Можно отметить два ведущих подхода к этой проблематике. Согласно одному из них исламское право, под которым подразумевается шариат, вообще не является юридическим феноменом или в крайнем случае представляет собой смесь права с религией и нравственностью. Причем в этом конгломерате право, по существу, не отделено от иных социальных регуляторов и даже занимает подчиненное по отношению к ним положение. Не случайно сторонники такого понимания подчеркивают, что сам термин «мусульманское право» используется лишь по традиции, так как в действительности он обозначает не юридическое в буквальном смысле, а более широкое социальное явление. В русле такой логики само мусульманское право они называют «неотдифференцированным», поскольку в нем юридические элементы якобы не получили значительного обособленного функционирования [Алексеев, 1981: 115].

Другая позиция формально исходит из существования исламского права в юридическом смысле. Об этом недвусмысленно говорит то, что ему отводится самостоятельное место в ряде исследований по теории права и практически во всех работах по сравнительному правоведению и правовым системам (семьям) современного мира [Пиголкин (ред.), 1994; Малько, Матузов (ред.), 1995: 148 – 149; Лазарев (ред.), 2010: 372 – 373; Марченко, 2008: 509 – 521]. Очевидно, такой подход предполагает признание юридического характера исламского права. В противном случае его анализ в рамках юриспруденции выглядит нелогичным. В этом отношении обращает на себя внимание позиция отечественного сравнительного правоведения, которое ассоци-

ирует исламское (мусульманское) право с шариатом [Марченко, 208: 509] или фикхом [Саидов, 2007: 387 – 400].

При всей кажущейся противоположности указанных двух взглядов на исламское право у них есть одна принципиальная общая черта: их адепты не делают попыток выявить суть данного явления, серьезно обосновать или опровергнуть наличие у него признаков права. Противники отнесения исламского права к юридическим категориям просто ссылаются на то, что оно опирается на религиозные источники и распространяется на мусульман. Этого, по их мнению, достаточно для вывода о том, что так называемое исламское право, по сути, не существует как юридическое явление, а составляет неотъемлемую часть религии ислама [Раянов, 2001: 281 – 289; Гилязутдинова, 2003; Раянов, Гилязутдинова, 2000].

Действительно, если исламское право полностью сводить к шариату, сомнения в его юридической природе трудно опровергнуть. Ведь взятый в целом, шариат — прежде всего и преимущественно религиозное явление. Даже его нормативная составляющая выступает в виде религиозных предписаний. Это относится и к шариатским правилам мирского поведения человека, которые так называемая голландская школа изучения исламского права без достаточных оснований считает юридическими.

Исследователи, которые априорно исходят из юридической природы исламского права, также не утруждают себя изучением его качеств как права. Раскрывая его особенности, они обращаются не к анализу собственно юридических характеристик указанного феномена, а к специфике шариата. Таким образом, сам предмет изучения подменяется: вместо права им становится религия. В итоге стремление описать исламское право в качестве юридического института невольно приводит к обратному — фактическому доказательству того, что оно правом не является [Саидов, 2007: 387 – 401]. В этом отношении позиции сторонников характеристики исламского права как юридического феномена и тех, кто отрицает его юридическую природу, при всей внешней противоречивости, по сути, смыкаются. Между прочим, такая же логическая непоследовательность пронизывает работы практически всех крупных западных специалистов по сравнительному праву [Давид, Жоффре-Спинози, 1997: 308 – 330; Леже, 2010: 246 – 264; Цвайгерт, Кётц, 2011: 300 – 309].

Понятно, что оценка исламского права как шариата или фикха, единого комплекса разнообразных правил поведения мусульман,

их прав и обязанностей принципиально отличается от того, как определяет право юридическая наука, которая главным признаком права считает его властный характер, прямую зависимость от государства. Однако сторонники сведения исламского права к шариату или фикху за редким исключением рассматривают это явление вне связи с государством. Иными словами, они понимают его не в юридическом смысле, хотя нередко при его описании используют терминологию, принятую в правовой науке. В частности, в их публикациях можно встретить такие характеристики исламского права, как «религиозный закон», «исламское законодательство», «кораническое законодательство», «религия закона».

На наш взгляд, все указанные трактовки исламского права не являются точными в научном отношении, поскольку не ориентируются на строгие юридические критерии и не позволяют выявить специфику данного явления как правового феномена и самостоятельной правовой системы. Это признают некоторые российские ученые, которые прямо отмечают, что сводимое к шариату или фикху исламское право по своему смыслу отличается от права в западном понимании [Гатин, 2011: 43]. Добавим, что оно не отвечает критериям, которые предъявляет к праву также российская и любая другая правовая наука. С ее позиций нет оснований считать шариат или фикх правом в юридическом смысле. Корректным является рассмотрение фикха как комплексной системы социальных норм различного характера, прежде всего религиозных, нравственных, этических, бытовых. Такой же оценки заслуживает нормативная часть шариата.

### **Фикх — связующее звено между шариатом и исламским правом**

Шариат и фикх представляют собой религиозные явления и не могут считаться исламским правом в строгом юридическом смысле. В таком случае возникает вопрос о том, существует ли исламское право как юридическое явление, соответствующее всем условиям, которым должно удовлетворять право в его точном научно обоснованном значении? На этот вопрос следует дать утвердительный ответ. Но для характеристики исламского права в указанном смысле необходимо преодолеть односторонний поход к нему как к преимущественно религиозному явлению. Иными словами, при анализе исламского права важно не только установить его связь с религией ислама, но прежде всего дать ответ на вопрос, отвечает ли оно требованиям права.

Образно говоря, следует четко представлять себе, что в исламском праве является исламским, а что правовым.

В этом отношении теоретическое и сравнительное правоведение должно изучать исламское право прежде всего как юридическое явление, а не ограничиваться описанием (часто достаточно примитивным и даже искаженным) шариата и фикха. Точнее говоря, такое описание необходимо, но оно явно недостаточно и должно только предшествовать главному — анализу того, как религиозные положения шариата и выводы фикха превращаются в исламское право в качестве юридического феномена.

Все детали процесса, результатом которого стало формирование исламского права на основе предписаний шариата и фикха, науке еще предстоит раскрыть. Но имеющиеся исследования позволяют заключить, что в начале VII в. еще при власти династии Омейядов (661 — 750) в мусульманском интеллектуальном пространстве возникла тенденция рассматривать ислам не только как единственно правильную религию с ее догматикой и культовыми правилами, но и как источник, к которому надо обращаться за ответами абсолютно на все вопросы, волнующие мусульманское общество, в том числе в поиске решений судебных споров.

В указанную эпоху формирующийся фикх как наука о практических нормах шариата начал все отчетливее ориентироваться на толкование предписаний Корана и Сунны Пророка в свете потребностей реальной жизни. С одной стороны, религиозные идеальные постулаты шариата стали осмысливаться в форме правил поведения, приспособленных для практического применения, а с другой — многие сложившиеся в мусульманском сообществе нормы поведения адаптировались к шариатским догматам, осмысливались в духе ислама. Это были две стороны единого процесса исламизации общественной и личной жизни, включая ориентацию судей на поиск всех решений в шариате.

В целом внедрение исламских критериев во все сферы жизни, включая область разрешения судебных споров, отражало объективную потребность в силе, которая бы объединяла все группы мусульман с их расхождениями в жизненном укладе, отличающиеся друг от друга регионы быстро растущего вширь халифата со своими традициями, принявшие ислам разнообразные национальные и этнические сообщества. Таким фактором социального, политического, культурного сплочения мог быть один ислам, выступающий не только общей религией и единой идеологией, но и носителем универсальной системы



социальных норм. Данная миссия ислама выразилась и в формировании исламского права, выражающего в конечном счете волю Аллаха.

Ключевая роль в исламизации правовой жизни халифата принадлежала фикху и суду. Именно факихи и судьи смогли увидеть в шариате не только совокупность догм и правил культа новой религии, но и универсальный комплекс норм, нацеленных на регулирование всех сторон жизни мусульманского общества и индивидуального поведения его членов, включая их правовые отношения. Прежде всего это проявлялось в формировании фикха как науки о практических нормах шариата, которые изначально в нем заключены.

Важно иметь в виду, что религиозные предписания Корана относительно правил поведения людей не являются одновременно и выводами фикха. Теория источников норм фикха исходит из того, что Коран в целом выступает общим, обобщающим источником, «указывающим» на практические нормы, а их «детализирующими» указателями являются отдельные аяты Корана. Их следует воспринимать не как конкретные правила фикха, а всего лишь их источники, из которых данные нормы еще нужно «извлечь».

Свою задачу фикх видел в извлечении таких правил прямо из предписаний шариата либо в формулировании норм в рамках *иджтихада* с помощью рациональных источников («указателей»), которые считаются установленными аятами Корана и хадисами. При этом все выводы фикха имеют религиозный характер. Если они фактически воспроизводят предписания аятов Корана или хадисов без серьезного их изменения или дополнения, то выступают религиозными постулатами непосредственно. Когда же правила фикха формулируются с помощью *иджтихада*, они все равно имеют религиозный характер, поскольку считаются в конечном счете извлеченными из шариата — откровения Аллаха.

Сам по себе шариат не содержит никаких юридических норм. Но некоторые его предписания при определенных обстоятельствах в результате переосмысления могут стать идейной основой юридических правил. Дело в том, что шариат включает неодинаковые по своему характеру и форме практические нормы, обладающие разным потенциалом служить основой для юридических правил поведения.

Часть из них (например, касающаяся брачно-семейных отношений, наследования, имущественных обязательств

и иных мирских взаимоотношений) относится к ситуациям, которые обычно регулируются правом и по своему содержанию перекликается с юридическими нормами. Однако само по себе шариатское правило поведения, сформулированное в Коране или в хадисах, которые отражают Сунну Пророка, не может считаться юридическим только на том основании, что по своему нормативному содержанию отвечает правовым признакам. Ведь даже когда религиозный и юридический источники предусматривают, казалось бы, одинаковые правила, говорить о полном совпадении таких норм вряд ли корректно. Прежде всего потому, что их основания и вкладываемый в них смысл различны: правовые нормы ориентируются на формальные критерии, а религиозные постулаты воспринимаются в качестве заповедей высшей, Божественной, справедливости.

Механизм действия этих несовпадающих по характеру норм включает разные инструменты. Правовые регуляторы в том или ином виде исходят от человека (точнее, фиксируют определенную форму отношений между людьми) и ориентированы на критерии юстициальности, а религиозные — выступают в глазах верующих в качестве Божественного веления и в своем действии опираются на внутренние убеждения, совесть и богобоязненность. Процедуры применения правовых и религиозных норм, их действие по кругу лиц, во времени и пространстве, многие иные аспекты их функционирования также не совпадают.

Юридические правила, с одной стороны, и основанные на вере предписания — с другой, по-разному воспринимаются сознанием и имеют различных адресатов: правовые нормы обращены к субъектам права, а религиозные — к верующим. Поэтому действие норм того и другого рода обеспечивается неодинаковыми способами. Нарушение правовой нормы предполагает вполне земную санкцию, применяемую публичной властью. Причем на практике далеко не всякое правонарушение влечет юридическую ответственность. А отклонение от религиозного правила, независимо от того, установлено ли оно земной властью или нет, означает грех. Не раскаявшегося в нем верующего неминуемо ждет Божественная кара. Неизбежность потустороннего наказания для грешника совсем не одно и то же, что вероятность подвергнуться санкции для правонарушителя. И дело тут не в тяжести ответственности, а в самом ее характере.

Иными словами, простое внешнее совпадение словесных формулировок правовой и религиозной норм не должно засло-

нять глубоких различий между ними. Этот момент приобретает ключевое значение для понимания исламского права, к которому никакие нормативные предписания шариата именно в силу своего религиозного характера сами по себе не относятся. Однако при определенных условиях они становятся основой, источником выводов фикха, отвечающих правовым требованиям.

Чтобы дать жизнь юридическим нормам практические положения шариата должны подвергнуться переосмыслению, интеллектуальной переработке. Только после этого они могут приобрести возможность стать основой, источником права. Таковую миссию в значительной степени осуществлял фикх, который в ответ на потребности регулирования реальных отношений между людьми интерпретировал смысл религиозных предписаний шариата в форме правил (иногда гипотетических), соответствующих по своему нормативному содержанию юридическим критериям. Причем фикх проявил способность достаточно свободно осмысливать положения шариата с учетом потребностей практики. Религиозные постулаты Корана и Сунны Пророка, нередко достаточно отвлеченные, он переводил на язык вполне конкретных правил поведения. Еще более отчетливой склонностью отражать нужды практики отличались выводы фикха, установленные путем *иджтихага*.

Но в целом фикх нельзя безоговорочно называть исламской юриспруденцией или исламской правовой доктриной. Как одна из шариатских наук фикх имеет ярко выраженную религиозную направленность, особенно в том, что касается понимания источников и способов формулирования правил внешнего поведения. Однако оценка доктрины как религиозной по своим исходным постулатам требует уточнения. Дело в том, что явно религиозная направленность характерна только для той ее части, которую можно назвать философией исламского права, призванной объяснить его происхождение Божественным откровением. Исламское правопонимание исходит из того, что любые правила поведения в конечном счете не творение человека или государства, а выражение воли Аллаха. Люди в состоянии лишь находить нужные решения в общих рамках шариата, что является сутью *иджтихага*.

Однако если проанализировать исламские концепции, касающиеся конкретных вопросов внешнего поведения человека и соответствующих конкретных правил, то легко убедиться в том, что на этом уровне чисто религиозные догмы и нравственные требования уступают место рациональной логике, которая

нередко спонтанно, но вполне определенно ориентируется на правовые критерии.

Современные мусульманские правоведы, подчеркивая религиозно-этические (шариатские) исходные начала фикха, нередко наглядно иллюстрируют его роль в юридической интерпретации нравственных предписаний ислама. Примером может служить трактовка честности в исполнении обязательств по сделкам. Сама по себе эта категория имеет нравственный смысл, но фикх толкует ее в правовом ключе. Если лицо не в состоянии исполнить взятые на себя обязательства по договору в силу материальных затруднений, возникших по объективным причинам, то ему должна быть предоставлена отсрочка. Но при недобросовестном уклонении должника от удовлетворения требований кредитора он должен нести юридическую ответственность. Иначе говоря, несоблюдение нравственной нормы получает правовую оценку и служит основанием применения санкции.

В результате развития фикха-доктрины на протяжении веков происходил постепенный процесс выделения из всей совокупности ее выводов таких правил внешнего поведения, которые соответствовали правовым критериям. В ходе такой интеллектуальной работы многие нормы фикха, даже прямо извлеченные из шариата, в известной степени отходили от своей религиозной основы и приобретали характер правил, готовых к практическому применению. В итоге фикх накапливал выводы, формально выведенные из шариата, а фактически рассчитанные на регулирование реального поведения людей. Соединение в фикхе восприятия религиозных предписаний шариата с их переводом на язык практических правил внешнего поведения человека было необходимым условием формирования исламского права.

### **Роль общих концепций фикха в формировании исламского права**

Фикх-доктрина, в целом развиваясь на протяжении веков в общем русле религиозных представлений, под влиянием практики сумела выработать ряд концепций, которые спонтанно приближались к усвоению правовой идеи, ориентировались на некоторые юридические критерии.

Неудивительно, что это касается прежде всего оценки внешнего поведения в мирской сфере. Дело в том, что фикх предъявляет строгие требования главным образом к выполне-

нию мусульманами религиозных обязанностей и соблюдению культовых запретов, а по отношению к мирским делам занимает иную позицию. Здесь на первый план выходит стремление оградить человека от чрезмерных обременений, не сковывать его жесткими ограничениями, в чем сказывается склонность ислама к умеренности, поиску компромиссов и неприятию крайностей. Исламские мыслители подтверждают эту черту шариата и фикха следующими стихами Корана:

«Желает вам Аллах облегчения, а не затруднения» (2: 185)<sup>1</sup>;

«Он избрал вас и не наложил на вас в [исполнении обрядов] религии никакого затруднения» (22: 78);

«Аллах не возлагает ни на кого сверх его возможностей» (2: 286).

Если по вопросам религиозного культа фикх исходит из допустимости только прямо предписанного шариатом, то в «земных» взаимоотношениях людей действует противоположный принцип — презумпция дозволения всего того, что не запрещено Кораном и Сунной в конкретной и однозначной форме. Эта идея закрепляется хорошо известным выводом фикха, согласно которому исходной оценкой действий, слов и вещей является разрешение. Как говорят мусульманские правоведы, в сфере отношений верующих со своим Создателем действует принцип неукоснительного следования тому, что однозначно установлено (*иттиба*), а связи людей между собой основаны на ином начале — творческом выборе поведения (*ибтига*) в рамках самых общих требований [аль-Карадави, 1998: 125 — 126]. Таким образом, мирская область отличается от религиозной превалированием субъективных прав над обязанностями и закреплением достаточно широких рамок индивидуальной свободы.

Следует обратить внимание и на обоснованную фикхом классификацию субъективных прав, четко отличающую принадлежащие Аллаху права от прав отдельных лиц. При этом, отталкиваясь от религиозной природы прав Аллаха, традиционная фикх-доктрина понимала их в мирском смысле как права всей мусульманской общины. А современная исламская правовая мысль, развивая данную концепцию и придавая ей

<sup>1</sup> Здесь и далее Коран цитируется по изданию: Коран. Пер. с араб. и коммент. М.-Н. Османова. 3-е изд., перераб. и доп. М.; СПб., 2010. Первая цифра в скобках означает номер суры, а цифра после двоеточия — номер айята.

юридическое содержание, трактует указанные права в качестве публичных интересов [Халлаф, 1983: 21 – 211].

Кроме того, нашедшая отражение в шариате религиозная идея братства и равенства мусульман явилась основой разработки фикхом концепции равенства в регулировании внешнего поведения, включая равенство в формальном смысле. Эта идея получила закрепление, например, в установленных фикхом основах шариатского правосудия, в центре которых — формально равное отношение судьи к участникам судебного процесса. Этот вывод можно подтвердить следующей выдержкой из знаменитого письма халифа Умара бин аль-Хаттаба, написанного в форме наставления одному из судей: «Относись к людям как к равным, общайся с ними одинаково и проводи с ними время поровну; следи также за соблюдением равенства в отправлении правосудия с тем, чтобы благородный не домогался своего самоуправства и произвола [в его интересах], а слабый не терял надежды найти у тебя справедливость» [аль-Джавзийя, Т. 1: 85 – 86].

Можно упомянуть и другую концепцию, согласно которой практически все поступки человека в мирской области могут оцениваться как с религиозной точки зрения, так и с позиций суда [Субхи, 1952: 14 – 15]. Причем мусульманский судья-кади в своих решениях учитывает лишь внешне выраженное поведение человека, что наглядно проявляется в известном высказывании: «Я сужу по внешней стороне дела, ибо скрытый смысл поступков ведом одному Аллаху» [аз-Зухейли, 1982: 104].

С акцентом на внешние факты, служащие основой судебной оценки, связана также разработанная фикхом теория «шариатских уловок» — стратагем [Субхи, 1952: 167 – 174]. Их смысл заключается в том, чтобы обосновать альтернативу запрещенным сделкам. Речь идет о таких формах мирских отношений, которые, взятые в отдельности, являются допустимыми, но в своей совокупности обходят установленный шариатом запрет. Например, современный фикх исходит из того, что аренда с условием последующей передачи арендованного имущества в собственность нанимателю не может быть оформлена в одном договоре. Ведь при этом нарушается установленный шариатом запрет на заключение контракта, который по своему смыслу подразумевает одновременное совершение двух сделок и потенциально может привести к ростовщичеству. Поэтому достичь желаемого результата в строгом соответствии с исламским правом можно только при заключении двух договоров. Один из них оформляет отношения аренды и содержит обязательство

передать имущество в собственность, а другой предусматривает такую передачу в форме купли-продажи или дарения, совершаемых по истечении аренды или даже во время ее действия.

Немалое практическое значение имеет разработанная в рамках фикха концепция деления всех обязанностей на две большие группы. Первая включает такие императивные предписания фикха, которые в равной степени распространяются на всех индивидуально (например, содержание мужем своей жены и детей). А вторая представлена обязанностями, исполнение которых одним или несколькими субъектами освобождает от этого бремени других (например, ведение джихада или пресечение поведения, отклоняющегося от предписанных шариатом требований) [Бадран, 1984: 263 — 264].

Еще одной из ключевых концепций фикха является обоснование строгого следования императивным предписаниям Корана и Сунны. Одновременно четко определены обстоятельства, которые освобождают человека от исполнения обязанности, если это ему не по силам или ущемляет его признанные интересы, а значит, вступает в конфликт с целями шариата [аш-Шатиби, Т. 1: 300 — 358].

Концепция целей (ценностей) шариата, к которым относятся религия, жизнь, разум, честь и достоинство, установленный порядок продолжения человеческого рода, а также собственность, занимает особое место среди общетеоретических конструкций фикха. Считается, что любое правило мирского поведения, сформулированное фикхом, в конечном счете направлено на реализацию одной или нескольких отмеченных целей, которые находятся в иерархическом соподчинении: наивысшей из них является религия, а низшей — собственность. Такое соотношение следует учитывать, если нужно предпочесть одну норму из ряда возможных правил, отстаивающих разные ценности [аль-Карадави, 2006; Ауда, 2014].

К целям шариата имеет отношение и концепция интересов человека, лежащих в основе всех мирских правил фикха. Исламская мысль исходит из того, что указанные интересы делятся на три категории: жизненно необходимые нужды, потребности, удовлетворение которых освобождает человека от житейских тягот, а также желания и стремления, позволяющие в случае их реализации раскрыть все способности и наилучшие качества людей [аш-Шатиби, Т. 3: 8 — 52].

Следует также отметить разработанную фикхом концепцию оснований правил внешнего поведения, прежде всего мирских.

Мусульманские юристы полагают, что у любой нормы имеется определенное основание, объясняющее ее целесообразность. Суть данного подхода выражена в максиме «в своем действии или бездействии норма следует судьбе своего основания».

Идея интересов человека тесно связана в фикхе с концепцией справедливости. Конечно, справедливость понимается исламской доктриной в первую очередь как религиозно-этическая категория. Считается, что справедливость в разных словесных формах упоминается в Коране несколько десятков раз. В нем, в частности, говорится:

*«Когда выносите вы решение, будьте справедливы»* (6: 152);

*«Прежде воздвигли Мы посланников Наших с убедительными доводами и ниспослали с ними Писания и весы, чтобы придерживались люди справедливости»* (57: 25).

Однако, отталкиваясь от этих религиозных постулатов, фикх обращается к таким проявлениям справедливости, которые имеют правовое значение. Показательно, что именно идея справедливости вместе с акцентом на необходимость удовлетворения интересов человека как основу всех правил внешнего поведения рассматривается фикхом в качестве стержня шариата [Субхи, 1952: 126 – 127]. Отметим также, что фикх традиционно выделяет три основы исламской власти и правосудия: справедливость, совещательность и равенство [аль-Авва, 2008: 181 – 230; Мухаммад, 1977: 112 – 124].

Наряду с этим исламская мысль, особенно современная, подчеркивает, что при оценке взаимоотношений людей фикх должен ориентироваться на такие начала, как усредненность, умеренность, избежание крайностей, постепенность, исключение вреда [аль-Карадави, 1991: 12 – 145; Субхи, 1962: 64 – 65; Муса: 126 – 137].

Только с помощью названных выше концепций и начал фикх может перевести религиозно-этические постулаты Корана и Сунны на язык практических норм, отвечающих потребностям регулирования мирских взаимоотношений людей. Без них «корни» фикха (включая все шариатские «указатели» и «установленные шариатские методы») оставались бы простым техническим инструментом, который сам по себе не в состоянии обосновать верный выбор среди множества правил внешнего поведения, предлагаемых разнообразными школами фикха.



С исламской точки зрения в правилах внешнего поведения, сформулированных с учетом отмеченных концепций и начал фикха, претворяется смысл шариата и его общая направленность [аль-Джавзийя, Т. 3: 3]. А в юридическом отношении речь идет о разработке фикхом таких конструкций, которые приближаются к идее права, помогают реализовать ее в конкретных правилах внешне выраженного поведения, а кроме того, предпочтень из огромного числа разнообразных и противоречивых выводов доктрины те, которые отвечают критериям права.

Характеризуя данную часть норм фикха, необходимо иметь в виду, что при решении мирских вопросов он следует презумпции дозволенности [ат-Туванджи, 1993], исходя из принципа «исходным началом в отношении земных дел является разрешение». Причем подход к оценке поступков человека в мирской области кардинально отличается от специфики регулирования его поведения в религиозной сфере, при исполнении им культовых обрядов.

Рассуждая на эту тему, крупнейший современный мусульманский правовед Йусуф аль-Карадави (1926 — 2022) в одной из своих ранних работ подчеркивал, что исходным принципом, который закрепляется исламом в отношении мирских благ и поведения человека, выступает дозволение. А к запрещенным поступкам относятся лишь те, что прямо предусмотрены достоверным и однозначно понимаемым текстом Корана и Сунны Пророка. Исламская традиция объясняет такую презумпцию тем, что изначально Аллах сотворил землю и предоставил все в распоряжение человека, установив только некоторые ограничения на приобщение его к отдельным объектам и благам. Таких запретов в мирской области крайне мало. Причем если что-либо в шариате не отнесено к запрещенным Аллахом или прямо одобренным им поступкам, то оно считается дозволенным. В подтверждение этой мысли ученый приводит слова пророка Мухаммада: «Разрешенным является то, что Аллах дозволил в своей Книге, а запрещенным — то, что Он запретил; что же касается того, о чем Он умолчал, то в нем вы свободны». Иначе говоря, мусульманину достаточно знать круг запрещенных поступков, а все остальное ему разрешено. В этом смысле мирская сфера поведения человека отличается от собственно религиозных культовых действий, в отношении которых ислам установил противоположный принцип — дозволенность совершать только то, что прямо предписано Божественным откровением [аль-Карадави, 1967: 19 — 22].

Говоря словами мусульманских специалистов по фикху, если в религиозной сфере действует принцип *иттиба* — строгого следования тому, что предписано шариатом, — то по мирским вопросам надлежит следовать принципу *ибтига* — творческого поиска решений. Если к этому добавить широко используемую фикхом концепцию интересов человека, обеспечение которых считается целью шариатских норм, то не приходится удивляться тому, что многие решения фикха ориентируются на потребности практики, отражают реальный опыт отношений между людьми.

Данную идею в середине прошлого века очень емко изложил крупный мусульманский ученый Абдель Ваххаб Халлаф: «По вопросам, относительно которых в тексте Корана или Сунны имеются соответствующие точные правила, следует применять именно эти нормы. Причем они вовсе не отличаются замкнутостью, неподвижностью или отстраненностью от интересов человека. Что же касается ситуаций, по которым текст Корана или Сунны не содержит конкретных предписаний, но крупнейшие знатоки исламского шариата единогласно сформулировали определенные решения, то они и должны признаваться в качестве шариатских. Если же по какому-либо вопросу нет ни нормы в тексте Корана или Сунны, ни единодушного мнения мусульманских правоведов, то нужное правило формулируется с помощью «*кьяса*»<sup>2</sup> на основе сравнения данного вопроса с конкретным положением Корана или Сунны либо путем обращения к исходным началам исламского шариата и его общим ориентирам. Когда использование *кьяса* или указанных принципов не отвечает интересам человека и влечет причинение ему вреда и тяготы, то следует отказаться от правила, основанного на данном шариатском источнике, и предпочесть ему иную норму или пойти на исключение из общего правила в соответствии с требованиями «*истихсана*»<sup>3</sup>. Это и будет отвечать интересам людей.

По вопросам же, относительно которых нет ни нормы в тексте Корана или Сунны, ни единогласного решения крупнейших мусульманских правоведов, нет возможности применить

---

<sup>2</sup> *Кьяс* — один из «указателей» фикха, предусматривающий применение по аналогии нормы, предусмотренной шариатом, к ситуациям, прямо не отраженным в Коране или Сунне.

<sup>3</sup> *Истихсан* — один из «указателей» фикха, предусматривающий выбор предпочтительного правила из нескольких сформулированных по аналогии, а также приоритет частной нормы перед предписанием общего характера.

*кьяс* или обратиться к общим ориентирам исламского шариата, следует формулировать правовые нормы на основе “исключительных интересов”. Но при условии, что, во-первых, речь идет об общих, а не частных, о реальных, а не воображаемых интересах и, во-вторых, предлагаемая норма не противоречит ни точным конкретным положениям исламского шариата, ни его общим началам. Наконец, в случае отсутствия нормы в тексте Корана или Сунны, единого мнения мусульманских правоведов, невозможности использовать *кьяс*, *истихсан* или “исключительные интересы” в качестве шариатских источников решение следует строить на основе презумпции дозволенности, исходя из принципа “исходным предположением в отношении вещей и действий является дозволение”, что подтверждается словами Всевышнего: “Он — тот, кто сотворил для вас все, что на земле”» [Халлаф, 1945: 271 – 272].

Такая линия в принципе открывает путь к формулированию фикхом-доктриной выводов, которые потенциально могут иметь правовой характер. В этом русле на протяжении столетий в фикхе постепенно складывались на практике концепции и подходы, отражающие правовые начала. В частности, доктрина стала исходить из того, что по большинству мирских вопросов поведение человека может оцениваться с двух позиций — религиозной и чисто юридической. На языке фикха эта идея формулируется как различие нормы, основанной на религиозных критериях (*хукм аг-гуйана*), и правила, применяемого судом (*хукм ал-кага*) [ан-Набхан, 1977: 28 – 29, 75 – 76; аз-Зарка, 1967 – 1968: 58 – 59].

Кроме того, фикх-доктрина пришла к выводу, что правила культа, касающиеся исполнения мусульманами своих религиозных обязанностей, отличаются по принципу действия от норм поведения в мирской сфере отношений между людьми. Если религиозные правила обращены персонально к мусульманам, то мирские нормы реализуются преимущественно по территориальному принципу (исключения, да и то с серьезными изъятиями, касаются главным образом брачно-семейных отношений).

### **Роль суда в формировании исламского права**

В соотношении между шариатом и исламским правом выводы фикха с полным основанием можно считать промежуточным звеном. Сами по себе они склоняются к шариату и имеют преимущественно религиозную природу. Но многие

положения фикха в ответ на потребности практики выступают интерпретацией шариатских постулатов, переводят их на язык практических норм, готовых для регулирования поведения людей. Тем не менее выводы фикха нельзя считать непосредственно правовыми нормами, а лишь их источниками. Они представляют собой истолкованные, интеллектуально обработанные шариатские постулаты, рассчитанные на практическое применение. Но для формирования юридических правил выводы фикха должны получить государственное признание. Без этого ни одно положение фикха, даже обладающее всеми внешними признаками готового к применению на практике правила поведения, не может считаться юридической нормой.

В эпоху становления исламского права единственным институтом, способным наделять выводы фикха государственным признанием был шариатский суд. Именно его обращение к таким выводам в поиске судебных решений явилось последним необходимым шагом в процессе образования исламского права на основе шариата и норм фикха. Из положений фикха суд не просто выбирал такое, которое давало ему возможность разрешить рассматриваемое дело, но и, используя специальные процедуры, наделял уже истолкованное фикхом предписание шариата новыми качествами, касающимися способов доказывания, прав и обязанностей сторон спора, порядка исполнения вынесенного решения, устанавливал правоспособность участников судебного процесса и т. д. Отметим также, что такое юридическое правило (норма исламского права) включалось в общую правовую систему, вступало во взаимодействие с иными ее элементами, должно было учитывать общие принципы ее функционирования. Понятно, что данная норма существенно отличалась от вывода фикха и соответствующего предписания шариата.

Только в результате такого осмысления вывод фикха приобретал качество правовой нормы. Точнее говоря, положение фикха становилось основой, источником юридического правила. Сама по себе норма фикха сохранялась в качестве религиозного положения, толкующего соответствующее предписание шариата. Однако применение ее судом приводит к формированию нормы права. Исходный вывод фикха всегда принадлежит религии, но в процессе применения его судом на его основе возникает юридическое правило.

В теории фикх не создает практические нормы, а лишь извлекает их из шариата. Показательно, что все нормы фикха

считаются шариатскими. Но их санкционирование государством приводит к тому, что религиозные предписания фикха становятся источником права. Такой вывод подтверждается также тем, что шариатский суд, как правило, в поиске своих решений обращается не к Корану и хадисам, передающим Сунну Пророка, а именно к книгам по фикху, включающим уже осмысленные с позиции практики практические нормы шариата. Показательно, что многие известные факихи в начальный период становления исламского права выполняли функции судей.

Если практическое действие положений фикха опирается только на религиозные стимулы — веру в их авторитет, богобоязненность, мнение мусульманского окружения, то эффективность проистекающих из них правовых норм обеспечивается, помимо таких религиозных мотивов, качественно иным фактором — силой и авторитетом государственных органов. Характерно, что традиционный шариатский суд не имел собственных инструментов, гарантирующих реализацию вынесенных им решений, и полагался на добровольное их исполнение под влиянием религиозной веры. Но если религиозные стимулы оказывались недостаточными, то суд прибегал к административному аппарату наместника главы государства, который обеспечивал принудительное исполнение судебного решения. При оценке роли государственных институтов в становлении исламского права важно также помнить, что суннитская исламская мысль считает исламское государство кроме халифата, т. е. власти «праведных» халифов гражданским, политическим, а не религиозным институтом.

Исламским правом в юридическом смысле могут быть названы отнюдь не все положения шариата и даже не все сформулированные фикхом правила внешнего поведения, а лишь те из них, что отвечают правовым критериям и по своему содержанию могут рассматриваться как право. Те правила фикха, которые поддерживаются государственной властью и поэтому приобретают юридический характер, и представляют собой исламское право в точном его значении. Получается, что все нормы исламского права являются по своему источнику предписаниями фикха. Однако к исламскому праву относятся не все правила фикха, а только те из них, которые стали юридическими нормами в силу их обеспечения государством. Уточним, что исламским правом нельзя считать сами по себе выводы фикха, пусть даже близкие по своему содержанию к юридическим правилам. Если бы это было так, то само исламское право

оказалось бы частью фикха, т. е. религии. Поэтому, положения фикха следует рассматривать не самими нормами исламского права, а лишь их источником.

Разумеется, не все предписания шариата давали жизнь правилам фикха, которые в результате применения судом становились источником правовых решений. Некоторые положения Корана и Сунны Пророка нормативного профиля даже после их воспроизведения в книгах по фикху оставались религиозным идеалом, далеким от практики и судебного применения. Примером могут служить многие выводы фикха относительно налогов или наказаний за нарушение шариатских правил. Однако многие нормы фикха через применение их судом стали источником юридических правил.

Таким образом, фикх вместе с судом, ориентируясь на потребности практики и поиск в шариате ответов на все вопросы мирской жизни, сыграли главную роль в формировании исламского права. На наш взгляд, определение данного феномена в качестве «исламского» предпочтительнее распространенного в литературе его обозначения как «мусульманского». Дело в том, что термин «исламское право» по своему смыслу подразумевает систему таких юридических правил внешнего поведения, которые одновременно являются частью фикха — доктринального осмысления шариата, являющегося, в свою очередь, воплощением религиозно-этических постулатов именно ислама. Причем эти предписания отнюдь не всегда совпадают с реальным образом жизни мусульман, который более обоснованным будет называть «мусульманским», а не «исламским», поскольку он включает много обычаев, прямо противоречащих шариату, а значит, исламу.

Иначе говоря, преимущество термина «исламское право» заключается в том, что он прямо подчеркивает связь с постулатами ислама, в то время как термин «мусульманское право» скорее делает акцент на тех правилах, которые приняты мусульманами, но могут не совпадать с положениями шариата и выводами фикха. Хорошо известно, что целый ряд обычаев и традиций, сложившихся на протяжении веков и до сих пор являющихся важной частью образа жизни мусульман во многих странах, противоречит исламским нормам. Поэтому ставить знак равенства между ними и шариатом, а тем более исламским правом, некорректно.

Целью изучения исламского права должен быть прежде всего анализ степени отражения в нормах, разработанных фикхом на основе шариата, существенных характеристик права. Одно-

временно важно установить, каким образом такие правила гарантировались государством. Иными словами, речь идет о выявлении особенностей юридической природы исламского права с точки зрения как содержания, так и формы.

### **Связь исламского права со своей религиозной основой**

Выросшее из шариата и фикха исламское право является самостоятельным юридическим феноменом, сохранившим тесную связь со своими историческими и идейными основами. Такая специфика исламского права позволяет оценивать его как религиозное. Однако его религиозный характер проявляется не в том, что оно является частью религии ислама или сводится к шариату, а в иных его чертах и особенностях.

Прежде всего, речь идет о происхождении исламского права от фикха, представляющего собой осмысление религиозных предписаний шариата. Хотя выводы фикха формулировались людьми, причем нередко с помощью рациональных аргументов, эти нормы считаются шариатскими и не могут противоречить однозначно установленным положениям Корана и Сунны Пророка. Иначе говоря, религиозные постулаты, составляющие шариат, являются основой фикха-доктрины, разрабатывающей конкретные правила внешнего поведения, часть которых имеет правовой характер и представляет собой исламское право в собственном смысле слова.

Отсюда следует, что исламское право не синоним шариата. Различение этих понятий основано на правовых критериях: шариат включает все обращенные к людям предписания Корана и Сунны Пророка. А к исламскому праву относятся лишь те принципы и нормы, которые были разработаны или истолкованы фикхом-доктриной и отвечают требованиям права, т. е. поддерживаются государством. В течение веков обеспечение исламского права публичной властью проявлялось главным образом в деятельности суда. Все это позволяет предложить общее определение исламского права как системы генетически и идейно восходящих к шариату юридических норм, основанных на выводах фикха и опирающихся в своем действии на поддержку государства.

Шариат в собственном смысле — религиозное явление, в котором сквозь призму фикха можно обнаружить лишь отдельные элементы правового начала. Напротив, исламское право — юридический феномен, хотя и оцениваемый религи-

озным сознанием по меркам шариата. Последний закладывает общую мировоззренческую основу исламского права как относительно самостоятельного явления, связанного с религией прежде всего через исламское правосознание. Исламское право как юридический феномен действует в пределах, заданных указанными предписаниями шариата, стоящими как бы над позитивным правом.

Такая иерархия ограничивает потенциал исламского права, но в то же время обеспечивает его восприятие сознанием мусульман как воплощение предписаний шариата. Авторитет исламского права определяется именно этой связью. Оно является правом в обществе, где преобладает религиозная форма сознания, и реализуется в социальном, политическом и культурном пространстве, границы которого заданы религиозными исламскими постулатами. Исламское право является в полном смысле юридическим феноменом, но отвечающим условиям мусульманского общества и менталитету его членов.

Конечно, самостоятельность исламского права как юридического феномена и его независимость от религиозных постулатов ислама относительны. Было бы неверным утверждать, что между ними нет никакой связи. Более того, исламское право — это самостоятельная правовая система (семья), специфика которой заключается прежде всего в сложном сочетании религиозного и собственно юридического начал. Анализ их соотношения позволяет лучше понять, в чем заключаются основные отличия исламского права от других правовых систем (семей). В частности, как юридический институт оно сформировалось в результате исламизации правовой практики, рациональной систематизации юридических принципов, норм и индивидуальных решений, их облечения в религиозную форму. Переплетение иррационального и рационального моментов во многом предопределяет и идейную основу исламского права, его базовые ценности, а также общую направленность исламского правосознания, включая правопонимание и стиль мышления мусульманских юристов.

Исламскому праву, как и любой правовой системе, присуща своя модель взаимосвязи правовых норм, правосознания и поведения. Отчетливая религиозная окраска исламского права объясняет предельную близость этих компонентов между собой. Его норма воспринимается верующим как квинтэссенция религиозных представлений о должном и справедливом. А это, в свою очередь, предопределяет готовность подчиниться



ей в своем поведении. Центральная роль в этой триаде принадлежит правосознанию, точнее, исламскому правовому менталитету, который соединяет в себе религиозные и собственно правовые представления.

Специфика исламского правосознания, для которого ориентация на шариат является непременным условием легитимности права, предопределяет особую роль доктрины в формировании и функционировании исламского права. Привязка к шариату через фикх-доктрину обеспечивает исламскому праву авторитет в глазах мусульман, воспринимающих его как воплощение постулатов своей веры. Если бы право не отличалось такими качествами, оно не могло бы действовать в исламском обществе. Взаимодействие с религией, разумеется, не определяет собственно юридическую природу исламского права, но в значительной мере объясняет эффективность его действия и характерные черты его восприятия.

В частности, исламские представления о правовом идеале связывают его с шариатом и фикхом, в которых теснейшим образом переплетены Божественное и человеческое начала. Образно говоря, одной своей стороной шариат, интерпретируемый фикхом, обращен к небу, а другой — к земле. В целом он представляется универсальной системой, в которой внутренние религиозные убеждения мусульманина предопределяют его внешнее поведение. В свою очередь, строгое следование правилам фикха, воспринимаемым в качестве конкретизации шариата, рассматривается в исламе как безошибочный показатель истинной веры в Аллаха. Шариат и фикх являются самыми близкими к исламу понятиями, стержнем мусульманского образа жизни, идеальной моделью, на которую мусульманин обязан ориентироваться в своих мыслях и поступках.

На уровне правил поведения фикх для мусульман играет приблизительно ту же роль, какую отводит культура европейцев всей системе социально-нормативного регулирования, включающей нравственные, религиозные, юридические и иные поведенческие ориентиры и оценки. Учитывая, что шариат и фикх в значении правил внешнего поведения сопоставимы с правом в европейском понимании, они обычно отождествляются с исламским правом. В этом смысле мусульманин, следующий шариату и фикху, условно может быть назван «правовым» человеком, поскольку живет по истинному праву в его собственном, исламском, восприятии. Ключевым для исламского сознания является убеждение в том, что высшим и идеальным правом

выступает только толкуемый фикхом шариат, превосходящий по авторитету любые формальные созданные людьми нормы, включая государственное законодательство.

Для философии и общей теории исламского права характерно заметное преобладание религиозного взгляда на юридические проблемы. В идейно-теоретическом плане данное право подчинено общим началам ислама. Однако мусульманские юристы подходили к этим началам с позиций правовой практики, переводя их с помощью рациональных методов толкования на язык юридических правил поведения.

Кроме того, в течение многих столетий генетическая зависимость исламского права от шариата проявлялась в том, что единственным юридическим (формальным) источником исламского права выступала доктрина — произведения мусульманских ученых в области фикха. Иначе говоря, источником исламского права выступал фикх в значении исламской науки о правилах внешне выраженного поведения людей. Это проявлялось в том, что при рассмотрении споров или привлечении к ответственности за нарушения предписаний фикха-системы норм, суд обращался к авторитетным книгам по вопросам фикха-науки. Вынесение судом соответствующего решения или приговора на основе предписания фикха-науки означало, что такое предписание становилось источником правовой нормы. Ведь шариатский суд являлся государственным институтом, и поэтому вывод фикха-науки, который применял суд, становился источником юридической нормы. Таким образом в течение столетий формировалось исламское право, которое получало государственное признание, приобретало властный обязательный характер.

Исламское право является единственной правовой системой (семьей), которая со времени своего формирования и до последней четверти XIX в. использовала только фикх-доктрину в качестве формального (юридического) источника права. Такая уникальная особенность наглядно подтверждает связь исламского права как юридического феномена со своими религиозными истоками.

## Литература

1. Аз-Зарка Мустафа Ахмад. *Исламский фикх в новом обличье. Ч. 1. Общее введение в фикх*. Дамаск, 1967 — 1968. (На араб. яз.)
2. Аз-Зухейли Мухаммад Мустафа. *Организация правосудия в фикхе и его практика в Королевстве Саудовская Аравия*. Дамаск, 1982. (На араб. яз.)
3. Алексеев С. С. *Общая теория права: в 2 т.* Т. 1. М., 1981.

4. Аль-Авва Мухаммад Салим. *О политической структуре исламского государства*. Каир, 2008. (На араб. яз.)
5. Аль-Джавзийя Ибн Каййим. *Научение выступающих от имени Господа миров*. Т. 1, 3. Бейрут, б. г. (На араб. яз.)
6. Аль-Карадави Йусуф. *Введение в изучение исламского шариата*. Каир, 1991. (На араб. яз.)
7. Аль-Карадави Йусуф. *Изучение похода фикха к целям шариата. Между общими целями и конкретными нормами*. Каир, 2006. (На араб. яз.)
8. Аль-Карадави Йусуф. *Разрешенное и запрещенное в исламе*. 4-е изд. Бейрут; Дамаск, 1967. (На араб. яз.)
9. Аль-Карадави Йусуф. *Шариатская политика в свете предписаний шариата и его целей*. Каир, 1998. (На араб. яз.)
10. Ан-Набхан Мухаммад Фарук. *Введение в исламский шариат. Возникновение, этапы исторической эволюции, будущее*. Эль-Кувейт; Бейрут, 1977. (На араб. яз.)
11. Ат-Гуванджи Абдель Салам. *Институт дозволения в исламском шариате*. Триполи, 1993. (На араб. яз.)
12. Ауда Дж. *Цели шариата (руководство для начинающих)*. М., 2014.
13. Аш-Шатиби Ибрахим бин Муса аль-Гарнати аль-Малики. *Согласованность основ шариата*. Т. 1, 3. Бейрут, б. г. (На араб. яз.)
14. Бадран Бадран Абу аль-Айнейн. *Основы исламского фикха*. Александрия, 1984. (На араб. яз.)
15. Боголюбов А. С. Мусульманское право (ал-фикх). *Хрестоматия по исламу*. Пер. с арабского, введ. и примеч. М., 1994. С. 167 – 169.
16. Гатин А. Традиции мусульманского права в среднем Поволжье: история и современные задачи. *Минбар*. 2011. 2(8). С. 43 – 51.
17. Гилязутдинова Р. Х. *Природа мусульманского права*. Уфа, 2003.
18. Давид Р., Жоффре-Спинози К. *Основные правовые системы современности*. Пер. с фр. М., 1997.
19. Зейдан Абдель Карим. *Институт правосудия в исламском шариате*. Амман, 1989. (На араб. яз.)
20. Коряков В. П., Старостина С.А. *История мусульманского государства и права*. Часть 1. Калининград, 2002.
21. Лазарев В. В. (ред.). *Общая теория права и государства: учеб.* 5-е изд. М., 2010.
22. Леже Р. *Великие правовые системы современности: сравнительно-правовой подход*. Пер. с фр. 2-е изд., перераб. М., 2010.
23. Малько А. В., Матузов Н. И. (ред.) *Теория государства и права: курс лекций*. Саратов, 1995.
24. Мансур Али Али. *Сравнение исламского шариата с позитивными законами*. Бейрут, 1970. (На араб. яз.)
25. Марченко М. Н. *Правовые системы современного мира: учеб. пособие*. М., 2008.
26. Муромцев Г. И. Мусульманское право в контексте правогенеза. *Право. Журнал Высшей школы экономики*. 2021. №1. С. 80 – 106.
27. Муса Мухаммад Йусуф. *Введение в изучение исламского шариата*. Каир, б. г. (На араб. яз.)

28. Мухаммад Мухаммад Абдель Джавад. *Исследования по исламскому шариату и праву. Серия Вторая. Правосудие в исламе (сравнительное исследование)*. Александрия, 1977. (На араб. яз.)
29. Пиголкин А.С. (ред.) *Общая теория права*. М., 1994.
30. Раянов Ф. М. *Юриспруденция. Курс лекций*. Уфа, 2001.
31. Раянов Ф. М., Гилязутдинова Р. Х. Юридическая природа мусульманского права. *Шариат: теория и практика*. Уфа, 2000. С. 24 – 31.
32. Рыжкова Е. А. Мусульманское право *Ислам в мировой политике в начале XXI века*. М., 2016. С. 71 – 108.
33. Саидов А. Х. *Сравнительное правоведение. Основные правовые системы современности: учеб.* 2-е изд. М., 2007.
34. Субхи Махмасани. *Введение в возрождение наук о шариате*. Бейрут, 1962. (На араб. яз.);
35. Субхи Махмасани. *Философия права в исламе*. Бейрут, 1952. (На араб. яз.)
36. Халлаф Абдель Ваххаб. Источники исламского шариата и отражение в праве интересов человека. *Маджаллат аль-Канун ва-ль-Иктисаг*. Каир, 1945. № 4 – 5. С. 251 – 272. (На араб. яз.)
37. Халлаф Абдель Ваххаб. *Наука основ фикха*. Эль-Кувейт; Бейрут, 1983. (На араб. яз.)
38. Цвайгерт К., Кётц Х. *Сравнительное частное право*. Пер. с нем. М., 2011.

## References

1. Al-Awwa Muhammad Salim. *On the Political Structure of Islamic State*. Cairo, 2008. (In Arabic).
2. Alexeyev S. S. *General Theory of Law in Two Volumes*. Vol. 1. Moscow, 1981. (In Russian).
3. Al-Jawziyya Ibn Qayyim. *Giving Knowledge to Those Who Speak on Behalf of The Master of The Worlds*. Vol. 1, 3. Beirut. (In Arabic).
4. Al-Nabhan Muhammad Faruq. *Introduction to Islamic Shariat. Emergence, Stages of Historical Evolution, Future*. Kuwait-Beirut, 1977. (In Arabic).
5. Al-Qaradawi Yusuf. *Introduction to Study of Islamic Shariat*. Cairo, 1991. (In Arabic).
6. Al-Qaradawi Yusuf. *Permeated and Prohibited in Islam*. Beirut-Damas, 1967. (In Arabic).
7. Al-Qaradawi Yusuf. *Shariat Policy in the Light of Shariat Provisions and its Goals*. Cairo, 1998. (In Arabic).
8. Al-Qaradawi Yusuf. *Study of Fiqh Attitude to Objectives of Shariat. Between General Goals and Concrete Norms*. Cairo, 2006. (In Arabic).
9. Al-Shatibi Ibrahim bin Musa al-Gharnati al-Maliki. *Coincidence of Shariat Roots*. Vol. 1, 3. Beirut. (In Arabic).
10. Al-Tuwanji Abd al-Salam. *Institution of Permission in Islamic Shariat*. Tripoli, 1993. (In Arabic).
11. Al-Zarqa Muhammad Ahmad. *Islamic Fiqh in New Shape. Ch. 1. General Introduction to Fiqh*. Damas, 1967 – 1968. (In Arabic).
12. Al-Zuheyli Muhammad Mustafa. *The Organisation of Justice in Fiqh and its Practice in The Kingdom of Saudi Arabia*. Damas. 1982. (In Arabic).

13. Auda Jasser. *The Objectives of Islamic Law (A Beginner's Guide)*. Moscow, 2014. (In Russian).
14. Badran Badran Abu al-Aynein. *The Fundamentals of Islamic Law*. Alexandria, 1984. (In Arabic).
15. Bogolyubov A. S. Law (Fiqh). Reader on Islam. Moscow, 1994. (In Russian).
16. David R., Joffre-Spinozi K. *The Great Modern Legal Systems*. Moscow, 1997. (In Russian).
17. Gatin A. Traditions of Muslim Law in the Middle Region of Volga River: History and Modern Problems. *Minbar*. 2011. No. 2(8). (In Russian).
18. Gilyazutdinova R. Kh. *The Nature of Islamic Law*. Ufa, 2003. (In Russian).
19. Khallaf Abd al-Wahhab. *Science of Fiqh Roots*. Kuwait-Beirut, 1983. (In Arabic).
20. Khallaf Abd al-Wahhab. Sources of Islamic Shariat and Reflection of Human Interests in Law. *Majallat al-Qanun wa al-Iqtisad*. 1945. No. 4 – 5. (In Arabic).
21. Koryakov V. P., Starostina S. A. *History of Islamic State and Law*. Ch. 1. Kaliningrad, 2002. (In Russian).
22. Lazarev. V. V. (ed.) *General Theory of Law and State*. Moscow, 2010. (In Russian).
23. Legeais R. *Great Contemporary Legal Systems: Comparative Approach*. Moscow, 2010. (In Russian).
24. Mal'ko A. V., Matuzov N. I. (Eds.) *Theory of State and Law: Lecture Course*. Saratov, 1995.
25. Mansur Ali Ali. *Comparison Between Islamic Shariat and Positive Laws*. Beirut, 1970. (In Arabic).
26. Marchenko M. N. *Legal Systems of Contemporary World*. Moscow, 2008. (In Russian).
27. Muhammad Muhammad Abd al-Jawad. *Studies in Islamic Shariat and Law. The Second Series. Justice in Islam (Comparative Research)*. Alexandria, 1977. (In Arabic).
28. Muromtsev G. I. Muslim Law in the Context of the Origins of Law. *Pravo. Review of Higher School of Economics*. 2021. No. 1. (In Russian).
29. Musa Muhammad Yusuf. *Introduction to Study of Islamic Shariat*. Cairo. (In Arabic).
30. Pigolkin A. S. (ed.) *General Theory of Law*. Moscow, 1994. (In Russian).
31. Rayanov A. V., Gilyazutdinova R. Kh. Legal Nature of Muslim Law. *Shariat: Theory and Practice*. Ufa, 2000. (In Russian).
32. Rayanov F. M. *Jurisprudence. Lecture Course*. Ufa, 2001. (In Russian).
33. Ryzhkova E. A. Muslim Law. *Islam in the Global Politics in the Beginning of 21st Century*. Moscow, 2016. (In Russian).
34. Saidov A. Kh. *Comparative Law. The Main Contemporary Legal Systems*. Moscow, 2007. (In Russian).
35. Subhi Mahmasani. *Introduction to Revival of Shariat Sciences*. Beirut, 1962. (In Arabic).
36. Subhi Mahmasani. *Philosophy of Law in Islam*. Beirut, 1952. (In Arabic).
37. Zaydan Abd al-Karim. *The Institution of Justice in Islamic Shariat*. Amman, 1989. (In Arabic).
38. Zweigert K., Kotz H. *Comparative Private Law*. Moscow, 2011. (In Russian).

## Информация об авторе

**Леонид Рудольфович Сюкияйнен** — доктор юридических наук, профессор, Департамент теории права и сравнительного правоведения, Факультет права, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Российская Федерация, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20.

E-mail: [Lsukiyainen@hse.ru](mailto:Lsukiyainen@hse.ru)

## Author's Information

**Leonid R. Syukiyainen** — Dr Habil in Law, Professor, Department of Theory of Law and Comparative Law, Faculty of Law, National Research University “Higher School of Economics”, Moscow, Russia.

E-mail: [Lsukiyainen@hse.ru](mailto:Lsukiyainen@hse.ru)





**Т. Г. Туманян**

(Восточный факультет СПбГУ,  
Санкт-Петербург, Россия)

**‘Абд ал-Кахир ибн Тахир ал-Багдади.  
Из книги *Усул ад-дин* («Основы веры»)  
[Глава 13] *Основа тринадцатая. Фи байан  
ахкам ал-имама Ва-шурут аз-за‘ама*  
(«О разъяснении положений имамата  
и условий руководства»). Вопросы I–VI**

**Аннотация.** Вниманию читателя предлагается перевод фрагментов средневекового арабского трактата *Усул аг-гин* («Основы веры»). Автор этого сочинения — Абу Мансур ‘Абд ал-Кахир ибн Тахир ибн Мухаммад ал-Багдади ат-Тамими (961? — 1037) — выдающийся аш‘аритский богослов, один из «имамов калама», правовед шафиитского мазхаба, математик, грамматик и знаток арабского стихосложения. Его перу принадлежит несколько значимых сочинений в области теологии, фикха, исламской доксографии и др. Представленные фрагменты являются частью тринадцатой главы (или «основы») трактата, которая называется «О разъяснении положений имамата и условий руководства». Глава состоит из пятнадцати частей, или «вопросов», комментированный перевод первых шести из них («Вопрос об обязательности имамата», «Вопрос об обстоятельствах утверждения имама», «Вопрос о количестве имамов», «Вопрос о разъяснении относительно рода и племени имама», «Вопрос об условиях имамата», «Вопрос о непогрешимости и наставничестве имама») представлен в настоящей работе. Перевод с арабского языка выполнен по изданию: Ал-Багдади, Абу Мансур ‘Абд ал-Кахир ибн Тахир ибн Мухаммад ат-Тамими. *‘Усул аг-гин*. Бейрут: *Дар ал-кутуб ал-‘илмийя*, 2002. (Библиогр. 7 назв.)

**Ключевые слова:** ‘Абд ал-Кахир ал-Багдади, Усул ад-дин, имамат, халифат, му‘тазиллизм, калам.

УДК 930

*Tigran G. Tumanian*

*(Faculty of African and Asian Studies, St Petersburg University, St Petersburg, Russia)*

**‘Abd al-Qahir ibn Tahir al-Baghdadi.  
From the book *Usul ad-din* («Fundamentals of Faith»).  
[Chapter 13] The Thirteenth Fundamental.  
*Fi bayan ahkam al-imama wa-shurut al-za‘ama*  
(On the clarification of the provisions of the imamate  
and the conditions of leadership). Questions I–VI**

**Summary.** Current paper contains a translation of a part of the medieval treatise *Usul ad-Din* (“Fundamentals of Religion”). The author of this important work is Abu Mansur ‘Abd al-Qahir ibn Tahir al-Baghdadi (961? – 1037) — an outstanding Ash‘ari theologian, one of the “imams of Kalam”, a jurist of the Shafi‘i madhhab, a mathematician, grammarian and an expert in Arabic versification. He is the author of several significant works in the field of theology, *fiqh*, Islamic doxography, etc. The fragments presented here are a part of the thirteenth chapter (or “Foundation”) of the treatise, which is entitled “On the Clarification of the Provisions of Imamate and the Conditions of Leadership.” The chapter consists of fifteen parts or “questions” the translation of the first six of which (“The Question of the Obligation of Imamate,” “The Question of the Circumstances of the Appointment of the Imam,” “The Question of the Number of Imams,” “The Question of Clarification Regarding the Family and Tribe of the Imam,” “The Question of the Conditions of Imamate,” “The Question of the Infallibility and Guidance of the Imam”), with extensive commentaries, is presented in the current publication. (Refs 7.)

**Keywords:** ‘Abd al-Qahir al-Baghdadi, ‘*Usul ad-din*, Imamate, Caliphate, Mu‘tazilism, Qalam.

**‘Абд ал-Кахир ибн Тахир ал-Багдади.  
Усул ад-дин («Основы веры»)**

**Основа тринадцатая. О разъяснении положений имамата  
и условий руководства**

Эта основа включает в себе пятнадцать вопросов. Вот их перечень:

*Вопрос об обязательности имамата.*

*Вопрос об обстоятельствах утверждения имама.*

*Вопрос о количестве имамов.*

*Вопрос о разъяснении относительно рода и племени имама.*

*Вопрос об условиях имамата.*



*Вопрос о непогрешимости и наставничестве имама.*

*Вопрос о разъяснении того, каким образом утверждается имамат.*

*Вопрос о назначении имама после Пророка — да благословит его  
Аллах и да приветствует!*

*Вопрос о завещании и наследовании имамата.*

*Вопрос о законности имамата ‘Умара<sup>1</sup> и ‘Усмана<sup>2</sup>.*

*Вопрос о законности имамата ‘Али<sup>3</sup> — да будет доволен им Аллах!*

*Вопрос об убиении ‘Усмана и о тех, кто оставил его без поддержки.*

*Вопрос о решении относительно участников «Верблюжьей»<sup>4</sup>  
и Сиффинской битв<sup>5</sup>.*

*Вопрос о решении хариджитов<sup>6</sup> и о двух третейских судьях.*

<sup>1</sup> ‘Умар ибн ал-Хаттаб (ум. 644) — сподвижник пророка Мухаммада из его ближайшего окружения, второй «праведный халиф» (634 — 644). Сыграл выдающуюся роль в деле укрепления (становления) молодого мусульманского государства и утверждения ислама за пределами Аравии. Первым среди халифов получил почетный титул *амир ал-му’минин* (повелитель верующих). Зачинатель составления первого единого свода Корана. В годы его правления введено мусульманское летосчисление по хиджре (с 622 г.).

<sup>2</sup> ‘Усман ибн ‘Аффан (ум. 656) — третий «праведный халиф» (644 — 656), богатый мекканец из рода *умаййа*, один из ранних последователей пророка Мухаммада, его зять. По его почину осуществлен единый полный свод Корана, ставший основой его нынешнего канонического текста. В годы правления ‘Усмана ибн ‘Аффана впервые возникла оппозиция халифу. Его смерть положила начало многолетней гражданской войне в Халифате.

<sup>3</sup> ‘Али ибн Аби Талиб (ум. 661) — четвертый «праведный халиф» (656 — 661), двоюродный брат и зять Пророка (муж его любимой дочери Фатимы). Одним из первых принял ислам, верный сподвижник Мухаммада, неперемный участник его военных походов. Считается первым шиитским имамом. ‘Али — особая фигура в истории ислама. Непосредственно связанное с его именем возникновение мощного шиитского движения в различных формах, впоследствии сложение шиитского учения о природе и носителе верховной власти стало важной вехой в истории ислама и существенным образом влияет на судьбу всего исламского мира.

<sup>4</sup> «Верблюжья битва» произошла в декабре 658 г. В этом сражении армия сторонников четвертого «праведного» халифа ‘Али ибн Аби Талиба столкнулась с вооруженными отрядами, во главе которых стояла группировка противников ‘Али, ведомая сподвижниками мусульманского пророка Мухаммада — Талхой ибн ‘Убайд Аллахом, аз-Зубайром ибн ал-‘Аввамом, а также ‘А’ишей бинт Аби Бакр — вдовой Пророка. См.: [Большаков, 1998: 29 — 42].

<sup>5</sup> Сиффинская битва — сражение, произошедшее в 657 г. между армиями халифа Али ибн Аби Талиба и армией восставшего сирийского наместника Му‘авийи ибн Аби Суфьяна. Битва произошла в местечке Сиффин на Евфрате. См.: [Большаков, 1989: 53 — 64]

<sup>6</sup> *Ал-хаваридж* («вышедшие», «восставшие») — хариджиты, последователи наиболее раннего религиозно-политического течения в исламе.

*Вопрос об имамате менее достойного и разъяснение относительно  
достойнейшего из сподвижников Мухаммада — да будет доволен  
им Аллах!*

Таковы вопросы этой основы. О каждом из них мы расскажем  
необходимое, если пожелает Всевышний.

## Первый вопрос этой основы

### О разъяснении относительно обязательности имамата

В отношении обязательности поиска имама и его утверждения есть расхождения во мнениях. Большинство наших соотечественников из числа мутакаллимов<sup>7</sup> и факихов<sup>8</sup> наряду с шиитами, хариджитами и большей частью му'тазилитов<sup>9</sup> говорили об обязательности имамата, о том, что он есть предписание, которое надлежит соблюдать утвержденному, и мусульманам необходим имам, который исполняет решения относительно них, устанавливает границы, ведет их войска в военные походы, сочетает браком сирых и ведает разделом военной добычи.

Их мнению противоречил кружок *кагаритов*<sup>10</sup>, таких как Абу Бакр ал-Асамм<sup>11</sup> и Хишам ал-Фувати<sup>12</sup>. Так, ал-Асамм утверждал,

Их появление связано с ходом и результатом борьбы за власть в халифате между сторонниками 'Али ибн Аби Талиба и Му'авийи.

<sup>7</sup> *Мутакалим* — богослов, чье толкование догматов ислама основано на рационалистическом методе, а не на следовании религиозным авторитетам.

<sup>8</sup> *Факих* («знающий») — исламский правовед, знаток богословско-правового комплекса (*фихх*).

<sup>9</sup> *Му'тазилитизм* (*ал-му'тазил* — «обособившиеся», «отколовшиеся») — традиционно рассматривается как первое крупное течение рационализма в исламе, чья роль в религиозной и общественно-политической жизни халифата VIII — IX вв. была существенной. См.: [Ислам, 1991: 175 — 176].

<sup>10</sup> *Ал-кагариййа* (от араб. *кагар* — «судьба», «предопределение») — *кагариты* — название, под которым подразумевались мыслители, рассматривавшие человека как творца поступков без воли на то Всевышнего.

<sup>11</sup> 'Абд ар-Рахман ибн Кайсан ал-Асамм (ум. 816), известен также под именем Абу Бакрал-'Асамм — теолог и правовед, му'тазилит из Басры, основал свой богословско-философский кружок, придерживался особой позиции в вопросе верховной власти. См.: [Прозоров, 2004: 98]; [Аш-Шахрагани, 1984: 43].

<sup>12</sup> Абу Мухаммад Хишам ибн 'Амр аш-Шайбани ал-Фувати (ум. 833) — теолог и философ, один из видных му'тазилитов своего времени. Начинал как ученик Абу-л-Хузайла ал-'Аллафа, однако позже разошелся с ним. Идеи сторонников Хишама ал-Фувати называли *хишамитами*. См.: [Аш-Шахрагани, 1984: 43].

что, если бы люди удерживались и не притесняли друг друга, они не нуждались бы в имаме. Хишам утверждал, что, когда община приходит к полному согласию относительно истины, она ощущает потребность в имаме, когда же она ослушается, предается беззаконию и убивает имама, тогда принадлежащие к ней люди истины (*ахл ал-хакк*) не должны утверждать имама.

Те, кто считал имамат непреложным предписанием, разошлись во мнениях относительно причины его обязательности. Те му'тазилиты, которые возглашали Божью благодать, утверждали, что имамат действительно обязателен, будучи Божьей благодатью в деле установления религиозных законов, дозволенность прихода служения ему постигается посредством разума, а его обязательность постигается посредством откровения. <...> Сподвижники Мухаммада сошлись во мнении относительно обязательности имамата, так что не должны приниматься в расчет возражения ал-Фувати и ал-Асамма по этому вопросу, поскольку предшествовало согласное мнение, противостоящее высказываниям их обоих. Религиозный закон включает решения, принятие которых берет на себя только имам или назначенный им правитель. Например, отличие применения постановлений закона к свободным людям от его применения хозяевами по отношению к рабам; выдача замуж женщины, не имеющей опекуна, на основании согласного мнения большинства общины; устройство собраний и празднеств согласно мнению иракцев.

Что касается высказывания ал-Асамма о том, что община, в которой утверждается справедливость, не нуждается в имаме, то <...> ей необходим устроитель, пекущийся об имуществе сырых и умалишенных, об отправлении ополчений на битву с врагами, о защите целостности [общины] и тому подобных решениях, которые берет на себя имам или утвержденное им лицо. Что касается высказывания ал-Фувати о падении имамата в дни смуты, то этими словами он замышлял опорочить имамат 'Али — да будет доволен им Аллах! — ибо он был провозглашен имамом в то время, когда убили 'Усмана, и был поднят мятеж. Что бы ни говорили ал-Фувати и его последователи, 'Али — истинно имам!

## Второй вопрос этой основы

### Об обстоятельствах утверждения имама

Наши сотоварищи говорили об обязательности утверждения имама в каждом случае, когда нет видимого имама, и обязательности повиновения ему, если он — видимый. Они не допускали,

что для людей наступит такое время, когда будет имам, которому надлежит повиноваться при том, что он скрытый, невидимый. *Рафигиты*<sup>13</sup> допускали его сокрытие от всех людей, вменяли в обязанность ожидание его возвращения и не допускали утверждения имама, пока они пребывают в ожидании возвращения ожидаемого имама.

По этому вопросу они разделились на несколько общин. Одна община из числа *зайгитов*<sup>14</sup> ожидает возвращения Мухаммада ибн 'Абд Аллаха ибн ал-Хасана ибн ал-Хусайна<sup>15</sup> ибн 'Али ибн Аби Талиба<sup>16</sup> и утверждает, что он еще жив, что он не умер, между тем как, согласно непрерывному преданию, он был убит в Медине в дни [правления] ал-Мансура<sup>17</sup>. <...> Некоторые ожидают возвращения Йахьи ибн 'Умара<sup>18</sup>, правителя Куфы в эпоху династии *Тахиридов*<sup>19</sup>, вместе с тем согласно непрерывному преданию он был убит.

<sup>13</sup> *Рафигиты* («отвергающие») — одно из распространенных прозвищ шиитов (преимущественно *имамитов*), данное им представителями суннизма. Появление термина обычно связывают с отказом шиитов признать законность первых трех «праведных» халифов. Подробнее см.: [Прозоров, 2004: 98; Ан-Наубахти, 1973].

<sup>14</sup> *Зайгиты* (*аз-зайгуййа*) — приверженцы одного из «умеренных» течений шиитского направления ислама, образовавшегося в VIII в. Становление течения, связывают с именем Зайда ибн 'Али, сына четвертого шиитского имама Зейна ал-'Абидина. После гибели Зайда ибн 'Али (740 г.), а затем и его сына Йахьи *зайгиты* распались на несколько ветвей.

<sup>15</sup> В тексте допущена неточность: вместо «ал-Хусайн» следует читать ал-Хасан. Корректная форма — Мухаммад ибн 'Абд Аллах ибн ал-Хасан ибн ал-Хасан ибн 'Али ибн Аби Талиб.

<sup>16</sup> Мухаммад ибн 'Абд Аллах ибн ал-Хасан ибн ал-Хасан ибн 'Али ибн Аби Талиб (ум. 762) — один из потомков «праведного» халифа Али по линии его старшего сына имама ал-Хасана. С его именем связывают наиболее ранний этап борьбы приверженцев *ахл ал-бейт* против власти аббасидских халифов. Его брат 'Идрис ибн 'Абд Аллах стоял у истоков государства Идрисидов (789 — 985) в Северной Африке.

<sup>17</sup> Абу Джа'фар 'Абд Аллах ал-Мансур ибн Мухаммад или просто ал-Мансур (ум. 775) — второй аббасидский халиф. С именем этого правителя связывают многие достижения в жизни халифата, в том числе основание Багдада.

<sup>18</sup> Йахья ибн Умар ибн Йахья ибн Хусайн ибн Зайд ибн 'Али Зайн ал-'Абидин ибн ал-Хусайн ибн Али — потомок 'Али ибн Аби Талиба. В годы правления аббасидского халифа ал-Муста'ина поднял восстание (864 — 865) в Куфе. Восстание было подавлено, а его предводитель убит.

<sup>19</sup> *Тахириды* — персидская династия, правившая в Восточном Иране в IX веке.

*Кайсаниты*<sup>20</sup> из числа *рафидитов* ожидают возвращения Мухаммада ибн ал-Ханафийи<sup>21</sup> и утверждают, что он не умер и пребывает на горе Радва<sup>22</sup> до тех пор, пока Аллах не позволит ему появиться. Община из числа имамитов<sup>23</sup> ожидает возвращения Джа‘фара ибн Мухаммада ас-Садика<sup>24</sup>, они утверждают, что он не умер. Эти известны по прозвищу *йа’васиты*<sup>25</sup>. Некоторые из них — те, которых называют *мубаракитами*<sup>26</sup>, — ожидают возвращения Мухаммада ибн Исма‘ила ибн Джа‘фара и не верят в его смерть. Другие ожидают возвращения Мусы ибн Джа‘фара<sup>27</sup>; они посещают его *машхат* в Багдаде. Третьи

<sup>20</sup> *Кайсаниты* (ал-кайсаниййа) — общее название группы «крайних» шиитских общин, признававших имамат Мухаммада ибн ал-Ханафийи — сына ‘Али ибн Аби Талиба от Хавлы бинт Джа‘фар ал-Ханафийи. Так как Мухаммад ибн ал-Ханафийи не был сыном Фатимы бинт Мухаммад, большинство шиитов отвергли его претензии на имамат. Учение *кайсанитов* оказало определенное влияние на шиитскую догматику. К середине IX века *кайсанитские* общины прекратили своё существование. См.: [Ислам, 1991: 127 — 128].

<sup>21</sup> Мухаммад ибн ‘Али ибн Аби Талиб (637 — 701) — третий сын «праведного» халифа ‘Али. Известен также под именем Мухаммад ибн Али ал-Ханафийи в честь его матери Хавлы бинт Дж ‘фар ал-Ханафийи, представительницы племени бану Ханифа.

<sup>22</sup> Гора Радва располагается в северо-западной части Аравии, примыкая к прибрежному району Тихама. В средневековых (шиитских) источниках гора Радва упоминается, как место пребывания «сокрытого» имама.

<sup>23</sup> *Имамиты*, или *двунадесятники* (*исна‘ашариты*), — преобладающее направление в рамках шиитской ветви ислама. См. подробнее: [Прозоров, 2004: 279 — 285].

<sup>24</sup> Абу ‘Абд Аллах Джа‘фар ибн Мухаммад, более известный как Джа‘фар ас-Садик (702? — 765) — шестой непогрешимый имам, почитаемый *исна‘ашаритами* и исмаилитами. Известен как учёный-богослов, хадисовед и правовед, с именем которого связано становление джа‘фаритского мазхаба.

<sup>25</sup> В данном месте текста допущена неточность. Вместо *йа’васиты* следует читать *на’васиты*. *Ан-навасиййа* — раннесредневековое шиитское течение. Его происхождение связано с именем Аджлана ибн Науса из города Басра. *Шииты-наваситы* утверждали, что Джа‘фар ас-Садик на самом деле не умер, а ушел «в сокрытие» и вернётся как Махди.

<sup>26</sup> *Мубаракиты* (ал-мубаракиййа) — часть шиитов, поддерживавшая имамат Абу Мухаммада Исма‘ила ибн Джа‘фара, старшего сына Джа‘фара ас-Садика. Поскольку Мухаммад Исма‘ил ибн Джа‘фар носил возвеличивающий эпитет ал-Мубарак («благословенный»), его сторонников стали именовать *мубаракитами*.

<sup>27</sup> Муса ибн Джа‘фар, известный как имам ал-Казим (745 — 799) — седьмой из двенадцати имамов, признаваемых шиитами-двунадесятниками.

ожидают возвращения Мухаммада ибн ‘Али ибн Мусы<sup>28</sup>; они пребывают в ожидании со времен [правления] ал-Ма’муна<sup>29</sup> и доныне.

Все те из них, кто надеется на возвращение ожидаемого [имам], в наше время пребывают в смятении в отношении религиозных вопросов, поскольку они заявляют, что в Коран и Сунну попали искажения и изменения и только от непогрешимого имама, когда он появится, можно будет узнать достоверность постановлений религиозного закона в частности. Они объявляют, что в наше время они растерянно блуждают. Да падет стыд на их головы за это!

### Третий вопрос этой основы

#### О количестве имамов в каждое время

Те, кто вменяет в обязанность имамат, разошлись во мнениях относительно количества имамов в каждое время. Наши соотечественники говорили: не допускается существование одновременно двух имамов, повиновение коим обязательно. В определенное время провозглашается имамат одного, а остальные присягают ему. Если они восстают против него без какой-либо причины, вызывающей необходимость его смещения, то они поступают незаконно. Если же две страны разделены морем, которое не дает людям обеих стран помогать друг другу, тогда людям каждой из них дозволяется провозглашать имамат одного из обретающихся на ее земле.

*Рафигиты* говорили, что не допускается существование двух *говорящих (ан-натик)* имамов одновременно, но разрешается существование в определенное время двух имамов, один из которых *говорящий*, а другой — *безмолвный (ас-самит)*<sup>30</sup>. Они утверждали, что ал-Хусайн ибн ‘Али<sup>31</sup> во времена

---

<sup>28</sup> Абу Джа‘фар Мухаммад ибн ‘Али ибн Муса (811 – 835) — девятый имам шиитов-двунадесятников. Известен также под именем Мухаммад ал-Джавад. По мнению шиитских историков, был убит по приказу аббасидского халифа.

<sup>29</sup> Абу ал-Аббас ‘Абд Аллах ал-Ма’мун ибн Харун ар-Рашид (ум. 833), более известен под именем ал-Ма’мун. Седьмой халиф (813 – 833) из династии Аббасидов.

<sup>30</sup> См.: [Прозоров, 2004: 83, 298, 319 – 321, 343].

<sup>31</sup> Ал-Хусайн ибн ‘Али (626 – 680) — младший сын ‘Али ибн Аби Талиба и Фатимы бинт Мухаммад, внук пророка Мухаммада. Третий имам *шиитов-исна‘ашаритов*.

ал-Хасана<sup>32</sup> был *безмолвным* имамом, а после его смерти стал *говорящим* имамом.

Часть *карматов*<sup>33</sup> утверждает, что допускается существование двух и более имамов одновременно. Некоторые из них говорили, что ‘Али и Му‘авийа<sup>34</sup> были двумя имамами одновременно, однако ‘Али был имамом согласно сунне, а Му‘авийа был имамом вопреки сунне, и приверженцы каждого из них были обязаны повиноваться своему владыке. Удивительно, что повиноваться надлежит вопреки сунне!

Если бы допускалось существование двух и более имамов, то допускалось бы, что каждый пригодный к имамату обособляется и каждый из них управляет своей землей и своим племенем, а это ведет к тому, что предписанный имамат лишается своего корня.

## Четвертый вопрос этой основы

### О разъяснении относительно рода и племени имама

По этому вопросу [богословы] разошлись во мнениях. Наши сотоварищи говорили, что Закон отмечает особое предназначение *курайшитов*<sup>35</sup> в деле имамата. Закон указывает на то, что среди *курайшитов* находятся те, кто пригоден к имамату, и никому кроме них не дозволяется выдвигать имама. Аш-Шафи‘и<sup>36</sup> — да будет доволен им Аллах! — открыто указал на это со слов Абу Ханифы<sup>37</sup>. <...>

<sup>32</sup> Ал-Хасан ибн ‘Али (625 – 669) — старший сын ‘Али ибн Аби Талиба и Фатимы бинт Мухаммад, внук пророка Мухаммада. Второй имам *шиитов-исна‘ашаритов*.

<sup>33</sup> *Карматы* (*ал-карамита*) — крупное религиозно-политическое ответвление шиитского ислама, провозгласившее свое государство (899 – 1077), которое располагалось преимущественно в восточной части Аравийского полуострова и в Южном Ираке. См.: [Ислам, 1991: 132 – 133].

<sup>34</sup> Му‘авийа ибн Аби Суфйан (ум. 680) — первый халиф Омеййадской династии.

<sup>35</sup> *Курайшиты* (*бану курайш*) — правящий клан (племя) древней Мекки, хранители Каабы. Из них происходят пророк Мухаммад, все праведные халифы и значительная часть ключевых деятелей раннего ислама.

<sup>36</sup> Абу ‘Абд Аллах Мухаммад ибн Идрис Аш-Шафи‘и (ум. 820) — один из наиболее авторитетных исламских законоведов, богослов, мухаддис. Основатель и эпоним шафиитского мазхаба.

<sup>37</sup> Абу Ханифа ан-Ну‘ман ибн Сабит ал-Куфи (699 – 767) — выдающийся исламский богослов, законовед и мухаддис. Основатель и эпоним ханафитского мазхаба.



*Дирариты*<sup>38</sup> говорили о допустимости имамата среди некурайшитов при наличии пригодного к нему из числа *курайшитов*. Ал-Ка'би<sup>39</sup> утверждал, что *курайшит* достоин имамата в большей степени, чем пригодный к нему из числа некурайшитов; если же есть опасность возникновения смуты, то дозволяется вверить имама и кому-либо из некурайшитов. Дирар<sup>40</sup> говорил, что если *курайшит* и неараб равны по положению, то неараб более достоин имамата, и *маула*<sup>41</sup> более достоин его, чем чистокровный араб.

Хариджиты утверждали, что имамат допустим среди людей разного рода и принадлежит благочестивому, который искусно исполняет обязанности имама. Поэтому они присягнули Нафи'у ибн ал-Азраку<sup>42</sup>, а после него — Катари ибн ал-Фуджа'а<sup>43</sup>, Наджду<sup>44</sup> и 'Атийе<sup>45</sup>, хотя ни один из них не был *курайшитом*.

*Зайгиты* из числа *рафигитов* утверждали, что имамат передается среди *курайшитов* только в потомстве 'Али — да будет доволен им Аллах! — и кто из потомков ал-Хасана или ал-Хусайна выступит, обнажив свой меч, и будет обладать необходимыми качествами имамата, тот и имам.

---

<sup>38</sup> *Дирариты* (*ag-dirariyya*) — кружок мутакаллимов, последователей Абу 'Амра Дирара ибн 'Амра ал-Гатафани ал-Куфи и Хафса ал-Фарда. См.: [Аш-Шахрагани, 1984: 87].

<sup>39</sup> Абу-л-Касим ал-Балхи ал-Ка'би (ум. 931?) — видный деятель багдадской школы му'тазилитов.

<sup>40</sup> Абу Амр Дирар ибн 'Амр ал-Гатафани ал-Куфи (ум. ок. 805) — исламский богослов, один из ранних му'тазилитов.

<sup>41</sup> Термин *маула* имеет несколько значений. В раннем халифате *маула* — это военнопленный неарабского происхождения, который был отпущен на волю и пользовался при этом покровительством своего бывшего господина. Этот термин также был применим по отношению к свободному человеку из завоеванных арабами народов, который принял ислам и вступил под покровительство какого-либо арабского племени. См.: [Ислам, 1991: 161].

<sup>42</sup> Нафи' ибн ал-Азрак ибн Кайс ал-Ханафи ал-Бакри (ум. 685) — стоял у истоков движения *азрамитов* (*ал-азарика*), возникшего в 80-е гг. VII века. *Азрамитов* принято рассматривать как наиболее радикальную и непримиримую из хариджитских общин. См.: [Ислам, 1991: 15].

<sup>43</sup> Катари ибн ал-Фуджа'а (650? — 699?) — один из лидеров *азрамитов*, поэт.

<sup>44</sup> Наджда ибн 'Амр ибн 'Абд Аллах ибн Са'д ибн ал-Муфаррадж ал-Ханафи (ок. 654 — 692) — основатель и эпоним хариджитов-*надждитов*.

<sup>45</sup> 'Атийа ибн ал-Асвад ал-Ханафи ал-Йамами (ум. 695) — один из лидеров хариджитского течения, имел своих последователей — *'атавитов* (*ал-'атавиййа*).



*Имамы* утверждали, что в наше время имамат пребывает в одном избранном потомке ‘Али — да будет доволен им Аллах! — но разошлись во мнениях относительно того, чьего выступления они ожидают. «Крайние»<sup>46</sup> из *рафигитов* говорили, что имамат, в сущности, восходит к ‘Али и его потомкам. Затем они приводили имамат к группе некурайшитов либо на основании их притязаний на получение власти по завещанию от одного из имамов, либо в связи с утверждением о переселении души имама в того, к кому, как они полагали, переходит имамат. <...>

Доказательство приверженцев Сунны в пользу того, что имамат ограничивается *курайшитами*, в словах Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует!: «Имамы из *курайшитов*». Сообразно с этим преданием *ансары*<sup>47</sup> уступили халифат *курайшитам* в «День Навеса» [*йаум ас-сакифа*]<sup>48</sup>. Предание и единодушное решение сподвижников Мухаммада стали двумя доказательствами того, что халифат недопустим среди некурайшитов и не должны приниматься в расчет возражения тех, кто противоречит единодушному решению после того, как оно было принято.

Если истинно то, что халифат принадлежит *курайшитам*, то по вопросу о том, кто суть *курайшиты*, знатоки родословий разошлись во мнениях. Большинство из них считало, что это потомки ан-Надра ибн Кинаны ибн Хузаймы ибн Мудрика ибн Илийаса ибн Мудара ибн Низара ибн Ма‘адда ибн ‘Аднана<sup>49</sup>, и всякий, кто принадлежит к потомству ан-Надра, — *курайшит*. Таков выбор Абу ‘Убайды Муаммара ибн ал-Мусанны<sup>50</sup> и Абу ‘Убайда ал-Касима ибн Салама<sup>51</sup>, и его признавал аш-Шафи‘и

<sup>46</sup> «Крайние» шииты (*гулат* — «крайние», придерживающиеся «неумеренных» взглядов) — общее название многочисленных группировок и общин, представлявших «крайнее» течение в шиитском исламе. Мусульманские доксографы считали «крайними» тех, кто проповедовал «неумеренные» взгляды в отношении ‘Али ибн Аби Талиба и его потомков, подразумевая под «неумеренностью» прежде всего их обожествление. См. подробнее: [Прозоров, 2004: 286 – 293].

<sup>47</sup> *Ансары* — «помощники» Мухаммада; коренные жители Медины из племён аус и хазрадж, принявшие религию пророка Мухаммада и ставшие его сподвижниками.

<sup>48</sup> См. подробнее: [Большаков, 1989: 189 – 191].

<sup>49</sup> Один из прародителей *курайшитов*, предок пророка Мухаммада.

<sup>50</sup> Абу ‘Убайд Муаммар ибн ал-Мусанна (728 – 824) — выдающийся лите-ратор и знаток арабского языка, грамматик. Автор большого количества литературных трудов, в том числе в вопросах корановедения и хадисов.

<sup>51</sup> Абу ‘Убайд ал-Касим ибн Салама (774 – 838) — авторитетный знаток арабского языка, представитель куфийской школы грамматики. Был

и его приверженцы. *Тамимиты* говорили, что *курайшиты* — из потомства Илийаса ибн Мудара, и включали самих себя в число *курайшитов*, ибо они из потомства Илийаса ибн Мудара<sup>52</sup>. Таков выбор Абу ‘Амра ибн ал-‘Ала’а<sup>53</sup>, Абу-л-Хасана ал-Ахфаша<sup>54</sup>, факиха Хаммада ибн Саламы<sup>55</sup>, кади ‘Убайд Аллаха ибн ал-Хасана<sup>56</sup> и Сивара ибн ‘Абд Аллаха<sup>57</sup>. Подобное этому передавали со слов Абу-л-Асвада ад-Ду’али<sup>58</sup>. *Кайситы*<sup>59</sup> говорили, что *курайшиты* — все потомство Мудара ибн Низара, и включали в их число *кайс ‘айлан*<sup>60</sup>. Из факихов это признавал Мис‘ар ибн Карам<sup>61</sup>. Нечто подобное этому передавали со слов Хузайфы ибн ал-Йамана<sup>62</sup>. Однако первое мнение — более верное.

---

первым, кто собрал и сопоставил различные варианты чтения Корана в одном труде. Значительная часть его сочинений посвящена Корану.

<sup>52</sup> *Тамимиты* — представители арабского племени *бану тамим*, которое относится к аравийской племенной группе Мудар. Считают себя потомками доисламского вождя Тамима ибн Мурра, от имени которого и происходит название племени. Племя известно ещё с доисламских времён, неоднократно упоминается в Сунне пророка Мухаммада.

<sup>53</sup> Абу ‘Амр Заббан ибн ал-‘Ала’а ал-Мазини (689 — 771) — выдающийся знаток арабского языка, знаменитый чтец Корана. Считается основателем басрийской школы грамматики. Был известен под именем Абу ‘Амр ал-Басри.

<sup>54</sup> Абу-л-Хасан ал-Ахфаш (ум. 830?) — знаток Корана, грамматик, прозванный «имамом арабского языка». Был известен под именем ал-Ахфаш ал-Аусат.

<sup>55</sup> Абу Салма Хаммад ибн Салама ибн Динар ал-Басри (ок. 701 — ок. 783), сын *таби’* («последователь сподвижников Пророка») Саламы ибн Динара. Был известным передатчиком хадисов и одним из выдающихся знатоков грамматики арабского языка.

<sup>56</sup> ‘Убайд Аллах ибн ал-Хасан ибн ал-Хусейн Аби ал-Хурр ал-Анбари, авторитетный кади из Басры в годы правления халифа ал-Махди.

<sup>57</sup> Сивар ибн ‘Абд Аллах ибн Сивар ибн Кудама (786 — 860) — имам, факих, кади, мухаддис. Представитель знаменитой семьи законоведов из Басры.

<sup>58</sup> Абу-л-Асвад ад-Ду’али (603 — 688) — один из наиболее образованных людей эпохи раннего ислама, стоял у истоков становления арабской грамматики, поэт, судья, последовательный сторонник имама ‘Али.

<sup>59</sup> *Кайситы* — представители крупного объединения арабских племен *бану кайс (кайс ‘айлан)*.

<sup>60</sup> *Кайс ‘айлан* — объединение арабских племен в Центральной и Северной Аравии.

<sup>61</sup> Мис‘ар ибн Карам ибн Захир по прозвищу Абу Салама Суфйан ибн ‘Уйайна — законовед, мухаддис. Ум. в Куфе в 155 г. х.

<sup>62</sup> Хузайфа ибн ал-Йамана — один из *асхабов* — сподвижников пророка Мухаммада. Родился в Мекке, умер в Медине в 656 г.

## Пятый вопрос этой основы

### Об условиях имамата

Наши сотоварищи говорили, что пригодный к имамату должен обладать четырьмя качествами. Первое из них — знание. Ему необходимо достичь в нем, самое малое, степени *муджахида*<sup>63</sup> в вопросах, касающихся дозволенного и запрещенного, и прочих решениях. Второе — справедливость и благочестие. Он должен обладать этими свойствами по меньшей мере в такой степени, чтобы принадлежать к числу тех, чье свидетельство допускается принимать беспрекословно. Третье — умение находить способы управления (*сийаса*) и благого устройства. Он должен знать положение людей и печься о сохранении их благополучия, для важных дел не избирать помощниками негодных управителей и уметь вести войны. Четвертое — происхождение из *курайшитов*. К этим условиям шииты добавили непогрешимость, о коей речь пойдет ниже.

## Шестой вопрос этой основы

### Об упоминании непогрешимости в имамате

Наши сотоварищи вместе с большей частью общины говорили, что непогрешимость есть одно из условий пророчества и посланничества, но она не является условием имамата. Для пригодного к имамату ставится условием очевидная справедливость — и только. Когда имам явно отвечает установлениям религиозного закона, он приемлем для имамата. Когда же он уклоняется от следования закону, община выступает мерилom для него, удерживает его от ошибки в пользу правоты либо отказывается от него в пользу кого-либо другого. В этом отношении с ним поступают так же, как он поступает со своими наместниками и судьями, управителями и посланцами: если они уклоняются от его предписаний, он их поправляет либо отвергает.

Все шииты говорили об обязательности непогрешимости имама в общем, но впадали в противоречие относительно этого притязания в частности, ибо их — три общины: *зайдиты*, *имамиты* и «крайние».

<sup>63</sup> *Муджахид* — ученый-богослов, имеющий право выносить самостоятельные решения по важным вопросам фикха.

*Зайдиты* суть несколько общин. Из их числа *джарудиты*<sup>64</sup>, утверждающие, что ‘Али, ал-Хасан и ал-Хусайн были непогрешимыми имамами, защищенными от ошибки и ослушания. Когда их спрашивали о присяге ал-Хасана Му‘авийе, они не могли сказать, что она была справедливой, ибо эти слова делают обязательным признание законности правления Му‘авийи, а он, по их мнению, притеснитель, неверующий. Равным образом, они не могли сказать, что она была ошибкой, ведь тогда они признали бы недействительной непогрешимость ал-Хасана. *Бутриты*<sup>65</sup> из числа *зайдитов* говорят об имамате ‘Усмана в течение шести лет и не считают его неверующим из-за случившихся [с ним] превратностей, но колеблются в этом. Это имам, относительно коего они колебались. *Сулайманиты*<sup>66</sup> из *зайдитов* обвиняют ‘Усмана в неверии после новшеств, в которых они упрекали его. Это имам, коему они отказывали в непогрешимости.

Все *имамиты* выражают притязание на непогрешимость имама. Они утверждают, что имаму дозволяется отрицать свой собственный имамат при необходимости сокрытия своей веры, так что он может сказать человеку, которого опасается: «Я не имам». Это ложь, прибегать к которой они считали допустимым для него. Если они утверждали, что его слова «Я не имам» — правда с его стороны, то они не отрицали, что его слова «Я имам» — ложь с его стороны.

*Камилиты*<sup>67</sup> из *имамитов* обвинили ‘Али в неверии за уклонение от борьбы с Абу Бакром<sup>68</sup> и ‘Умаром. *Кайсаниты* из их числа

---

<sup>64</sup> *Джарудиты* (также известные как *сархубиты* [ал-сархубийа]) — последователи Абу-л-Джаруда Зийада ибн ал-Мунзира ал-Куфи ал-Хамдани (имел прозвище Сархуб); радикальное течение в зайдитской ветви шиизма.

<sup>65</sup> *Бутриты* (ал-бутриййа) — одно из ответвлений *зайдизма*, его основание восходит к Касиру ан-Нава’ ал-Абтару.

<sup>66</sup> *Сулайманиты* (или *джарибиты*) — ответвление *зайдизма*, последователи Сулаймана ибн Джарира ал-Джазари.

<sup>67</sup> *Камилиты* (ал-камилыййа) — шиитское течение, которое отличаются достаточно радикальные взгляды на преемственность власти в исламе.

<sup>68</sup> Абу Бакр ас-Сиддик ‘Абд Аллах ал-Курайши (ок. 572 — 634) — арабский государственный, политический и военный деятель. Первый «праведный» халиф, правивший в 632 — 634 годах. Один из ближайших сподвижников пророка Мухаммада и его тесть. Суннитская традиция причисляет его к «лучшим из людей после пророков и посланников» и называет его самым верным и аскетическим из сподвижников пророка Мухаммада. Став халифом, Абу Бакр проводил политику расширения границ халифата, последо-

утверждали, что Мухаммад ибн ал-Ханафиййа — ожидаемый имам и ныне он пребывает в заточении на горе Радва в наказание за то, что он примкнул к Йазиду ибн Му‘авийе<sup>69</sup> и ‘Абд ал-Малику ибн Марвану<sup>70</sup>. А как может быть справедливым притязание на непогрешимость того, кто, по их утверждению, достоин наказания?

Слова «крайних» из их числа в отношении непогрешимости имама — проявление чрезмерности, как и их высказывания об антропоморфизме [*am-tashbih*] и о божественности имамов. Далее, если ставить условием непогрешимость имама, то следовало бы ставить условием и непогрешимость его заместителей и помощников; но если бы каждый из них был непогрешим, то они не ощущали бы потребности в непогрешимом имаме, который наставляет их на правильный путь.

### Литература

1. Ал-Багдади, Абу Мансур ‘Абд ал-Кахир ибн Тахир ибн Мухаммад ат-Гамими. *Усул аг-дин*. Бейрут: *Дар ал-кутуб ал-‘илмийя*, 2002. (На арабском языке).
2. Большаков О.Г. *История халифата. Том 1. Ислам в Аравии 570–633*. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1989.
3. Большаков О. Г. *История халифата. Том 3. Между двумя гражданскими войнам 656–696*. М.: «Восточная литература» РАН, 1998.
4. *Ислам: энциклопедический словарь*. Отв. ред. С. М. Прозоров. М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1991.
5. Ан-Наубахти, ал-Хасан ибн Муса. *Шиитские секты*. Пер. с арабского, исследование и комментарий С. М. Прозорова. М.: Наука, Главная редакция Восточной литературы, 1973.
6. Прозоров С. М. *Ислам как идеологическая система*. М.: «Восточная литература» РАН, 2004.

вательно и бескомпромиссно отстаивал ислам в борьбе с вероотступниками.

<sup>69</sup> Йазид ибн Муавийа ибн Аби Суфйан (646 — 683) — второй арабский халиф из династии Омеййадов, правивший в 680 — 683 годах, сын основателя Омеййадского халифата Му‘авийи ибн Аби Суфйана.

<sup>70</sup> ‘Абд ал-Малик ибн Марван (646 — 705) — пятый халиф династии Омеййадов. С именем Абд ал-Малика, ставшего халифом в 685 г., связывают укрепление государственного единства Халифата. Ему во многом удалось подавить выступления противников из числа шиитов и хариджитов, упрочить власть арабов на завоеванных ими территориях. При нем была проведена финансовая и налоговая реформа, направленная на централизацию управления в Халифате, введен арабский язык как государственный.

7. Аш-Шахрастани, Мухаммад ибн Абд ал-Карим. *Книга о религиях и сектах*. Ч. 1: Ислам: Перевод с арабского, введение и комментарий С. М. Прозорова. М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1984.

## References

1. Al-Baghdadi, Abu Mansur ‘Abd al-Qahir ibn Tahir ibn Muhammad at-Tamimi. *Fundamentals of Faith*. Beirut: *Dar al-kutub al-‘ilmiyya*, 2002. (In Arabic).
2. Bolshakov O. G. *The History of the Caliphate. Volume 1. Islam in Arabia (570—633)*, Moscow: Nauka, Publishing House Vostochnaya literatura, 1989. (In Russian).
3. Bolshakov O. G. *The History of the Caliphate. Volume 3. Between two civil wars 656—696*. Moscow: Nauka, Publishing House Vostochnaya literatura, 1998. (In Russian).
4. *Islam. The Encyclopaedic Dictionary*. Executive Editor S. M. Prozorov. Moscow: Nauka, Vostochnaya Literatura, 1991. (In Russian).
5. Al-Nawbakhti, al-Hasan ibn Musa. *Shiite sects*. Translation from Arabic, study and commentary by S. M. Prozorov. Moscow: Nauka, Publishing House Vostochnaya literature, 1973. (In Russian).
6. Prozorov S. M. *Islam as an ideological system*. Moscow: Publishing House Vostochnaya literatura, 2004. (In Russian).
7. Al-Shahrastani, Muhammad ibn Abd al-Karim. *Book on Religions and Sects. Part 1: Islam*: Translation from Arabic, introduction and commentary by S. M. Prozorova. Moscow: Nauka, Publishing House Vostochnaya literatura, 1984. (In Russian).

## Информация об авторе

**Туманян Тигран Гургенович** — доктор философских наук, профессор кафедры истории стран Ближнего Востока, Восточный факультет, Санкт-Петербургский государственный университет.

Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9.

E-mail: tumt@mail.ru

## Author’s Information

**Tigran G. Tumanian** — Dr Habil. in Philosophy, Professor, Department of Middle Eastern History, Faculty of Asian and African Studies, St Petersburg University, St Petersburg, Russia.

E-mail: tumt@mail.ru





**С. А. Французов**

*(Институт Восточных  
рукописей Российской академии  
наук, Санкт-Петербург, Россия)*

## **Старейшая монументальная надпись из Хадрамаута: особенности палеографии и антропонимики**

**Аннотация.** В конце февраля 1989 г. П. А. Грязневич, начальник Советско-Йеменской комплексной экспедиции (СОЙКЭ) в 1982 – 1989 гг., привез из поездки в Вадй ‘Амд во Внутреннем Хадрамауте облицовочную плиту с надписью, происходившую с городища Хурайда (древний город Мазāб<sup>ym</sup> с одноименным храмом). Она представляла собой краткое посвящение Сийāну, богу-покровителю Хадрамаутского царства. Этот памятник древней южноаравийской эпиграфики, обозначенный сиглами Қарн Бин ‘Адвāн / 89 № 1 = СОЙКЭ 1914, начертан бустрофедоном. Такой тип письма относится к самой ранней стадии в ее развитии и чрезвычайно редко встречается в хадрамаутских надписях: так, известен еще только один подобный текст из Хурайды, а на Райбўне бустрофедон вообще не засвидетельствован. Отличительной особенностью Қарн Бин ‘Адвāн / 89 № 1 является уникальная форма эмфатического *d* (*d*) в виде прямоугольника с диагональю, идущей из левого верхнего угла в правый нижний. Следует отметить, что *d* вообще не засвидетельствован среди знаков южноаравийского алфавита, ранние формы которых обладают вариативностью. Патронимия посвятителю Химдиг (*Hmdg<sup>m</sup>*), образованная от четырехбуквенного корня, оказалась связанной с прозвищем *хундигж<sup>ym</sup>* «слабый человек, от которого нет добра», производным от схожего корня в классическом арабском. Кроме того, среди почти пятисот антропонимов Райбўна, по крайней мере один, *Htl<sup>m</sup>*, соответствует арабскому прозвищу

خافسال<sup>yn</sup> «слабый разумом и телом». Наличие в антропонимике Хадрамаута арабских четырехбуквенных корней является аргументом в пользу локализации прародины хадрамаутцев во Внутренней Аравии. (Библиогр. 18 назв.)

**Ключевые слова:** Южный Йемен, Советско-Йеменская комплексная экспедиция, П. А. Грязневич, Хадрамаут, Вадī ‘Амд, Хурайда, Райбун, эпиграфический южноаравийский язык, палеография, древняя хадрамаутская антропонимика.

УДК 930.27

*Serge A. Frantsouzoff*

*(Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, St Petersburg, Russia)*

### **The Oldest Monumental Inscription from Ḥaḍramawt: Peculiarities of its Palaeography and Anthroponymy**

**Summary.** In late February of 1989 Dr Piotr A. Gryaznevich, Head of the Soviet Yemenite Multidisciplinary Expedition in 1982 – 1989, brought from his trip to Wādī ‘Amd in Inland Ḥaḍramawt an inscribed facing slab originated from the site of Ḥurayḍa (the ancient city of Madhāb<sup>um</sup> and the temple bearing the same name). It represented a short dedication to Siyān, the god-protector of the Kingdom of Ḥaḍramawt. This specimen of ancient South Arabian epigraphy marked with the sigla Qarn Bin ‘Adwān / 89 n° 1 = SOYME 1914 was written in boustrophedon: Such a type of writing went back to the earliest stage in its development and occurs extremely seldom in Hadramitic inscriptions: for instance, only one similar text from Ḥurayḍa is known; as to Raybūn, the boustrophedon is not attested there at all. A distinctive feature of Qarn Bin ‘Adwān / 89 No. 1 consists in the unique shape of the emphatic *d* (*ḍ*) which resembles a rectangle with a diagonal drawn from the left upper corner to the right lower one. It should be noting that the *ḍ* doesn't occur at all among the characters of the South Arabian abecedary distinguished with the variability of early forms. The patronymic of the dedicator Ḥimḍiq (*Ḥmḍiq<sup>m</sup>*) derived from the quadrilateral root proved to be connected with the nickname *ḥinḍiq<sup>um</sup>* “a weak man from whom there is no good” that took its origin from the similar root in Classical Arabic. Besides that, among almost five hundred personal names of Raybūn at least on, viz. *Ḥftl<sup>m</sup>*, corresponds to an Arabic nickname *khafthal<sup>um</sup>* “weak in mind and body”. The occurrence of Arabic quadrilateral roots in the anthroponymy of Ḥaḍramawt is an argument in favour of localization of the ancestral home of the Ḥaḍramīs in Inner Arabia. (Refs 18.)

**Keywords:** South Yemen, Soviet Yemenite Multidisciplinary Expedition, Dr Piotr A. Gryaznevich, Ḥaḍramawt, Wādī ‘Amd, Ḥurayḍa, Raybūn, Epigraphic South Arabian Language, Palaeography, Ancient Hadramitic Anthroponymy.



**В** одной из последних записей (под № 162), озаглавленной «Надпись с храма Мазаб (?)», в неизданном полевом дневнике № 1 за 1989 г. эпиграфиста Советско-Йеменской комплексной экспедиции (СОЙКЭ) Г. М. Баузра (26.VII.1929 — 8.X.1989) сказано следующее:

Надпись привезена П. А. Грязневичем в конце февраля 1989 из поездки в В. (Вади. — С. Ф.) ‘Амд. Камень был передан П. А. (Петру Афанасьевичу — С. Ф.) Насром Омаром аль-Джу‘айди из селения Қарн бин Адуан, который сообщил, что нашел его приблизительно в 20 м южнее городища (с развалинами храма) Мазаб.

Этот памятник монументальной письменности зарегистрирован под тремя сиглами:

- эпиграфическим — СОЙКЭ 1914;
- музейным — Сай‘унский музей 1855;
- археологическим — Карн бин Адуан (Қарн Бин ‘Адвāн) / 89. № 1.

Последний странным образом отсылает не к городищу Хурайда (древнему городу Мазаб<sup>ум</sup> и одноименному храму, посвященному богу Сийану)<sup>1</sup>, откуда вышеупомянутый блок с надписью несомненно происходит, а к расположенному в 14 км в западу от него селению Қарн Бин ‘Адвāн<sup>2</sup>, где этот блок оказался в последней четверти XX в.

### **Издание Қарн Бин ‘Адвāн / 89 № 1 = СОЙКЭ 1914 = С. М. 1855 (ил. 1–3)**

#### **Описание**

Целая облицовочная плита (блок) из известняка с двустрочной надписью на лицевой поверхности прямоугольной формы. Начальные знаки в стк. 1 частично сбиты, но читаемы. Размеры лицевой поверхности: 16,6 × 40,0 см. Высота строк — 7,1 — 7,2 см;

<sup>1</sup> Именно это городище стало объектом первых легальных археологических раскопок на территории Йемена, проводившихся с конца декабря 1937 г. по 3 марта 1938 г. под руководством Гертруды Кейтон-Томпсон [Caton Thompson, 1944].

Сийан считался божественным устройтелем Хадрамаутского царства, богом-целителем и, вероятно, покровителем орошения [Французов, 2014: 144 — 149].

<sup>2</sup> См. карту Вāдй ‘Амд и западной части Вāдй-л-Каср [Родионов, 1994: Карта-схема 1; Rodionov, 2007: 212, Map 2].



Ил. 1. Хадрамаутская монументальная надпись Қарн Бин ‘Адвāн / 89  
№ 1 = СОЙКЭ 1914. Общий вид

межстрочное расстояние — 1,0 см. Ширина знаков *n*, *m*, *d*, *y* — 2,8 см.

#### Палеография

Надпись начертана монументальным дуктусом. Направление письма — бустрофедон — характерно для старейших образцов южноаравийской письменности, датируемых VIII – VII вв. до н. э. Интересно, что среди эпиграфических памятников Райбуна, число которых, включая незначительные фрагменты, перевалило за 3700 [Французов, 2012: 25 – 26], выполненных бустрофедоном надписей не найдено. Не обнаружено их и на других хадрамаутских городищах, за исключением уже упоминавшейся Хурайды, откуда происходит монументальная надпись на оббитой справа облицовочной плите почти в полтора раза короче нашей при той же высоте, также представляющая собой краткое посвящение Сийāну [Caton Thompson 44]. Напрашивается предположение, что храм Мазāб<sup>ум</sup>, раскопанный на городище Хурайда, являлся старейшим культовым сооружением Внутреннего Хадрамаута, и далеко не случайно именно с ним связано происхождение хранящейся в Мукаллинском музее надписи ММ 219, в которой упомянут древнейший из известных хадрамаутских верховных правителей — *мукарриб* Йада‘аб Гайлāн, сын Сумхурийāма (Французов, 2014: 84, 87, 88, 94 – 95: Табл. 3).

Форма знаков архаична: *m* состоит из двух равнобедренных треугольников; срединная черта в *n* строго горизонтальна;



Ил. 2. Хадрамаутская монументальная надпись Қарн Бин 'Адвāн / 89  
№ 1 = СОЙКЭ 1914. Правая половина и середина







Ил. 3. Хадрамаутская монументальная надпись Қарн Бин 'Адвāн / 89  
№ 1 = СОЙКЭ 1914. Середина и левая половина

кружки в *y* и *q* крупные; большие вытянутые «чашечки» *h* и *h* слегка закруглены.

Особняком стоит нигде больше не встречающаяся разновидность *d* в виде прямоугольника с диагональю (см. Таблицу). Вообще употребление нестандартных форм для редко использовавшихся знаков свидетельствует о незавершенности про-

цесса сложения южноаравийской монументальной письменности. Так обстояло дело, например, в области ал-Джауф, на городищах которого в VIII – VII вв. до н.э. отмечены специфические формы для знаков *t*, *h*, *g*, *ʒ*, *w*, *m*, *r* и несколько вариантов для *ś*: в виде кружка с четырьмя, пятью или шестью лучевыми сегментами, в виде Андреевского креста с добавлением вертикальной черты, а в ряде случаев и горизонтальной перекладки [Robin, 1992: 153 – 154; Robin, 1996a: 57]. Следует подчеркнуть, что в Хадрамауте подобная вариативность знаков ранее не была отмечена и что нигде в древнем Йемене особой ранней формы для знака *d* не засвидетельствовано. Лишь в III – I вв. до н.э. в стандартном *d* ряда хадрамаутских надписей из Райбуна строго горизонтальная черта становится наклонной, но не до такой степени, чтобы превратиться в настоящую диагональ, да и повернута она оказывается в другую сторону (см. таблицу).

**Таблица.** Вариативность знака *d* в хадрамаутских надписях

Форма знака <i>d</i>	Сигл надписи	Происхождение	Датировка
	Қарн Бин 'Адвāн / 89 № 1 = СОЙКЭ 1914	Ҳурайда, храм бога Сийāна Мазāб <sup>ум</sup>	VIII – VII вв. до н. э.
	Rb XIV/91 n° 25	Райбун, храм бога Сийāна Майфа'ан	VII – VI вв. до н. э.
	Rb VI/04 e.w. n° 47	Райбун, храм бога Сийāна Васаṭ-хāн	III – I вв. до н. э.
	Rb VI/03 n° 23 + Rb VI/04 n° 74bis	Райбун, храм бога Сийāна Васаṭ-хāн	III – I вв. до н. э.

**Текст**

1. ← <H><r><m><sup>m</sup>/bn/Hmdg<sup>m</sup> ←
2. → hqny/Syn →

**Перевод**

1. Хайм, сын Химдига,
2. посвятил Сийану.

**Комментарий**

Стк. 1, <H><r><m><sup>m</sup>: мужское личное имя, засвидетельствованное в эпиграфических памятниках на хадрамаутском языке [Ja 1984/1; al-Ġurāb 3; Shabiba al-Ḍabab], а также на сабейском [Arbach, 2002: 251] и катабанском [Науајнеһ, 1998: 118, 310]; в текстах на минейском [Al-Said, 1995: 26, 86] и североаравийских языках [Harding, 1971: 185] представлен его вариант без *mīma*ции.

*Hmdg<sup>m</sup>*: данный антропоним впервые обнаружен в эпиграфике древней Аравии. Однако в классическом арабском фонематически близкая к нему форма с заменой корневого *mīma* на *nūn* отмечена как личное имя (*исм*) и как прозвище со значением: «слабый человек, от которого нет добра» [Лисан ал-‘араб, 3: 66: *раджул<sup>yn</sup> хиндиґж<sup>yn</sup> рихв<sup>yn</sup> лā хайра ‘инґа-ху*]. Таким образом, в этой надписи зафиксирован едва ли не древнейший арабский антропоним (точнее, его вариант с чередованием губных).

Интересно, что личные имена, образованные от четырехбуквенных корней, встречаются в эпиграфике Райбўна, впрочем, довольно редко: так, из 468 имен, включенных в таблицу «Антропонимы в надписях Райбўна и Би’р Хамада», их насчитывается восемь, т. е. менее 2 %, причем все они являются уникальными. Вот их перечень с указанием места находки и палеографической датировки:

- *‘nhq* — 1 раз в храме Майфа‘ан, VII – VI вв. до н. э.;
- *‘rqd<sup>n</sup>* — 1 раз в храме Рахбāн, III – I вв. до н. э.;
- *Hftl<sup>m</sup>* — 3 раза в храме Васаṭ-хāн, V – IV вв. до н. э.;
- *Hsmg* — 1 раз в храме Васаṭ-хāн, III – I вв. до н. э.;
- *Hśml* — 1 раз в некрополе Rb XV, не датируется;
- *L’sl<sup>m</sup>* — 1 раз в некрополе Rb XVI, III – I вв. до н. э.;
- *Ś’mr* — 1 раз в храме Рахбāн, III – I вв. до н. э.;
- *Śrtm<sup>m</sup>* — 1 раз в храме Рахбāн, III – I вв. до н. э. [Французов, 2012: 197: № 120, № 121; 204: № 215; 206: № 244, № 247; 207: № 263; 216: № 377, № 382].

Лишь у трех из них корни засвидетельствованы также в классическом арабском:

- ‘*rqd*<sup>n</sup> — ал-‘*арқағат*<sup>y</sup> «скручивание с силой веревки и всяких подобных ей предметов» [Лисāн ал-‘араб, 4: 281: *shuggat*<sup>y</sup> *фатл*<sup>n</sup>-л-*хабл*<sup>n</sup> *ва-нахва-ху мин*<sup>a</sup>-л-*ашйā*<sup>u</sup> *кул*<sup>n</sup>-*хā*];
- *Ḥftl*<sup>m</sup> — *хафсал*<sup>m</sup> «слабый разумом и телом» [Лисāн ал-‘араб, 13: 223: *ga’ūf*<sup>y</sup>-л-‘*ақл*<sup>n</sup> *ва-л-баган*<sup>n</sup>];
- *Ṣrtm*<sup>m</sup> — *ас-суртум*<sup>y</sup> «то, что осталось от пищи и приправы в сосуде» [Лисāн ал-‘араб, 14: 344: *mā faḡala min*<sup>a</sup>-*ṭ-ṭā’ām*<sup>n</sup> *ва-л-игām*<sup>n</sup> *фи-л-инā*<sup>u</sup>], т. е. «подонки» в первоначальном значении этого слова.

Следует отметить, что из трех выделенных выше имен только одно (*Ḥftl-m*), подобно *Ḥmdḡm*, имеет в классическом арабском соответствие, которое использовалось в качестве прозвища. Накопленный антропонимический материал по древнему Хадрамауту пока слишком скуден, чтобы сделать обоснованное заключение относительно личных имен, происходящих от четырехбуквенных корней, но само их наличие в хадрамутской эпиграфической традиции служит весомым аргументом в пользу возможной локализации прародины хадрамутцев в областях Внутренней Аравии<sup>3</sup>.

## Литература

1. Ибн Манзūr ал-Ифрйқи ал-Мисрй. *Лисāн ал-‘араб*. Т. 3, 4, 13, 14. Ат-Ṭаб‘а ал-ўлā. Булāқ: ал-Матба‘а ал-Мйриййа, 1300, 1302 г. х. (На араб. яз.)
2. Бауэр Г. М. Эпиграфика Рейбуна (сезоны 1983 – 1984 гг., общий обзор). *Труды Советско-йеменской комплексной экспедиции*. Т. I: *Хаграмаут. Археологические, этнографические и историко-культурные исследования*. М.: «Восточная литература» РАН, 1995. С. 112 – 152.
3. Родионов М. А. *Этнография Западного Хаграмаута. Общее и локальное в этнической культуре*. М.: «Восточная литература» РАН, 1994.
4. Французов С. А. *К востоку от Агена. Оазис Райбун в I тысячелетии до н.э. (эпиграфические памятники, религиозная жизнь и социальное устройство культового центра древнего Хаграмаута)*. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2012.
5. Французов С. А. *История Хаграмаута с древнейших времен до конца британского владычества*. Т. I: *История Хаграмаута в эпоху древности*. СПб.: Петербургское лингвистическое общество, 2014. (Studia Yeménica).
6. Arbach M. *Les noms propres du Corpus Inscriptionum Semiticarum, Pars IV Inscriptions himyariticas et sabæas continens*. Paris; Rome: Diffusion de Boccard, 2002. (Inventaire des inscriptions sudarabiques, 7).
7. Avanzini A. *La missione italiana nel Dhofar (1997). Egitto e Vicino Oriente*. 19, 1996. P. 181 – 187.

<sup>3</sup> См. об этой гипотезе подробнее: [Французов, 2014: 68 – 70].

8. Caton Thompson G. *The Tombs and Moon Temple of Hureidha (Hadhramaut)*. Oxford: University Press, 1944. (Reports of the Research Committee of the Society of Antiquaries of London. No. XIII).
9. Harding G. L. *Archaeology in the Aden Protectorates*. London: Her Majesty's Stationery Office, 1964.
10. Harding G. L. *An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions*. Toronto & Buffalo: University of Toronto Press, 1971. (Near and Middle Eastern Series, 8).
11. Hayajneh H. *Die Personennamen in den qatabānischen Inschriften. Lexikalische und grammatische Analyse im Kontext der semitischen Anthroponomastik*. Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms Verlag, 1998. (Texte und Studien zur Orientalistik, Bd. 10).
12. Jamme A. *Miscellanées d'ancien arabe*. Vol. IX. Washington: Publication personnelle, 1979.
13. Pirenne J. *Les témoins écrits de la région de Shabwa et l'histoire. Fouilles de Shabwa*, I. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1990 (Institut français d'archéologie du Proche-Orient. Bibliothèque archéologique et historique, t. 134).
14. Robin Ch. *Inabba', Haram, al-Kāfir, Kamna et al-Ḥarāshif*. Fasc. A: *Les documents*. Fasc. B: *Les planches*. Paris; Rome: Diffusion de Boccard, 1992. (Inventaire des inscriptions sudarabiques, 1).
15. Robin Ch. J. Les premiers États du Jawf et la civilisation sudarabique. *Arabia antiqua. Early origins of South Arabian States. Proceedings of the 1<sup>st</sup> International Conference on the Conservation and Exploitation of the Archaeological Heritage of the Arabian Peninsula Held in the Palazzo Brancaccio, Rome, by IsMEO on 28<sup>th</sup>–30<sup>th</sup> May 1991*. Ed. by Ch. J. Robin with the collaboration of I. Gajda. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1996. (Serie Orientale Rome, LXX, 1). P. 49 – 65.
16. Robin Ch. J. Sheba (II. Dans les inscriptions de l'Arabie du Sud). *Supplément au Dictionnaire de la Bible*. Sous la direction de J. Briand et E. Cothenet. T. XII. Paris: Letouzey & Ané, 1996. Col. 1047 – 1254.
17. Rodionov M. *The Western Hadramawt: Ethnographic Field Research, 1983–1991*. Halle (Saale): OWZ der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 2007. (Orientwissenschaftliche Hefte, Heft 24).
18. Al-Said S. F. *Die Personennamen in den minäischen Inschriften. Eine etymologische und lexikalische Studie im Bereich der semitischen Sprachen*. Wiesbaden: Harrsowitz Verlag, 1995. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz, Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission / Hrsg. von W. W. Müller. Bd 41).

### Сиглы надписей и граффити

1. Caton Thompson 44 — Caton Thompson, 1944: 171, pl. LXVII (Ed. G. Ryckmans).
2. al-Ġurāb 3 — Harding, 1964: 56, pl. LIV, n° 2.
3. Ja 1984 — Jamme, 1979: 86 – 87, pl. 7.
4. MM 219 — Бауэр, 1995: 140, рис. 23а, 23в; Avanzini, 1996: 183 – 184, fig. 2 – 3, 185: fig. 4; Robin, 1996b: col. 1150.

5. Rb VI/04 e.w. n° 47 — Французов, 2012: 122, ил. 99.
6. Rb VI/03 n° 23 + Rb VI/04 n° 74bis — Французов, 2012: 122, ил. 100.
7. Rb XIV/91 n° 25 — Французов, 2012: 39 – 40, ил. 23.
8. Shabiba al-Ḍabab — Pirenne, 1990: 23, pl. XIX.

## References

1. Al-Said S. F. *Die Personennamen in den minäischen Inschriften. Eine etymologische und lexikalische Studie im Bereich der semitischen Sprachen*. Wiesbaden: Harrsowitz Verlag, 1995. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz, Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission / Hrsg. von W.W. Müller. Bd. 41).
2. Arbach M. *Les noms propres du Corpus Inscriptionum Semiticarum, Pars IV Inscriptiones himyariticas et sabæas continens*. Paris; Rome: Diffusion de Boccard, 2002. (Inventaire des inscriptions sudarabiques, 7).
3. Avanzini A. La missione italiana nel Dhofar (1997). *Egitto e Vicino Oriente*. 19, 1996. P. 181 – 187.
4. Bauer G. M. Epigraphy of Raybūn (campaigns of 1982 – 1984, general survey). *Proceedings of the Soviet Yemenite Multidisciplinary Expedition*. T. I: *Ḥaḍramawt. Archaeological, Ethnographic and Historico-Cultural Researches*. Moscow: “Oriental Literature”, 1995. P. 112 – 152. (In Russian).
5. Caton Thompson G. *The Tombs and Moon Temple of Hureidha (Hadhramaut)*. Oxford: University Press, 1944 (Reports of the Research Committee of the Society of Antiquaries of London, No. XIII).
6. Frantsouzoff S. A. *East of Aden. Oasis of Raybūn in the 1<sup>st</sup> Millennium BC. Epigraphic documentation, religious life and social structure of a cult center of ancient Ḥaḍramawt*. 2<sup>nd</sup> edition, revised and augmented. St Petersburg: St Petersburg State University, Faculty of Philology; Nestor-Historia, 2012. (In Russian).
7. Frantsouzoff S. A. *History of Ḥaḍramawt from the Earliest Time up to the End of the British Rule*. Vol. I: *History of Ḥaḍramawt in Antiquity*. St Petersburg: Linguistic Society of St Petersburg, 2014. (In Russian).
8. Harding G. L. *An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions*. Toronto & Buffalo: University of Toronto Press, 1971. (Near and Middle Eastern Series, 8).
9. Harding G. L. *Archaeology in the Aden Protectorates*. London: Her Majesty’s Stationery Office, 1964.
10. Hayajneh H. *Die Personennamen in den qatabānischen Inschriften. Lexikalische und grammatische Analyse im Kontext der semitischen Anthroponomastik*. Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms Verlag, 1998. (Texte und Studien zur Orientalistik, Bd. 10).
11. Ibn Manẓūr al-Ifriqī al-Miṣrī. *Lisān al-‘Arab*. Dj. 3, 4, 13, 14. 1<sup>st</sup> edition. Būlāq: Governmental Publishing Home, AH 1300, 1302. (In Arabic).
12. Jamme A. *Miscellanées d’ancien arabe*. Vol. IX. Washington: Publication personnelle, 1979.
13. Pirenne J. *Les témoins écrits de la région de Shabwa et l’histoire. Fouilles de Shabwa, I*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1990. (Institut français



- d'archéologie du Proche-Orient. Bibliothèque archéologique et historique, t. 134).
14. Robin Ch. *Inabba', Haram, al-Kāfir, Kamna et al-Ḥarāshif*. Fasc. A: *Les documents*. Fasc. B: *Les planches*. Paris; Rome: Diffusion de Boccard, 1992. (Inventaire des inscriptions sudarabiques, 1).
  15. Robin Ch. J. Les premiers États du Jawf et la civilisation sudarabique. *Arabia antiqua. Early origins of South Arabian States. Proceedings of the 1<sup>st</sup> International Conference on the Conservation and Exploitation of the Archaeological Heritage of the Arabian Peninsula Held in the Palazzo Brancaccio, Rome, by IsMEO on 28<sup>th</sup>–30<sup>th</sup> May 1991*. Ed. by Ch. J. Robin with the collaboration of I. Gajda. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1996. (Serie Orientale Rome, LXX, 1). P. 49–65.
  16. Robin Ch. J. Sheba (II. Dans les inscriptions de l'Arabie du Sud). *Supplément au Dictionnaire de la Bible*. Sous la direction de J. Briend et E. Cothenet. T. XII. Paris: Letouzey & Ané, 1996. Col. 1047–1254.
  17. Rodionov M. *The Western Hadramawt: Ethnographic Field Research, 1983–91*. Halle (Saale): OWZ der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 2007. (Orientwissenschaftliche Hefte, Heft 24).
  18. Rodionov M. A. *Ethnography of Western Ḥaḍramawt. The Common and the Local in an Ethnic Culture*. Moscow: "Oriental Literature", 1994. (In Russian).

### Информация об авторе

**Сергей Алексеевич Франсузов** — доктор ист. наук, доц., гл. н. с., зав. отделом Ближнего и Среднего Востока, Институт восточных рукописей РАН.

Российская Федерация, 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18.

E-mail: serge.frantsouzoff@yahoo.fr

### Author's Information

**Serge A. Frantsouzoff** — Dr Habil in History, Associate Professor, Head of the Department of Near and Middle Eastern Studies of the Institute of Oriental Manuscripts of the RAS, St Petersburg, Russia.

E-mail: serge.frantsouzoff@yahoo.fr





**IV.**

**Ближневосточное  
искусство  
и рукописное  
наследие**







*Firuz Melville*  
(University of Cambridge,  
United Kingdom)

## **Classical Persian Literature in Contemporary Iranian Art<sup>1</sup>, or the Shahnameh Forever<sup>2</sup>**

**Summary:** This paper is dedicated to the phenomenon which is of particular importance in contemporary Iranian visual art — its inseparable link with literary classics through their contents, forms and media, even when the artists use the latest techniques, including AI. As a case study the most important literary monument has been chosen, the epic poem *Shahnameh*, which has been perceived as a symbol of Iranian national and cultural identity since its creation more than a millennium ago. (Refs 21.)

**Keywords:** Classical Persian literature, contemporary Iranian art, *Shahnameh*, national identity, Qajars.

I am grateful to the editors of this very special Festschrift for the invitation to take part in it, not only because I have known the prominent dedicatee for several decades as one of the best experts in the Muslim world, but as one of the real encyclopaedists of our time. Indeed, being the longest serving head of one of the largest museums in the world means that academician Piotrovsky

---

<sup>1</sup> The toponyms Iran and Persia are used in this paper intermittently, following also the historical and traditional usage of these terms.

<sup>2</sup> The names and the titles, even if they are a part of Classical Persian literature are given in contemporary Persian pronunciation.

has been not only the most talented administrator, diplomat and politician on the state level, but the horizons of his scholarly expertise proved to be limitless: every single, even very short, welcoming note of hundreds of exhibitions he has opened, or Forewords for the catalogues published, have been both witty and original, and no less competent and professional than those by the curators with their particular expertise and specialism.

Like many of the most important world museums, where they promote the inseparable link between tradition and the modern life of society, the Hermitage has been hosting many exhibitions of modern art both in its own premises and outside the Museum. However, what differs them from all others is that their contents, concept, format and scale would be normally deeper, more fun and generally much more impressive in execution than in many other museums that specialise in modern and contemporary art — both in Russia and abroad. For this reason I think my paper, which offers an analytical survey of the processes related to the idea of modern Iranian art and its roots in Classical Persian literature, would be appropriate for this volume.

My imagery will focus on Ferdowsi's great epic poem *Shahnameh*, which could be translated not only as the Book of Kings but as the King of Books, not only because it is the longest ever written poem in the whole history of humankind by a single author but because it became from its creation more than a millennium ago a symbol of Iranian national identity and continues to be so until our days. A good example of such a phenomenon could be the ancient story from the *Shahnameh* and its representation in modern Iran as shown in the photograph by Mohsen Esmaeilzadeh from Mashhad. The painting on the wall of a modern block building depicts Rudابه, Princess of Kabul, who is secretly welcoming her beloved Zal in her tower. Compared with the original and its many visual representations in medieval manuscripts, the unknown artist turns the girl from a pre-Islamic myth, similar to the European story of Rapunzel, to a Muslim lady who despite her bold behaviour, encouraging the visit of a young man in her bedchamber out of wedlock, is offering him not her long hair as a ladder but a headscarf. The dialogue between the two couples demonstrates quite a contrast between two ancient passionate lovers and two young strangers in the street of Mashhad — a girl wearing the hijab according to the Islamic dress code and a young man, who are drifting apart.

The rise of modern Persian art as a phenomenon is mainly attributed to the period of the last Shah, and the patronage of his last wife Farah Diba, who was encouraging and supporting both young



Pl. 1. Mohsen Esmaeilzadeh, 'Love at the crossroads', Mashhad, 2019

talents in the country and bringing to Iran contemporary European art, stimulating the exchange of fresh ideas, concepts and techniques in the new environment. Before that, popular visual art was mainly represented by the book art of the Islamic period, having replaced monumental and imposing architectural ensembles and Achaemenid rock reliefs produced uniquely under royal patronage, emulated later by the Sasanian and Qajar Kings.

Art in all times reflects historical and political events and tendencies occurring in society. Illustrators of medieval manuscripts inevitably modernised ancient historical events and depicted religious and mythological characters in the manner that resonated with the circumstances of their own life and the aspirations of those who commissioned them. They would show not only the preferences given to particular texts at different times and regions produced both in a royal atelier and the bazaar, but the choice of the images illustrating those texts<sup>3</sup> [Melville and Melville, 2022]: modernised illustrations of a many-century old manuscript often would tell more about the ruler who commissioned it than a contemporaneous chronicle.

<sup>3</sup> [https://heurist.huma-num.fr/Visualising\\_Persian\\_History/web/1683/1684](https://heurist.huma-num.fr/Visualising_Persian_History/web/1683/1684) (accessed 2 August 2024)

Modern Iranian art, better than in many other countries, helps understand the history and culture of the country, not only of our time but even more so of the past as it has becoming increasingly politicised, reflecting and projecting the current situation in society.

### Art, history, politics and myths

A well-known quotation “History is past politics and politics present history” could be easily applied to modern art and Persian art in particular, as this is a better way to visualise contemporary events than a TV or internet news channel. The fact that the coinage of this expression has been attributed and misattributed to three Regius professors of modern history from Oxford and Cambridge between late 19th century and early 21st century<sup>4</sup>, i.e. of colonial and post-colonial eras, proves the universal nature of this statement.

Iranian art is now represented by several types, or social milieux: official by the artists in Iran; non-official but by the artists residing in Iran; and by those who live abroad. There is also a small segment of artists, non-Iranian by origin but who have been working with the themes related to Persian literature and history. All these artists have different agendas and messages they project through their artwork expressed through all known forms: visual in 2D and 3D, like painting, sculpture, photography, video, animation, AI and NFT as well as music, theatre, drama, puppetry, dance, opera, ballet, or computer games [Keshmishekan, 2013; Keshmishekan, 2023; Grigor, 2014; Dabashi, 2019; Islamic art, 2019; Eigner, 2015; Porter, Tripp and Morris, 2020; Karimi, 2022]. Quite a lot of them have a significant narrative component, using the same imagery that goes back to the classical Iranian art, established centuries ago. Among the most popular would be those based on both the *Shahnameh* and *ta'ziyeh* storytelling traditions as reflected in murals and coffee house *pardehs*, where pre-Islamic and Shi'i visual imagery harmo-

---

<sup>4</sup> On the debates on how this saying was mis-attributed to Sir John Robert Seeley (1834 – 1895), Professor of Modern history of the University of Cambridge by Richard Evans (b. 1947), Regius Professor of Modern history of Cambridge, while actually it was coined by Edward Augustus Freeman (1823 – 1892), Regius Professor of Modern history at the University of Oxford, see Ian Hesketh, ‘History is past politics, and politics present history’: who said it, in *Notes and Queries*, Oxford Academic, Advance Access publication, OUP, 21 January, 2014: [https://www.academia.edu/6330230/History\\_is\\_Past\\_Politics\\_and\\_Politics\\_Present\\_History\\_Who\\_Said\\_It](https://www.academia.edu/6330230/History_is_Past_Politics_and_Politics_Present_History_Who_Said_It) (accessed 2 August 2024).

niously merged in Iranian folklore that has survived until our days almost intact<sup>5</sup>.

Such fertile grounds give birth to extremely talented artists who exploit the ideas from ancient epics bringing them to our time, modifying and adapting for our society, making them our contemporaries actively or passively participating in modern politics. They consciously and subconsciously support and promote the idea of “mythologised mentality” of the Iranian nation, for whom the legendary heroes of the glorious past not only existed but still live on as part of their extended family<sup>6</sup>.

Maliheh Zafarnezhad in her collage depicts the river of national collective memory inside the artist’s mind as a miniature painting from a *Shahnameh* manuscript narrating the episode of the first meeting of Zal and Rudابه, the future parents of the great Iranian hero Rostam. The river exists only in the mind of a young girl and it is more colourful and ‘real’ than her faded and torn black and white photo.



Pl. 2. Maliheh Zafarnezhad, *There is a River Inside Me*, 2020<sup>7</sup>

Right after the antimonarchist Islamic revolution there were attempts by the government to drop the *Shahnameh* from the school programme as a symbol of the royalist past; however, they failed as it was impossible to abolish such a vital part of the national identity that has been more important for the country over many centuries than the revolutionary movement of the day. When later the prohibitions of female performances related to the *Shahnameh* took place in Iran, the artists managed to find their ways around them. For example, in the Tehran Talar-e Ferdowsi the story about Rostam and Sohrab was

<sup>5</sup> As was brilliantly shown at the exhibition on Coffee house art in the Tehran Museum of Contemporary art in 2008.

<sup>6</sup> Introduction to Dick Davis’ translation of the *Shahnameh* by his wife Afkham Darbandi [*Shahnameh*, 2016].

<sup>7</sup> <https://emergeast.com/product/there-is-a-river-inside-me/> (accessed 2 August 2024)



staged as a puppet opera where female characters could even sing or consummate their marriage as they were not real women but marionettes. More recently, even the traditional story telling profession like *shahnamekhan* ('reciter of the *Shahnameh*'), which was purely male for many centuries, started to be taken up by female actors like Gordafarid<sup>8</sup>, and young girls even in Iranian primary schools.

### **Why *Shahnameh*?**

The most popular and universal source of mythologisation of the Iranian mentality is the ancient epic *Shahnameh*, which is associated with the idea of great and glorious Iran, symbol of Iranianness, and universal source of information about the national identity, or even an encyclopaedia of Iranian culture. Hence there is no shortage of characters whose life could be reinterpreted, modernised and adapted for contemporary Iranian, although rather Westernised realia. Its main protagonist Rostam, the most powerful knight periodically saves his suzerain from death and his motherland from the national catastrophe. Choosing him, modern artists tell their own stories about their country nowadays, their place in it, associating themselves with Rostam and other characters in the poem, and projecting their aspirations and disillusiones.

The genre of the *shahnameh*, or a royal chronicle with a strong didactic flavour, originally shaped as a mirror for princes, had become popular in Persian literature even before it went to its lethargic two-century long sleep after the Arab invasion in the 7th century. By the time when it flew out of its cocoon as a butterfly with the names of so many great authors of the Golden age of Persian poetry shining on its wings, the heroic and bombastic royal chronicles were gradually giving way to more chamber-style panegyric poetry for limited court consumption, and this was probably the reason why there are so few monuments of the *Shahnameh* genre surviving. In fact the longest, the most complete, and more or less the only one we know now is the version which was composed by Abu'l-Qasim Ferdowsi in the end of the 10th century. It is believed that the wealthy landowner finished his magnum opus by 1010 after about thirty-five years of intense labour. He collected folk materials and existing epics and turned them to a versified narrative of fifty reigns of the Iranian dynasties,

<sup>8</sup> Fatemeh Habibzad (b. 1977 in Ahwaz), is the first female *naqqal* of the *Shahnameh* who started to perform in Iran and then in the West. She is the most prominent student of the famous *shahnamekhan* Morshid Torabi. Since 2010 she lives in USA and teaches Persian at UCLA.

including mythological, like the Pishdadids (purely legendary) and the Keyanids (the analogue of the historical Achaemenids), as well as the Sasanids and Arshakids. In Ferdowsi's *Shahnameh*, Alexander the Great, although still partly a villain, is already accepted as a new relative of the Iranian royal family. Ferdowsi is not aware of the Parthians, who fell victims of Sasanian propaganda.

The poet acknowledges that he incorporated into his *Shahnameh* a thousand *bayts* from the work of his predecessor Daqiqi. It is quite possible that the 'borrowed' piece could have been much longer, but Ferdowsi acknowledged only the part where the emergence of Zoroastrianism is described and the faith of Zaratushtira is praised. The rest Ferdowsi could have included not out of plagiaristic intentions but out of sheer solidarity and support of his late colleague, hoping to save his work from posterity while he himself had quite an ambiguous reputation. Valentin Zhukovsky in the end of the 19th century [Жуковский, 1891] discovered Ferdowsi's grave on the territory of his own estate, which proved that the legend told in the 12th century by Nizami 'Aruzi Samarqandi was true. According to 'Aruzi, Ferdowsi, who was known as quite a nationalist and Shu'ubite poet, was not allowed to be buried in the Muslim cemetery [Nidhámí-i-'Arúdí-i-Samarqandi, 1899]. However, this post-mortem punishment was much more merciful than the fate of Daqiqi, who was assassinated by his slave [lover] either out of jealousy or more likely for political and ideological reasons — allegedly for his Zoroastrian belief. In this situation Ferdowsi was probably trying to use Daqiqi's name to avoid the responsibility for introducing such a sensitive non-Muslim topic that had cost his predecessor his life.

It is also possible that Ferdowsi decided to sacrifice the final part of his great work, as in its current state his narrative abruptly stops when the Arabs arrive in Iran bringing Islam and conquering the country. Before the final battle between the Iranians and the Arabs, the Iranian knight, also called Rostam, is writing a letter to the Arab general Sa'd b. Waqqas, where he is very likely speaking with the voice of Ferdowsi, declaring that Iran would never surrender, Iran would never become Muslim. And then the curtain falls, and the poem stops. Ferdowsi had at least three centuries to narrate about the Islamic dynasties of Iran and bring his poem up to his own days and naturally conclude with the praise to his dedicatee — Mahmud, the founder of the new great empire. Ferdowsi of course starts and finishes with the panegyric to Mahmud, but his praise looks a bit artificial, like a wrapping of the present with the name of someone else to whom it was originally supposed to be given. Mahmud obvi-

ously realised that. The gift was not and could not be accepted as Ferdowsi was consistently explaining that the kings of Iran could be only Iranian and royal by blood, which was not the case of Mahmud, a grandson of a *ghulam*, a Turkic slave soldier, while the main story of the *Shahnameh* is the war between Iran and Turan<sup>9</sup>, where Turan was already perceived as a synonym of the Turkic world.

Ferdowsi's *Shahnameh* is full of enigmas, discrepancies and inconsistencies. It is exceptionally royalist, nationalist and what now could be labelled as politically incorrect, but ever since its creation its stories and ideas have been dear to the hearts of the Iranians wherever and whenever they are; the poem would be perceived as a symbol of an ideal and glorious past as well as a radiant hope for its illustrious revival in the nearest future.

The last Shahs of Iran, Reza Pehlevi and his son Muhammad Reza, were determined to use these sentiments and cash in on the popularity of such a national phenomenon. The cult of the *Shahnameh* and its author was appropriated and promoted to state level by organising a series of pompous events, like the opening of the Ferdowsi's mausoleum built in the style of the tomb of Cyrus the Great in 1934, officially bringing together the King and the Poet, and putting himself next to Ferdowsi and Cyrus. However, it reached its peak with the reenactment of the great Achaemenid procession of the legendary Keyanid kings in historical Persepolis in 1971 before the fatal catastrophic fall of the last dynasty of the Iranian monarchy. Was it Ferdowsi's curse of the usurpers who are in abundance in his *Shahnameh*? In fact the last Shah had a very similar origin to Sultan Mahmud: his father rose to high military rank serving in the Russian Cossack brigade and crowned himself as Shah.

Nevertheless, exhibitions dedicated to the idea of the *Shahnameh*, which started to be organised since the Shah's times and not only in Iran but internationally<sup>10</sup> are still in place and those that deal with its ideas and imagery in contemporary art are of special importance and interest now. Most of them would be associated with a particular anniversary of Ferdowsi and his poem. Among the latest and the most important should be mentioned 'Rostam 2—The Return' (Aaran Gallery, Tehran, 2008 and LACMA, 2010), 'Shahnameh, Painting the Persian Book of Kings today. Contemporary Shahnameh Millennium

<sup>9</sup> Originally, Turan, as mentioned in the *Avesta*, was one of the Iranian tribes who were hostile towards the teaching of Zaratushtra [Gnoli, 1980].

<sup>10</sup> The most impressive activities worldwide were related to the celebrations of Ferdowsi's millennium in 1934, especially in Leningrad and Tehran and then another millennium of his *Shahnameh* in 2010.

exhibition' (Prince's Foundation Gallery, London, 2010), 'Siamak Filizadeh, *Underground*' (New Acquisition, LACMA, 2016), 'In the Fields of Empty Days: The Intersection of Past and Present in Iranian Art' (LACMA, 2018). In one of the most impressive contemporary art galleries in Tehran — Aaran Gallery, among many others they have been holding regular *Shahnameh* shows: 'My super hero' (2011), 'Simorgh recites' (solo of Mohammad Eskandari, 2015), 'The Perpetual narrative' (2016 and 2020) and 'Pulp narratives' (2016), 'Three bodies' (2018), 'From the *Shahnameh*' (Aaran Gallery, Tehran, 2022).

### Modern martyrs

In Iran, the most influential and accessible to the wider audiences has been street art, or murals, which reached its peak during the Iran-Iraq war that lasted eight years (22 September 1980 — 20 August 1988) and seriously affected the whole generation, being highly politicised. The visual paradigm of those gigantic posters using the martyr imagery, popular since the classical period, was adopted for very personal use by the families of the perished heroes. Commemorations were also arranged at mini-shrines outside the house or a school where a martyr-soldier used to live or study.

They had a strong power of persuasion, targeting the wider masses through the familiar imagery and accompanying texts.<sup>11</sup> Their monumental versions of anti-imperialist and pro-government propaganda on multi-storey buildings became a common part of municipally suggested and promoted decor of urban spaces, especially architectural structures, which combined the imagery of private shrines and tools of public propaganda familiar from ancient rock reliefs.

Modern martyrs, i.e. the victims of war and revolution, would resonate well the imagery of the classical martyrs from the *Shahnameh*, like Iraj, Sohrab, or especially Siyavosh, whose prototype of semi-divine origin from ancient Sogdiana symbolised the annual death and revival of nature, similar to Osiris in ancient Egypt.

A photograph by Samaneh Asghari shows a monumental mural in Sabzevar replicating a miniature from the most famous manuscript produced for the young Safavid Shah Tahmasp in the 1530s. It depicts Siyavosh going through the fire to prove his innocence after being falsely accused, saving his life. The protagonist of the photograph

---

<sup>11</sup> Various tools of visual propaganda were presented at the exhibition "Propaganda: Power and Persuasion", British Library (17 May-17 September 2013), and the accompanying catalogue [Welch, 2013].



Pl. 3. Samaneh Asghari, *Going through the fire, Sabzevar*, 2019

is a man in European suit, having a cigarette outside his office. He is contemplating his own thoughts, perhaps going through his own ordeal, looking at Siyavosh jumping over the fire on his black horse<sup>12</sup>.

These legendary protagonists of the ancient Iranian epic have performed for centuries the role of classical martyrs of the pre-Islamic past, merging the imagery of Shi'i fighters, Imam 'Ali and his sons. All of them serve as Persian equivalents of Christian Jesus, innocent victims who perished for the sake of justice and subjected to human sins: cruelty, greed and indifference to the sufferings of common people.

Independent Iranian art has been reacting to the official visuals in a very creative and imaginative manner, like Mehdi Ghadyan-

<sup>12</sup> Siyavosh < Avestan Syâvaršan 'the one who possesses a black horse'.



Pl. 4. Mehdi Ghadyanloo, Finding Hope, Davos, 2019

loo<sup>13</sup>, who in his ‘Finding Hope’ subconsciously encapsulates and expresses a sense of suspension for an entire generation living in Iran. The work conveys hope that change can be effected, and it speaks with joy of what remains glorious in gloomy, or soulless technocrat times<sup>14</sup>.

Such art has not only been permissible but encouraged by the government: the monumental brandmauers of Tehran decorated by the politically neutral and optimistic murals in style of Mehdi Ghadyanloo are highly appreciated by both officials and the citizens.

The latest tendency shows that even a more provocative artwork like the one by the Iranian Banksy, nicknamed ‘Black Hand’, would not be removed and prosecuted. A good example is his interpretation ‘*man “like” mizanam pas hastam*’ of René Descartes famous phrase: ‘Je pense, donc je suis’ (1637). This is his form of protest against the prohibition in Iran to use social media, which is commonly violated.



Pl. 5. Black Hand, I push "like", so I exist, Tehran, 2014

<sup>13</sup> <https://www.thisiscolossal.com/2019/01/balloon-mural-by-mehdi-ghadyanloo> (accessed 2 August 2024)

<sup>14</sup> <https://www.weforum.org/people/mehdi-ghadyanloo> (accessed 2 August 2024)

### Nasim Davari and her virtual portrait gallery of national heroes

Some often use the visual tools of the many-century illustrative programmes of miniature painting, which would often turn monumental. There are quite a few artists in Iran and outside the country who have produced the whole pantheon of contemporary *Shahnameh* characters, a sort of the imaginary National Portrait Gallery, which might support the idea of the mythological component of the Persian mentality.

Iranian protagonists of national identity from the mythical past have a more imaginative approach. At the exhibition of Nasim Davari hosted by Nazila Noebashari in the Aaran Gallery in Tehran in May 2022, the characters she introduced were not only traditionally positive like Rostam, Sohrab, Siyavosh, Zal, Simorgh, Gordafarid, Tahmurasp, Isfandiyar, or Faridun, or labelled as pure villains like the White Div or Zahhak. However, her interpretations go beyond their clichéd characteristics; in her portraits she offers her own stories of the well-known personages who are not only black or white, good or evil, or have human or animal nature. She reveals their hybrid, more complex and multifaceted inner world of the *Shahnameh*, than we are used to.

Davari's White demon, supposedly the main villain of the *Shahnameh*, is depicted as a cuddly hairy beast scared and lonely in the stormy mountains, looking at the spectator with his absolutely



Pl. 6. Nasim Davari, White div, Tehran, 2022



Pl. 7. Nasim Davari, Faridun, Tehran, 2022



human eyes, waiting for mercy before Rostam comes to his cave and murders him.

Legendary Iranian King Faridun came to save his country from the dragon tyrant Zakhak ruling Iran for a thousand years, devouring the nation with the help of his snakes. However, in Davari's interpretation Faridun too reveals his semi-beastly nature: as far as he was brought up by the cow Barmaya, similarly to the myth about Romulus and Remus, after his parents were killed, he acquired the features of his foster mother: bull's ears and horns.

### **Cultural hero of the Soviet past against the political and military leader of the independent present**

A completely opposite situation can be witnessed in the post-Soviet Central Asian states where the process of reshaping, and even



Pl. 8. T. Quziev, Portrait of Baysonqur Mirza, 1995  
© Museum of Amir Timur, Tashkent



Pl. 9. A. Abdullaev, Portrait of Alishir Nava'i, 1970s  
© Museum of Alishir Nava'i, Tashkent





Pl. 10. Portrait of Amir Timur with his grandson Khalil Sultan, ceramic plaque  
© Museum of Amir Timur, Tashkent

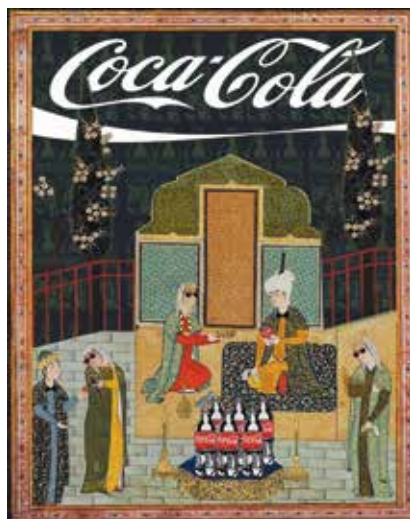
rebuilding of their national identity has been almost complete. For example in Uzbekistan, the imagined portraits of historical rulers in ‘realistic manner’ are now on display in a specially erected Museum of Amir Timur, where the portraits of most of the members of his family are exhibited.

Timur was officially accepted as the founder of the Uzbek nation since its independence and is now competing for this place and importance as a symbol of Uzbek cultural identity with his veteran rival, Nava’i, whose status as such was established by the scholars of the early Soviet era. There is a general tendency to replace ‘neutral’, non-political, i.e. cultural heroes represented during the Soviet times in the Central Asian Soviet socialist republics by medieval intellectuals, mainly poets, by more politically and ideologically important, military and state figures. If Nava’i has now acquired a serious rival in Amir Timur, the Tajik cultural hero of many decades, the poet Rudaki, since the independence of Tajikistan has found a serious competitor in Shah Isma‘il, the founder of the Samanid empire, the first and the most important Iranian dynasty since the fall of the Sasanids.

### Snowmaiden Rudabeh and the new generation of the *Shahnameh* lovers in Iran

In Iran, modernisation, which is often associated with the westernisation of the traditional imagery, is also happening at the popular level, merging East and West through the familiar imagery, as in the artworks of Rabee Baghshani.

However, this phenomenon is particularly visible in the illustrations for children's books, which is a reflection of the processes happening in society. However, compared with the situation in Central Asia, it is triggered and supported from inside and from the bottom up. For example, in the little book series where various stories from the *Shahnameh* are adapted for the youngest generation, almost all prominent female protagonists (Rodabeh, Manizheh, or Tahmineh) are depicted as a generic blond bombshell, borrowed straight from a Disney-designed Barbie stereotype. The ladies with the brown hair are normally villainous man-eaters, like Sudabeh.



Pl. 11. Rabee Baghshani, Coca Cola *Shahnameh*, 2019<sup>15</sup>

### Shirin Aliabadi and her Iranian Barbies

It is not surprising that in the country where women have mostly dark hair it is quite a counterproductive idea to promote the image of a blond lady as a positive character and that of a brunette as a negative. This would mean that a young Iranian girl would look better as a western-looking beauty, i.e. as a foreigner in her own country: the idea which is stated in Shirin Aliabadi's series of digital photography "Miss Hybrid" (2008). Aliabadi's girls demonstrate the phenomenon of the fashion-crazy escapism, where one of the main features is plastic surgery, which has been extremely popular in Iran in the last couple of decades: if it is difficult to change the society and your environment,

<sup>15</sup> <https://emergeast.com/product/coca-cola-shahnameh/> (accessed 2 August 2024)



Pl. 12. Peyman Soltani, Zal and Rudaba, *Shahnameh* for children, 2012

you can start with yourself and change your own exterior, leaving your interior world for yourself. Aliabadi's women are all dream beauties of contemporary Tehran: Islamic hejab is totally compromised by the westernised look. All girls have very heavy makeup, they are all blonde, either with their hair bleached or wearing white wigs, almost fully exposed from under a pretty bright head scarves covering only a small part of their hair. They all have bright blue or green contact lenses and a plaster across their noses to indicate that they have had a nose job. All of them are extremely sexy pin-up girls Iranian-style, or Persian manga: although they are in their twenties, they look very infantile, and not seriously intellectual. They are either sucking a colourful lolly-pop, or blowing a chewing gum, or soap bubbles.

According to Aliabadi: "Miss Hybrid can be seen as a make-believe alternative beauty pageant believing that natural beauty is unfair, elitist and outdated, while artificial beauty sparked by an insatiable need to transform into someone else, cosmetic surgery included, can be regarded as a healthy exercise in cultural rebellion and global integration."<sup>16</sup>

That is the reason why even the illustrators of the children's books by painting Rudabeh as a Disney Snowmaiden groom young girls with black hair to look like Shirin Aliabadi's Miss Hybrid.

<sup>16</sup> The New Iranian Woman — Miss Hybrid Series, Suitcase magazine, 27 January, 2016: <https://suitcasemag.com/articles/miss-hybrid-series-shirin-aliabadi> (accessed 2 August 2024)



Pl. 13. Shirin Aliabadi, *Miss Hybrid*,  
Tehran, 2008



Pl. 14. Pendar Yusefi, *Rudابهه* from *the Queens of Destiny, A little board book of The Shahnameh characters*, 2024

It is remarkable that the *Shahnameh* books for children published in Europe or America depict female protagonists as brunettes.

### **Khadim Ali and his magic carpets**

The reference to the same idea of revoking of the ambiguous and ‘bipolar’ (semi-human, semi-beastly) origin of the greatest hero of the Iranian nation Rostam is seen in Khadim Ali’s several *Shahnameh* series, and especially in his latest textile artworks, hand woven carpets and fabric tapestries, which he presented in his series “Tell us, You tell us” (2020)<sup>17</sup>. Khadim Ali’s background is important for understanding the sometimes very complicated narrative of his works<sup>18</sup> as well as how the vocabulary of the *Shahnameh* imagery becomes not only applicable but universal for the language of visual expression in the whole area of post-Persianate world. He was born in Pakistan, to a

<sup>17</sup> <https://www.artsy.net/artwork/khadim-ali-tell-us-you-tell-us> (accessed 2 August 2024)

<sup>18</sup> *What Now My Friend?*, Fabric tapestry, 2020; <https://www.artsy.net/artwork/khadim-ali-what-now-my-friend> (accessed 2 August 2024)



Pl. 15. Khadim Ali, *Tell Us, You Tell Us*, Hand-woven wool rug, 2020 © Aicon Gallery

Hazara family of Afghan refugees from Bamiyan who fled the country to escape Taliban persecution. In Tehran he studied mural painting, in Lahore he studied miniature painting, he then lived, studied and worked in Tokyo and Sydney. He creates his art work in various media, most of them are on paper and Afghan wool. The world of his characters is mainly populated by the demons, easily identifiable as *divs* from the *Shahnameh* [Carboni, 2019, 303–4].

One of his latest carpets depicts a very striking image of an angel in a traditional style of Islamic art with huge and luxuriously colourful wings. The angel is riding a flying dragon with flaming wings — again following a common iconography established for Chinese-style dragons in Persian book art. The most peculiar feature of the dragon is that it is double-headed and both

fire-breathing heads belong to Rostam (sic) — who is easily recognisable according to his helmet supposedly made of the head of the White div. The angel as a divine observer is descending the earth to inspect the fields of red poppies guarded by the armed Taliban. In the right lower corner a young man is burning the American flag, while two boys are witnessing the scene from the opposite left corner. Ancient heroes and angels seem to be not only helpless to save humans from the evils of modern society, but they actually help and serve them.

The dichotomy of Rostam's good-evil nature, being originally a great saviour of the nation despite being related to the dragon king Zahhak is more explicitly depicted in Khadim Ali's print *The Other Gods I*. There Rostam's fire-breathing head belongs to the same flying dragon, while two other heads are of the *divs*<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> <https://www.artsy.net/artwork/khadim-ali-the-other-gods-i-1> (accessed 2 August 2024).





Pl. 16. Khadim Ali, *The Other Gods I*, inkjet print on Hahnemühle paper [edition of 3], 2020 © Aicon Gallery



Pl. 17. Khadim Ali, *Evacuation 1*, Gouache on paper, 2022 © Latitude 28

Among his latest post-Shahnameh visual narratives is his interpretation of the story of Zal, where he depicts the soldiers of the allied Anglo-American army fleeing from Afghanistan, and leaving the local men, and especially women to perish in flames of the abandoned old regime to be seized by the Taliban. Khadim Ali is using a very familiar iconography of the scene from the *Shahnameh* where the mythical bird Simorgh is bringing baby Zal back to his father who once abandoned him. In Ali's story Zal is replaced by the NATO soldiers who are riding the angry Simorgh flying away from the crowds set on fire<sup>20</sup>.

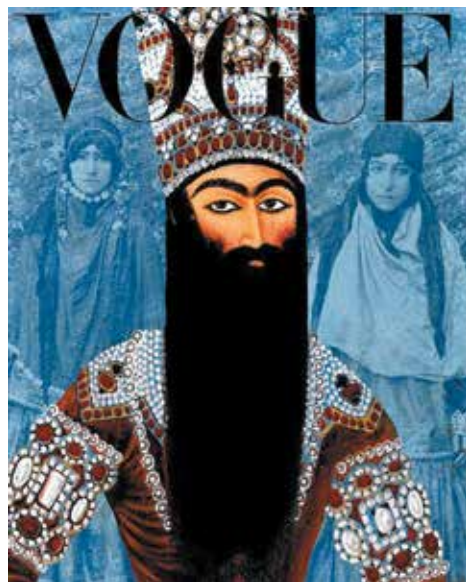
### **Afterlife of the *Shahnameh* in the post-Qajar revival**

In Europe Iran was mainly associated with the Qajars as this was the period when the country actively started her communication with the West, where it became a symbol of exotic Orient. For example, when Bakst was designing his costumes for the Diaghilev's ballet *Tamar* he was inspired not by the Georgian national costumes but by the Qajar fashion [Melville, 2016].

<sup>20</sup> [https://www.latitude28.com/art-work/128\\_kha-a\\_018](https://www.latitude28.com/art-work/128_kha-a_018) (accessed 2 August 2024).



Pl. 18. Farbod M Mehr, Looking for Utopia II, 2020<sup>21</sup>



Pl. 19. Rabea Baghshani, Vogue I, 2018<sup>22</sup>

The modern trend for the Qajar revival, and specifically its reappearance as Neo-Qajar pop-art, has been generated and supported not only by the numerous descendants of the Qajar family mostly residing abroad, in Europe and United States but by the artists, both in Iran and outside the country, working in conceptual art as well as in commercial design. One of the reasons why Qajar art is promoted in modern Iran is that the origin of many museums is associated with the Qajar dynasty, and despite some bitter sentiments about the disastrous effect of their rule on the political and economic situation and quite a decadent impact on the cultural heritage, for the current government it is a less sensitive matter than dealing with the last dynasty of the Iranian monarchy.

Among the artists who develop the concept of Iran in visual culture using Qajar imagery are Farbod M Mehr ('Qajar Commercialization II', 2017<sup>23</sup>; 'Looking for Utopia', 2021<sup>24</sup>), Hojat Amani ('Series

<sup>21</sup> <https://www.nouvellevagueartspaces.com/artists/34-farbod-m-mehr/works/9394-farbod-m-mehr-looking-for-utopia-ii-2020> (accessed 2 August 2024).

<sup>22</sup> <https://emergeast.com/product/coca-cola-shahnameh> (accessed 2 August 2024).

<sup>23</sup> <https://emergeast.com/product/qajar-commercialization-ii> (accessed 2 August 2024).

<sup>24</sup> <https://emergeast.com/product/looking-for-utopia-2> (accessed 2 August 2024).

of Angels'<sup>25</sup>), Hossein Khosravi ('Gilan'<sup>26</sup>), Kiarash Khalili (Qajar series), Maliheh Zafarnezhad ('Homa & Taghi'<sup>27</sup>), Shadi Ghadirian ('Ghajar series', 1998 – 1999)<sup>28</sup>, or Rabee Baghshani (Vogue I)<sup>29</sup>.

Farbod Mehr's Fath 'Ali Shah is floating in a bubble capsule as a mini-universe of his own, while Rabee Baghshani creates a series of celebrities for the front pages of the cult magazines where Fath 'Ali Shah is among other prominent figures of the Iranian past.

In Iran the Qajar monarchs have been severely mocked and rejected for the humiliation the country had to suffer because of their corrupt and incompetent rule. However, more recently there have been serious attempts to rehabilitate some of them, like 'Abbas Mirza who is praised in the media for his courage and wisdom<sup>31</sup> in his desperate fight against the two colonial powers Britain and Russia, competing for their influence in the country at the peak of the Great Game.

Quite a few artists have heavily exploited the Qajar shahs' obsession with their harems, among them three received particular



Pl. 20. Shadi Ghadirian, Untitled from the Ghajar Series, 1998–1999<sup>30</sup>

<sup>25</sup> <https://www.gabrielegallery.eu/en/hojat-amani-2> (accessed 2 August 2024).

<sup>26</sup> <https://emergeast.com/product/gilan> (accessed 2 August 2024).

<sup>27</sup> <https://emergeast.com/product/homa-taghi-copy/> (accessed 2 August 2024).

<sup>28</sup> [https://www.saatchigallery.com/artist/shadi\\_ghadirian](https://www.saatchigallery.com/artist/shadi_ghadirian) (accessed 2 August 2024).

<sup>29</sup> <https://issuu.com/artrevealmagazine/docs/41/s/11222>; <http://jdeedmagazine.com/the-influences-of-pop-art-on-contemporary-persian-artists>; Art Reveal Magazine, No 41: <https://issuu.com/artrevealmagazine/docs/41/s/11222> (accessed 2 August 2024).

<sup>30</sup> [https://www.saatchigallery.com/artist/shadi\\_ghadirian](https://www.saatchigallery.com/artist/shadi_ghadirian) (accessed 2 August 2024).

<sup>31</sup> 'Tabriz dar Meh', 28-episode film, Iran TV, 2008.



attention: Fath ‘Ali Shah, Mozaffar al-Din Shah and Naser al-Din Shah for his peculiar taste for women, compared with the preferences of his predecessors. One of the earliest series dedicated to Qajar women by Shadi Ghadirian combines the images of the harem ladies placed in the reconstructed historic interiors but with some distinct elements of modern life, like a record player, or a vacuum cleaner.

### Kiarash Khalili and his Qajar celebrities

Kiarash Khalili is a prolific Iranian artist who works in the technique of digital and AI design with a wide spectrum of themes, instantly reflecting and responding to events in the world but delicately and with great respect using the visual paradigm of traditional Persian art. His personal preference is animation of the most successful pieces, where a sound component plays a significant role as he combines traditional Persian and popular Western music. When he turns to the idea of his country’s history he also brings the Qajar kings into our time, amalgamating Iranian past and Western present. Naser al-Din Shah has become the protagonist of many of Khalili’s re-interpreted historical narratives, mainly because the



Pl. 21. Kiarash Khalili, Naser al-Din Shah Qajar riding Koon’s Balloon Dog (Red), 2021<sup>32</sup>



Pl. 22. Kiarash Khalili, Mozaffar al-Din Shah in the Louvre, 2018

<sup>32</sup> Shirin Madani, My Blue Paints: <https://mybluepaints.com/Show-Gallery?pg=22> (accessed 2 August 2024).



Pl. 23. 'Ismat al-Dawlah, mid-19th century, 1261A49<sup>33</sup>

© Harvard University, Middle Eastern Division. Widener Library. Harvard College Library



Pl. 24. Kiarash Khalili, Kiki do you love me? 2018

Shah was famous for his European tours, being the first Iranian king who travelled abroad. This created a rich literature, both textual and visual about his visits to the main European royal courts. Kiarash Khalili authored several digital series based on those sources, which merge the existing and easily recognisable images with the visual coverage in media of contemporary celebrities and influencers. To reflect on Naser al-Din Shah's travels, comparing him in his fame and popularity with an American cult figure of pop culture, Khalili makes him ride a gigantic red dog in the shape of Jeff Koon's hall-mark balloon creature.

His response to the performance of Beyonce and Jay-Z in the Louvre was his interpretation of their photograph as Mozaffar al-Din Shah with one of his consorts and his mother, Shokuh al-Dowleh as Mona Lisa.

His take on the controversial image of Fatemeh khanom ('Ismat al-Dawlah), Naser al-Din's daughter, as a symbol of late Qajar beauty is her being turned to a Playboy bunny, a symbol of sexual

<sup>33</sup> <http://www.qajarwomen.org/en/items/1261A49.html> (accessed 2 August 2024)

desire, adopted in the West in the mid-20th century. One of the versions of it is animated Fatemeh, dancing and singing Drake's 'Kiki, do you love me' (2018) with the calligraphically executed English phrase in transcription — to reflect on the young generation of the Iranians growing up with the American pop culture without understanding it.

### **Qajar ladies of Hojat Amani and Bahareh Jaberi**

Hojat Amani's series called Qajar angels, both male and female, is based on the numerous and rather generic portraits of the harem dwellers of the Fath 'Ali Shah period. His angels, like in one of his versions based on the Hermitage harem lady with the bouquet of roses grow out of their traditional costumes, with their hands still dyed with henna and bodies elegantly tattooed, but they find themselves already straight in contemporary Iran, with their wings covered with colourfully kitschy adverts, blond hair and a sliding down hijab.



Pl. 25. Hojat Amani, Qajar angel, 2013



Pl. 26. Bahareh Jaberi, Qajar girl, 2022

Bahare Jaberi is using the same Qajar theme to produce her AI comics in the style of Persian manga, which produces the effect of a rather decorative fusion of Paradajanov's stills and art deco poster and book illustrations.

### Siamak Filizadeh and his Californian Rostam-2

It would be impossible not to mention Siamak Filizadeh and his *Rostam-2* series, speaking about how the imagery of Ferdowsi's *Shahnameh* is used, adopted and adapted to contemporary realia. There have been several publications dedicated to Filizadeh's *Rostam-2*, created in 2011, especially by the curators of the museums where his artworks have been exhibited and purchased for their collections, among which the LACMA and the Metropolitan Museum of Art [Komaroff, 2018].

Filizadeh's Rostam is a contemporary version of the legendary knight from Ferdowsi's epic who is destined to save the nation from internal and external enemies and disasters. However, Filizadeh flirts with the audience by saying that 'any resemblance with the names and characters from the *Shahnameh* is entirely coincidental', which enhances the idea that Ferdowsi's ancient characters have their clones in contemporary society as a natural phenomenon.

The artist twists the biographies of his protagonists with great humour: his Rostam's ancestor Amir Saam is a Qajar senator and dignitary who rejects his albino son because he believes that his 'weird' appearance is the result of yet another British conspiracy plan. To avoid the consequences of the plot he orders his driver to take the baby boy not to the beasts in the wilderness as in Ferdowsi's original but rather mercifully — to the poor quarter of the city and



Pl. 27. Siamak Filizadeh, Portrait of Amir Saam, 'Rostam II series', 2009  
© LACMA





Pl. 28. Rostam slays the White Div (fragment), Muhammad Juki Shahnameh, Persian MS 239, fol. 44r. © RAS

abandon him there. Not only does the boy survive but his descendent — Rostam Junior who is already born and raised abroad — turns to a mighty fighter for justice. He uses the first opportunity to come back to his motherland, where like his legendary ancestor he immediately starts defending good against evil.

Unmistakably, for his reinterpretations Filizadeh chose the stories that are the most familiar not only to his audience now but those that were the most frequently illustrated in the manuscripts throughout the centuries, like ‘Rostam killing the White Div’, ‘Tahmineh proposing to Rostam’, or ‘Rostam killing his son Sohrab’. According to the database of the Cambridge Shahnameh Project, which has more than 20,000 images collected from the manuscripts kept in various museums and libraries all over the world, the episode of depicting Rostam killing the White Div is incomparably the most popular out of all stories in the whole *Shahnameh* that have been illustrated in the manuscripts during more than 800 years. Filizadeh turns the original White Div to a Tehran drug dealer, following in great detail the traditional iconography of the scene, established many centuries ago.

Since the 15th century the main monster of the *Shahnameh* would be shown in his cave with one of his legs already cut off while Rostam



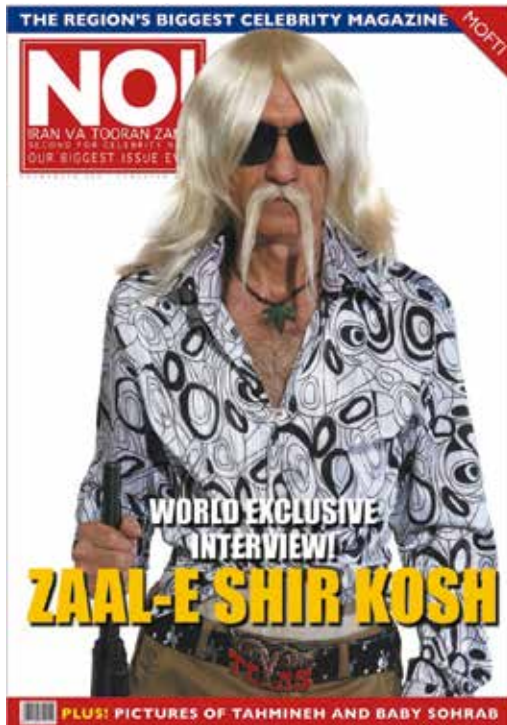
Pl. 29. Siamak Filizadeh, *Meanwhile Rostam II is fighting the drug dealers at megacity of Tehran*, Rostam II series, 2009 © LACMA<sup>34</sup>

trying to stab him in the chest. The main reason why he arrived in his cave is to get his liver to cure his suzerain King Kay Kavus' blindness. Filizadeh's demonic drug dealer is called Akbar-div, he is purely human with no devilish attributes, like horns or tail. However, his outfit has an obvious reference to the traditional costume of divs in book art: he is topless, and a short skirt is replaced by a pair of colourful underpants. Akbar-div is truly 'the largest', he is so enormous that even Rostam 2, possibly as huge as his predecessor with the body of the elephant (*pil-tan*), has to climb up his lap to reach his chest with the dagger. Akbar Div's face is pixelated as if he is shown on the media as a suspected criminal with his sinful Western attributes, like a bottle of alcohol.

Filizadeh deliberately introduces controversy in to his narrative: Rostam's father Zal is actually an old hippy, permanently high on drugs with a marihuana pendant on his neck.

Filizadeh introduces other twists and characters in his protagonists' stories, for example 'Rostam gets rid of Spiderman' as he declares war on Rostam to avenge the death of Sohrab killed by his father. Here there is a reminiscence of the traditional dilemma

<sup>34</sup> <https://collections.lacma.org/node/1190000> (accessed 2 August 2024).



Pl. 30. Siamak Filizadeh, *The Tabloids*. Zaal returns to Iran to help Rostam II fight the demons, Rostam II series, 2009 © LACMA

between national and foreign, and the attempts to protect Iranian cultural heritage from *gharb-zadegi* ('westernisation'), while Spiderman is associated with western, particularly American culture.

The costume of Filizadeh's Rostam is a collage of the longmoustached mask emulating his face as depicted in a generic manuscript, traditionally embroidered trousers used by gymnasts in *zurkhaneh* where over the centuries they would combine physical and spiritual exercises, reciting both the *Shahnameh* and the Qur'an and merging pre-Islamic and Shi'i Islamic traditions. His very distinct trousers are enhanced by white socks, cowboy loafers and a Rambo-style logo 'R' on his chest linking his ancient Iranian image with the modern western world.

For his wedding he takes a break from his military exploits, puts on a tie with a Disney cartoon character on his bare chest and a flower of peace inside the gun of his Kalashnikov. Behind him there is a group of support: the boys in blue jeans energetically dancing with the black cars in the background. Even in a more enthusiastic manner, Tahmineh's girlfriends dressed according to the Qajar harem fashion are dancing behind the happy bride with the white cars as a backdrop. The spectacularly colourful centre of the composition is formed by Tahmineh standing next to supposedly giant Rostam who is dwarfed by her size. She is dressed like a cabaret lady with turquoise make up, in green fluffy skirt and an electric pink boa. Apart from the flower bouquet she holds in her arm a huge 'designer' Burberry shopping bag from the Tehran bazaar.

The contrast between the 'traditional' outfit of Rostam and 'westernised' Tahmineh's entourage, her own and that of the boys in blue



Pl. 31. Siamak Filizadeh, Rostam II gets rid of Spiderman, Rostam II series, 2009 © LACMA



Pl. 32. Siamak Filizadeh, Rostam II meets Tahmineh and straight away marries her, Rostam II series, 2009 © LACMA



jeans skilfully creates a multifaceted mosaic of contemporary Iranian mentality: with the elements of east and west, past and present, vulgar kitsch and high art. And the most important of all: Filizadeh wittily deals with the embarrassment in Ferdowsi's original, where the noble girl offers herself as the mother of their child, not only without being married to Rostam but at their first ever meeting. Filizadeh depicts Rostam and Tahmineh in front of the wedding hall 'The Blue Orchid', after having their marriage officially registered.

### **Filizadeh and his Qajars rising from the grave**

Artist's next series of 2014 is entitled *Zir-zamini* ('Underground'). It is his imaginary post-*Shahnameh* epic focusing on the life and legacy of a real Persian King of the Qajar dynasty, Naser al-Din Shah. This time Filizadeh turns from digital collage to staged digital photography. Due to his travels and the role this monarch played in the pre-modern history of Iran, he is considered a symbol of the East-West liaison in Iran. During his journeys to Europe, he became exposed to Western culture and tried to introduce some borrowed ideas at home upon his return — from industrial achievements to photography and ladies' fashion in the style of ballet tutus, which he first saw in St Petersburg. The Shah was assassinated and martyred on the eve of his 50th anniversary, which prompted Filizadeh's narrative: time and time again the Shah re-lives his life trying to improve his rule and correct mistakes he made during his real life. However, despite his attempts he repeats them, gets assassinated, is buried and then exhumed, put on the throne for another fifty years being more and more deteriorated, already in a semi-rotten state. The idea is to show the ruler of the dynasty whose monarchs, sunk in corruption and trapped in dependence from the West, were mastering the skill of manipulation, using both colonial powers against each other — those that became the most influential in Persia after the fall of Napoleon: Britain and Russia.

For this reason Filizadeh's 'Underground' series has a sub-series of images depicting the Shah and the envoys of both western empires with a macabre black humour. For example, a British ambassador is shown as a blond evil beast dressed in a fancy red uniform and high shiny leather boots over black tights with big holes. In his hands he is holding his tools of taming the Shah: a whip, and a chain which he tied around the Shah's neck. On the decaying walls there are portraits of numerous women from his harem and the telephone,



Pl. 33. Siamak Filizadeh, Shah and the British Ambassador, Underground Series, 2014 © LACMA



Pl. 34. Siamak Filizadeh, Shah and the Russian Ambassador, Underground Series, 2014 © LACMA

a symbol of technological progress for which the Shah had to sell his financial and military might. The Shah in deep gloom is seated on a palatial chair in his black lacy tights, tarty female underwear and a splendid heavy Keyani crown on his head waiting for his ‘punishment’. He is depicted exactly like “a loose woman who gives in as soon as she is asked to remove her underwear,” the image the Shah tried to avoid in his relationship with Britain<sup>35</sup>.

A pair to this image is another ‘double portrait’ of the Shah and the Russian ambassador. This time the Shah is wearing his military uniform with a much more modest Astrakhan hat decorated only with the gold *shir-o khorshid* (‘the Lion and the Sun’) badge. The dead skin of his bare and hairy belly contrasts the sheer happiness radiating from his face while he is holding in his both hands a tail of

<sup>35</sup> Linda Komaroff’s note about this image: <https://collections.lacma.org/node/2157703> (accessed 2 August 2024)



Pl. 35. Qasim 'Ali, Mystics in a garden, Alishir Nava'i, Sadd-i Eskandar, Herat, ca. 1485, Elliott 339, f. 95v © Bodleian Library



Pl. 36. Kiarash Khalili, Game Night 003

a gigantic fish. The fish itself is held by the Russian ambassador who is standing behind the Shah and justifiably too is overwhelmed with joy. The picture refers to the fisheries concessions in the Caspian Sea which were granted to the Russian merchants on very favourable conditions.

The idea of depicting the historical figures in a modern setting is not new, and has been applied for centuries in both Eastern and Western art, where the donors would be portrayed for example next to Jesus or Virgin Mary.

In the *Khamsa* manuscript from the Bodleian Library the artist depicted the author of the poem Nava'i together with his deceased predecessors to illustrate the succession of the greats.

Three Qajar shahs Naser al-Din Shah, Mozaffar al-Din Shah and Muhammad Shah in one piece are shown by Kiarash Khalili as part of his 'Game Night 003' series as 'oligarchs' and their harem ladies playing cards.

Following the same idea Kiarash Khalili offers his version of the famous photograph 'Lunch atop a Skyscraper', taken in New York in 1932, where all Qajar shahs are seated on the beam, dangerously balancing above modern Tehran. Although it is only a digital collage it has a more tasteful way to approach the subject compared with, for example, Andy Thomas' kitsch group portrait of all republican presidents of the United States with the accent on Trump.

A curious interpretation of the modern round of the Great Game in the Middle East, using the original miniature painting from





Pl. 37. Kiarash Khalili, Qajar gathering



Pl. 38. Andy Thomas, Donald Trump and his predecessors<sup>36</sup>

<sup>36</sup> <https://www.theguardian.com/us-news/2018/oct/15/donald-trump-painting-artist-white-house-presidents> (accessed 2 August 2024).



Pl. 39. Shadi Rezaei, *Did Rostam leave the Battle?*, 2021<sup>37</sup>

the *Shahnameh*, has been suggested by the London-based Shadi Rezaei who in her series ‘The Silk Road: A Route to the Great Game of Progress’ updated the names of its protagonists so that Russia and Britain are now replaced by the USA and China.

### Farah Ossouli and her women, life and freedom

Farah Ossouli is an artist who is also offering her own exceptionally meaningful versions of the stories from the *Shahnameh* as well as other Persian classics. Ossouli meticulously follows the format, structure and decorative paradigm of a classical *muraqqa‘*, or album folia — with the frame usually consisting of exquisite calligraphy and Sufi poetry. Based in Tehran, she also successfully explores the links and juxtaposition between East and West [Ossouli, 2016], past and present. Her ‘*Shahnameh* series’ showcase how she applies the stories from Ferdowsi’s epic to human nature, making them

<sup>37</sup> <https://www.fiumanoclase.com/exhibitions/27-shadi-rezaei-the-silk-road-a-route/overview/> (accessed 2 August 2024).



Pl. 40. Farrah Ossouli, *Goya and I*, 2019

universal and localised not only to ancient times and not only to Iran. Nevertheless, her artwork is unmistakably Persian, using the knowledge and paradigm of the centuries old Persian book art with great respect and in minute detail.

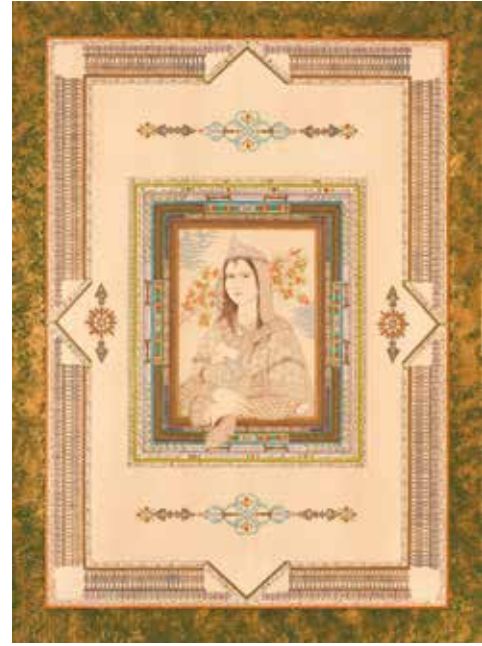
Ossouli's very striking individual peculiarity is her strong attitude towards women's rights in Iran since the victory of the Islamic revolution. Over the years her visual narratives have been acquiring more and more feminist touch, where her female protagonists are depicted as deprived and silent victims juxtaposed to their male counterparts, often militant and aggressive. Ossouli's art space is the world of beauty and wounded virtues of women against the world of repulsive violence and injustice of men. Her depiction of the war of those worlds has become more polarised and as graphic and explicit as Goya's anti-war paintings, which are among her European inspirations.

If years ago among her heroines were Judith with Holofernes's head seeking revenge in style of Artemisia Gentileschi, or 'man-eaters' from Khayyam's *rubai's*, her more recent female protagonists





Pl. 41. Farrah Ossouli, Jean-Léon, Ahmad and I, 2012



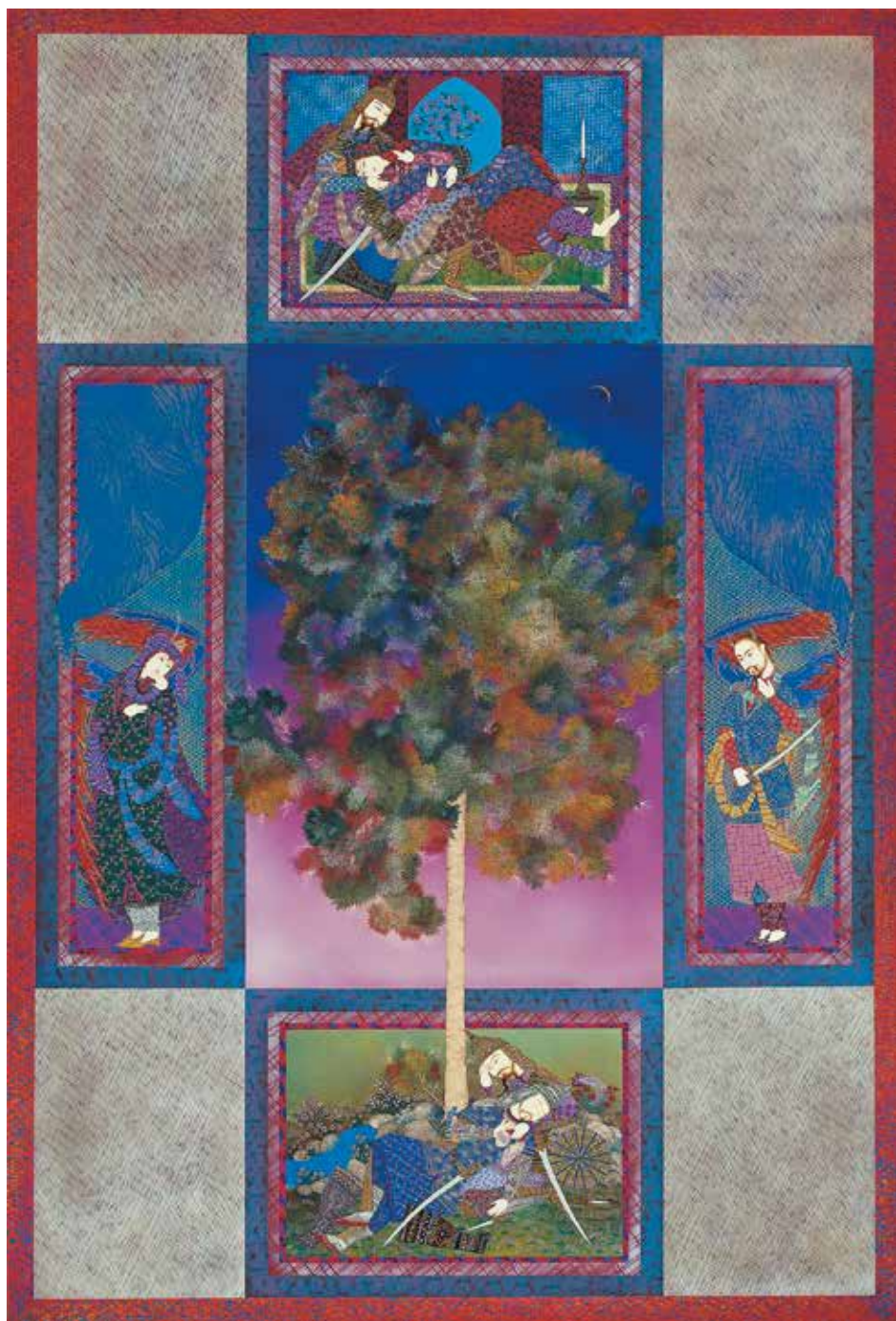
Pl. 42. Farrah Ossouli, Leonardo, Forugh and I, 2012

are more timid angelic-looking, often winged creatures. Their male counterparts often depicted with their satanic attributes, like horns and tails although still having wings as a reference to their common origin, but the patriarchal society changed their nature and turned them to fallen angels and subsequently devils.

One of the strongest examples in her series East-West presents her version of Leonardo's iconic Mona Lisa that has been the most popular subject of many imitations and emulations [Maell, 2015]. Ossouli creates two versions of this image. One is the girl in a relaxed and static Da Vinci-posture with her hands crossed but protruding through the frame as if she is reaching out to our world, seeking help. She is fully covered but her neck is exposed and seen cut through and bleeding.

Her second Mona Lisa is turned to a Persian Madonna, to produce a contrasting emulation of an even more recognisable image in European art. Ossouli's Gioconda is also wearing a hijab and holding a baby in her arms. At first glance both produce an idyllic and serene impression supported by the familiar iconography, quiet pastel technique, restrained palette and exceptionally decorative multiple Mughal-style framing. However, the closer look reveals that the





Pl. 43. Farrah Ossouli, Love and Death, Shahnameh series, 2007

baby is not only dead but decapitated with his blood dripping down on her clothes. In this series Ossouli not only links and juxtaposes her Persian interpretations to their European originals, she is also bringing a textual dimension using Classical and modern poetry of the famous Persian authors — from Hafiz to Shamlu and Farrokhzad. Their verses are interwoven into the very decorative arabesque many-layered frames imitating the album pages which became particularly fashionable in 17<sup>th</sup>-century Iran and India. However, the closer look at their elaborate ornament reveals that it consists not only of *gol-o bolbol* ('rose and nightingale') but of daggers, guns and bombs ready to hurt, cut and explode like the visual and textual symbolism of Ossouli's paintings, which are full of loaded meanings.

Ossouli has several legends from the *Shahnameh* interpreted in her own manner. The story of Rostam and Tahmineh she retells in a diptych with a circular composition. It is presented as a continuous narrative following the ancient tradition, like the one in ancient Panjikent frescoes or *pardehs* from the coffee houses, or medieval icon-like 'Lives of the Saints'. The painting called 'Love and Death', has in fact five parts.

The cartouche at the top depicts the first and the only meeting of Rostam and Tahmineh, it is a love scene of the night the spent together. The scene in the bottom shows the first and the only meeting of Rostam and Sohrab on the battle field when he is mourning his newly discovered son whom he unknowingly killed a moment ago. The two episodes are connected by a rather autumnal Tree of life with incredibly intricate (both in detail and colour) vegetation with the birds of love hiding in it. It links together love and death, conception and murder, giving life and taking it away. Both scenes are witnessed by two angels with big colourful wings — one has definite feminine features with hijab covering her head. The other — is a moustached and lightly bearded man. Despite his wings he also has horns and a long sword which he is holding in his hand ready to use.

### **Veronica Shimanovskaya and her women without men**

Another attempt to re-establish the presence of women in the visualised stories from *Shahnameh* was made by Veronica Shimanovskaya. She narrated the crucial episode from the ancient romance about the Iranian knight Bizhan and the Turanian Princess Manizheh, which is a Parthian version of the Romeo and Juliet story used by Ferdowsi as a starting point of his poem. Manizheh having seen Bizhan hunting on Turanian territory fell in love with him at



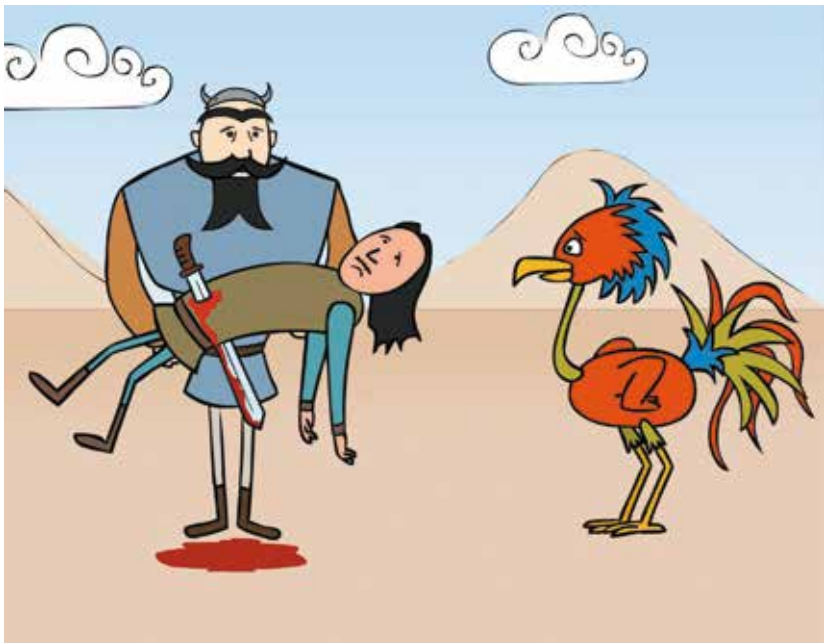
Pl. 44. Veronica Shimanovskaya, *Manizheh*, London, 2014

first sight and ordered him to be brought into her tent. Later, hating to lose him, she gives him a cup of sleeping potion and moved him unconscious to her palace in town, where he was spotted and reported to her father Afrasiyab, the King of Turan. At the last minute Bizhan's inevitable execution was replaced by his imprisonment in a deadly pit where Manizheh, stripped off her regal status and wealth, already as a beggar, was coming to feed her beloved. The story has Parthian-style happy ending: Bizhan was rescued by the Iranian hero Rostam, the lovers reunited and lived happily ever after. For many centuries the manuscript illustrators were depicting either Bizhan sitting in his pit, or Rostam rescuing him. In most cases Manizheh was not even in the scene. Shimanovskaya restores justice putting in the picture only the main heroine of the story, the girl who was not afraid to sacrifice everything in her life for the sake of her love.

The painting depicts Manizheh during her visit of her beloved Bizhan. She is looking down, at the spectator, i.e. her beloved, trying to see him inside the black pit; she is also surrounded by the darkness of the night, with the dark feelings in her heart. Her only companion is a little deer, symbol of hope and light.

### **Pouya Afshar and his Rostam in the wonderland of Tehran**

Another artist who has produced an extremely meaningful image of Rostam of the post-*Shahnameh* period is Pouya Afshar in his animation series 'Rostam in the Wonderland'. Based in California, Afshar and his team created several episodes where Ferdowsi's Rostam can travel in time and space due to the superpower of his intimate adviser Simorgh, who compared with the image established in the manuscript illustrations centuries ago is not a magnificent bird with a splendid fluffy and colourful tail like that of Chinese phoenix but more like a miserable chicken with a bare neck and very few feathers left. With the help of



Pl. 45. Pouya Afshar and Soroush Rezaee, collaboration between [P]ART Collective and Sooriland, still from 'Rostam in Wonderland', five episodes, 2012–2014 © LACMA



Simorgh Rostam arrives in modern Tehran seeking help from our contemporaries in critical situations but is always let down by the cunning Tehranians. For example, when he is trying to find in a Tehran drugstore a medicament to revive his son Sohrab after he had unknowingly mortally wounded him in a battle, his descendants misuse his naive trust and unawareness of the new realia and cheat him so he loses his son again, this time forever. Afshar's films with witty and sad humour juxtapose the corrupt reality of the modern life and the idealistic ancient chivalric code of honour, high family and community values which seem to have been left behind in the legendary past and are lacking in contemporary society.

### **Alireza Fani and his Rostam the war veteran**

Alireza Fani in his staged photography series 'I am the one who' follows the same idea of bringing Rostam to our time and placing



Pl. 46. Alireza Fani, Employment, 'I am the one who' series, 2012<sup>38</sup>

<sup>38</sup> <http://www.alirezafani.com/portfolios/im-the-one-who/> (accessed 2 August 2024)

him among us, turning him from a hero to an ordinary person, who lives in his modern small house, and doing mundane and unheroic things, like eating his breakfast, watching the television, talking on his mobile phone, smoking and even visiting the toilet. He is not an embodiment of heroic spirit, great expectations and aspirations of his nation anymore. He is the one who has everything in the past, like a veteran of the Afghan war, when he was a brave young man, perhaps in the army, perhaps a mercenary. Now he is a middle-aged, shapeless, rather unattractive single dull man, living in a small flat in a 'leafy suburb'. The only remnant of his glorious past is his eccentric horned helmet, which seems to be not a part of his costume but a part of himself.

### Mohsen Ahmadvand and his Rostam in the desert of misplacement

Same identifier although more prominently resembling the book art prototype of Rostam's helmet made of the white leopard head, or his most serious enemy — the White div — is supplied by Mohsen Ahmadvand for his Rostam, who has a very similar feeling of mental discomfort, being a great hero who is confused and lost in the society where heroes are not needed. Fani's Rostam is also engaged in rather trivial or untrivial activities, like holding a pair of amaryllis flowers, symbol of love and sacrifice, or holding a donkey on the lead but it is his face that betrays his despair and displacement which is his most prominent feature.



Pl. 47. Mohsen Ahmadvand, Rostam, Revolution series, 2011<sup>39</sup> © British Museum

<sup>39</sup> [https://www.britishmuseum.org/collection/object/W\\_2014-6053-1](https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_2014-6053-1) (accessed 2 August 2024)

## Rostam as ‘the other’

Rostam traditionally has been perceived as a symbol of masculinity and the ideal male hero in the patriarchal world of Ferdowsi’s *Shahnameh*. This is the reason why some modern artists try to reinterpret the idea of masculinity vs femininity using Rostam’s image as their main target. For example, Alireza Shojaian in his series ‘Sous le ciel de Shiraz’ (2022) offers his own version of the well-established iconography of the scene where Rostam is mourning his son Sohrab



Pl. 48. Kiarash Khalili, *Fighting the White div*, 2016

whom he mortally wounded a moment earlier. He turns the tragic scene to a farce depicting the grieving father over his dying son as two gay lovers Sharok & Arthur, dressed as zurkhaneh wrestlers, recalling the traditional coffee house style characters of Hossein Qollar-Aghasi (1902 — 1966). For comparison, Kiarash Khalili’s zurkhaneh wrestler is fighting the White div from the *Shahnameh*, replacing ancient Rostam in contemporary Tehran.

## *Shahnameh* in cinematograph

### Forty Soldiers

Filizadeh’s Rostam is probably an American by birth, however, in Iran he is successfully fighting the American cultural symbols like the Spiderman, or a ‘Soldier of evil’ on horseback, carrying the American flag. Filizadeh’s series is a witty spoof not only on the kitschy affection generated by his compatriots’ admiration for ‘pretty pictures’ in the style of Mahmoud Farshchian but the pieces of official propaganda using the ideas and imagery of the *Shahnameh*, like for example the 28-episode drama serial *Chehel Sarbaz* (‘Forty soldiers’).

The film *Forty Soldiers*, or *The American occupation of Iran*<sup>40</sup> was produced in 2007 by Mohammad Nourizad for Iranian television.

<sup>40</sup> <https://www.memri.org/tv/iranian-tv-series-40-soldiers-depicts-persian-mythological-characters-overcoming-american> (accessed 2 August 2024)



Pl. 49. American general Hamilton talking to Rostam and Sohrab with Malek Afshar and Abu Raf'e behind him, still from the film *Forty soldiers*, Iran TV, 2007

It is a phenomenal pastiche of all things Iranian versus foreign, and especially American. It starts with the American invasion of an Iranian island when a military regiment under general Hamilton crashes into the serene scene of a wedding feast. Over many series of the film the characters of our time mingle with the personages from the *Shahnameh* together with the Muslim leaders, like Imam 'Ali who help protect their country from the alien conquerers. In the finale General Hamilton commands his special regiment equipped with the most advanced weapons to kill the Iranian people, pronouncing that he is 'the god of technology, god of civilisation, and the man of superior race'. However, his soldiers flee when they realise that the united forces of Rostam, Sohrab, Malek Afshar, Abu Raf'e, joined by Tahmineh and the Iranian revolutionary guards, are invincible against their bullets. Hamilton is still trying to kill the ghosts of the Iranian legendary heroes but they overwhelm him. Celebrating their victory, Ferdowsi is playing his drum<sup>41</sup>. The number forty in Persian literature has an even more sacral and mystical meaning than in European numerology, although can have similar religious connotation as for example in the story about the forty soldiers of Christ<sup>42</sup>, or the martyrs of Sebaste.

<sup>41</sup> See also for comparison [Ansari, 2012].

<sup>42</sup> Cf. the song 'Forty soldiers of Jesus' by Tom Green (1948 – 2003).





Pl. 50. Poster of the film *Blacksmith banner* by Bentsion Kimyagarov, Tajikfilm, 1961

Of particular interest is the Soviet cinematographic version of this legend by Bentsion Kimyagarov, who suggested in his *Blacksmith's banner* that Zahhak was not a monster dragon, having horrible snakes sticking out of his shoulders. He was an ordinary man, however, too weak to be a ruler. As a result his power was usurped by his minister who was spreading among the people the rumours of the demonic nature of the King so that the population would be terrified by fear, and the cunning minister could rule on behalf of the King.

#### Tale of Rostam and Tahmineh

One of the most ambiguous stories in the *Shahnameh* — the meeting of Rostam and Tahmineh and the conception of Sohrab gets a serious improvement in Filizadeh's version.

Indeed, the unannounced visit by a Turanian Princess of the Iranian knight staying a night in their family castle has always been perceived as unusual, especially because the aim of her visit was to conceive a baby from him: a well brought-up lady would not be expected to break the social rules so drastically. To be fair to Tahmineh, she is not Ferdowsi's only heroine who behaves so boldly. Quite the opposite, most of his female protagonists, both of royal or much lower origin, often initiate not only romantic but sexual relationships with their beloved out of wedlock. Ferdowsi's narrative does contain not a very convincing attempt to mention some sort of a wedding ceremony that had to happen in the middle of the night already after Rostam agreed to satisfy Tahmineh's desire in his bedchamber. The idea was that the Princess having seen their unexpected guest from the gallery during the feast in his honour was determined not to miss her chance to have a baby from such a



Pl. 51. Amirhossein Bayani, Tahmineh, What happened to the women in the Shahnameh, 2010<sup>43</sup>

celebrity like Rostam, even though he was a hero of a hostile country. According to Ferdowsi, she had heard of him long before they met; seeing him in the real life ignited her passion. On the contrary, Rostam was extremely reluctant to fulfil her desire. Most likely, he did not want to be ungrateful to his host, Tahmineh's father, King of Samangan (now in modern Afghanistan). It is also possible that Rostam was not generally interested in women, his career as a successful warrior did not make him keen on harems. Despite all Tahmineh's beauty, pedigree and devotion, he was still hesitant until the moment she promised to find his beloved Rakhsh, his battle horse without whom he would not be qualified as a proper knight. It was in search of his horse he found himself in Tahmineh's castle. What is notable, the stolen Rakhsh was delivered on the next morning by Tahmineh, as promised. Rostam leaves immediately; they never see each other again.

Over the centuries this story has been one of the most popular among the manuscript illustrators, who preferred to depict the

<sup>43</sup> <https://www.amirhosseinbayani.com/2010-what-happened-to-the-women-in-shahnameh> (accessed 2 August 2024).



Pl. 52. Wedding of Rostam and Tahmineh, Bentsion Kinyagarov, still from 'Legend of Rostam', 1971<sup>44</sup>

crucial episode when Tahmineh walks into Rostam's bedchamber in the middle of the night and offers herself as a mother of their child. Among contemporary versions of this story, one of the most striking was suggested by Amirhossein Bayani who prefers to narrate the tragic finale of the whole story when Rostam kills his son Sohrab on the battle field. Tahmineh is depicted as Virgin Mary holding dead Jesus-like Sohrab in her arms, following the iconography of Michaelangelo's *La Pietà*. The horizon line is cracked by the artillery explosion to show that it is she who carried her son from the battle field where his father killed him during yet another war.

The story gets a much deeper interpretation in the Soviet film by Boris Kimyagarov produced at the Tajikfilm company. The story of Rostam, was a part of Kimyagarov's series based on the legends from the *Shahnameh*: 'Blacksmith's Banner' (1961), 'Legend of Rostam' (1971), 'Rostam and Sohrab' (1971) and 'Tale about Siyavosh' (1976). Tahmineh there is a creation of Rostam's eternal enemy demon Pulad who can take any shape — from a wandering storyteller to a horse, or snake or a scorpion. Div Pulad is a kind of Rostam's *alter ego*, with whom he spends quite a lot of time in philosophical discussions on the nature of good and evil. This is probably a reference to Rostam's origin coming from one

<sup>44</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=JATb3XV3KyA> (accessed 2 August 2024).

of the main demonic villains in the *Shahnameh*, Zahhak. This was the main reason why his father Zal was not welcome in the family of his mother Rudابه. Pulad is determined to eliminate Rostam. After yet another defeat he realises that his sorcery does not work and the only way to kill Rostam is to create his clone. Kimyagarov even has an episode when Rostam is fighting the fake Rostam created in his imagination by Pulad. However, it is only a woman who can produce a real knight in flesh, equal to him in his strength and might by giving birth to their son. Knowing that Rostam is not interested in women, he plants a seed of self-destruction in Rostam's mind by producing recurrent visions of imaginary and idealised Tahmineh with whom Rostam falls in love. The demon carefully directs him towards the real Tahmineh so that when Rostam sees her, exactly like in his mind but in real life, his fate is predetermined. Tahmineh in the film is genuinely in love with the great hero. However, a much more complicated motivation to conceive a child from Rostam has a pacifist motto of the Khrushchev thaw of the 1960s: 'make love, not war'. The child of the two enemy nations Iran and Turan was supposed to unite both by his own existence, stop the eternal war and make peace. Unfortunately, this idea failed, as in the case of other Iran-Turan characters of even a higher rank, as for example King Khosrow, the son of Iranian Prince Siyavosh and Turanian Princess Farangis. Needless to say that the film for the Soviet audience had a full-scale wedding of Rostam and Tahmineh, where the whole of Samangan turned into the gigantic blossoming orchard, celebrating the union of the beautiful couple.



Pl. 53. Tahmineh comes into Rostam's chamber, c. 1434, 1939. 225  
© Harvard Art Museums/  
Arthur M. Sackler Museum





Pl. 54. Tahmineh visits Rostam in his office in the Sennoy market in St Petersburg, 2015

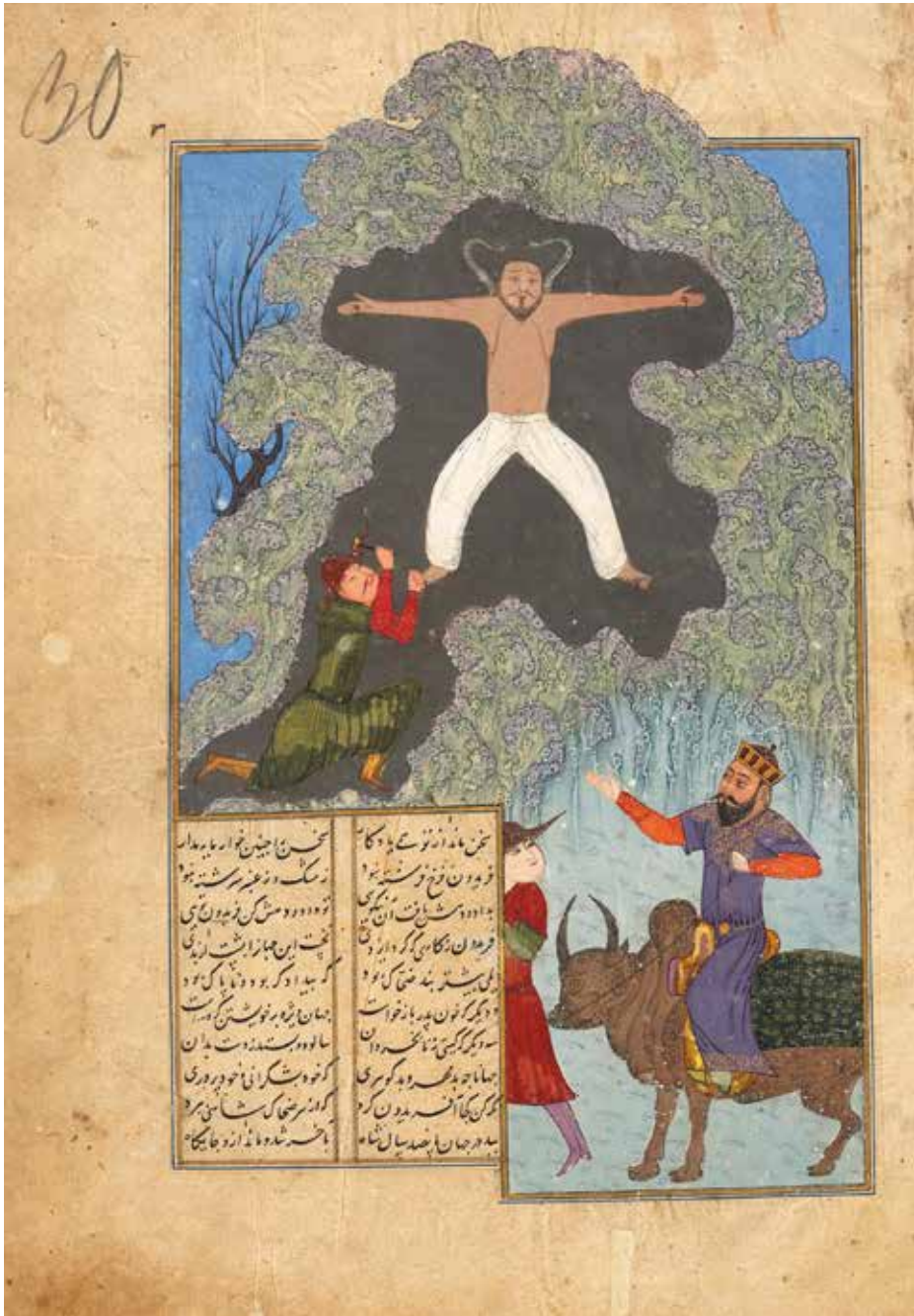
Filizadeh also improves the morals of the couple by marrying Rostam and Tahmineh in a Tehran wedding hall called the Blue Orchid. In fact this illustration replaces the most famous scene of the story depicted hundreds of times in the manuscripts when Tahmineh accompanied by her servant enters Rostam's bedchamber at night, wakes him up and offers herself as the mother of their child.

More recently, a Petersburg artist Vyacheslav Zabelin (VIK) illustrated this *Shahnameh* story, which he read in Russian translation published in Tajikistan. Having associated the story with the Tajiks living and working in St Petersburg today he

moved the crucial meeting of Tahmineh and Rostam from the bedchamber of her castle to Rostam's office in Sennoy market.

### Zahhak as an anti-hero, universal villain, or Hitler

When during the W.W.II the British propaganda department received the commission to produce a series of anti-Nazi posters for the Persian audience, especially for the meeting of the anti-Hitler allies in Tehran in 1943, *Shahnameh* imagery was chosen as a source of inspiration. Professor Arthur Arberry of Pembroke College, Cambridge in collaboration with Professor Mojtaba Minovi of Tehran University and Kimon Evan Marengo (Kem) identified six most popular episodes from the story about the monster Zahhak as a personification of Hitler and used them to depict the members of the W.W.II anti-Nazi coalition: Stalin, Churchill and Roosevelt as the ancient Iranian kings. Paradoxically, the foreign leaders who met in Iran were depicted as true Iranian King Faridun, while King Zahhak



Pl. 55. Tyrant King Zahhak nailed to the Mount Demavand under the supervision of King Faridun, Ibrahim Sultan *Shahnameh*, Shiraz, ca. 1430, Ms Ouseley Add. 186, f. 30r. © Bodleian Library



Pl. 56. Kimon Evan Marengo, Stalin, Churchill and Roosevelt watch Hitler, Mussolini and Tojo being punished, 1943 © Cambridge Shahnameh Centre

who ruled Iran for a thousand years had to be perceived as an epitome of evil, state tyranny, and foreign oppression. They not only usurped the role of the Iranian hero at the conference held in Iran in the Soviet embassy but they did not even invite an Iranian official to represent the host country [Williams, 2021].

Etymologically the image of Zahhak comes from the purely Iranian demon mentioned in the Avesta as Aži Dahāka, or the three-headed demon of greed. In Ferdowsi's version he is an alien evil Arab, coming from Yemen, with a heavily Arabised name. Even in Ferdowsi's story Zahhak did not invade and conquer Iran, just the opposite: he was invited by its elders to rule after Jamshid was executed for equaling himself to God. Nevertheless, Zahhak has always been a symbol of alien aggression and injustice. The Avestan three-headed dragon in the *Shahnameh* is turned to a

human with two snakes growing out of his shoulders as a result of his pact with Satan, who first helped him to kill his father to get the throne and later punished him for his gluttony, which was in fact due to the introduction of gastronomy, namely meat eating to the vegetarian world. However, Zahhak's worst crime was associated with his physical elimination of the Iranian nation by killing two young men every day to feed his horrible snakes with their brains. Because of his Biblical age — Zahhak was ruling Iran for over a thousand years — this meant that the whole population was devoured by the demonic snakes. The image of Zahhak was among those that fascinated the illustrators of the *Shahnameh* manuscripts for many centuries. In KEM's posters Zahhak is depicted as Hitler while his allies Mussolini and Tojo are depicted as his snakes.

Kem carefully followed the iconography of the scenes well-established in the *Shahnameh* manuscripts over the centuries. For example, the scene where King Faridun is riding the Cow Barmaya, his fos-



ter-mother, having arrived at the Mount Demavand where Zakhak is crucified and will stay until the Day of Resurrection, was borrowed from the manuscript, commissioned by Ibrahim Sultan, ruler of Herat and great grandson of Timur, which is now in the Bodleian Library.<sup>45</sup>

Minovi, who during the W.W.II was teaching Persian at Oxford, must have seen this manuscript to advise Kem on its interpretation depicting Stalin, Churchill and Roosevelt as Faridun and Hitler, Mussolini and Tojo as Zakhak and his snakes.

This scene depicting the victory of good over evil despite being in power for millennia was particularly popular among the illustrators of the *Shahnameh*, in non-paper media, like for example ceramics.

Zakhak as a symbol of universal evil imposed by the governments upon their people has been used by many artists in various forms. Hossein Hadisi composed his *Zakhak, the Dragon King of Persia* (2013)<sup>46</sup> as a dance and music interpretation of the myth of the state tyranny and despotism against the nation to illustrate the situation in Iran under the current regime.



Pl. 57. Mina'i bowl depicting Faridun, Kava, and Zakhak, late 12th-early 13th century, 1953.24.847 © Yale University Art Gallery

## Shahnameh in music

There have been numerous music pieces, both traditional, classical European (symphonic), and contemporary, including almost all forms and genres, like ballets, operas, rap and hip-hop. They have been performed in big auditoriums, theatres, puppet theatres,

<sup>45</sup> <https://artgallery.yale.edu/collections/objects/52111> (accessed 2 August 2024).

<sup>46</sup> Premiered in Cambridge on 28 October 2013: <https://www.cam.ac.uk/research/news/enter-zakhak-dragon-king-of-persia> (accessed 2 August 2024)





Pl. 58. Fragment of the poster of the ballet *Kaveh the Blacksmith*, Los-Angeles, 2004



Pl. 59. Poster of the opera *Zahhak, The Dragon King of Persia*, Cambridge, 2013

and concert halls. Among the most famous are Loris Tjeknavorian's ballet 'Simorgh' and opera 'Rostam and Sohrab' (1961), staged in Tehran; among the latest could be mentioned the production of Les Ballets Persans, ballet Company based in Stockholm, called 'Kaveh the Blacksmith' (2004), with the music by Ahmad Pejman and staging and choreography by Nima Kiann, Hossein Hadisi's 'Zahhak, the Dragon King of Persia' (2013), 'Phoenix of Persia', produced by Laudan Nooshin and performed at the Royal Albert Hall (2015), and the gypsy-flamenco take on the same story entitled 'Legend of Azhidahak' by Yussi and Django Porter, featuring Pejman Hadadi (2022)<sup>47</sup>.

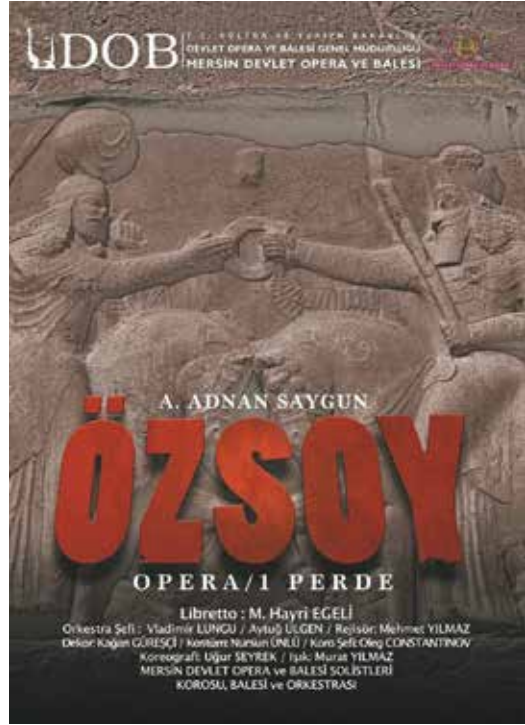
Among the earliest should be mentioned the first Turkish opera *Özsoy*, which is one of the best examples of how the characters of the *Shahnameh* have been used. It shows its importance and its role in society in the past and at present as a powerful propagandistic tool.

The story of Iraj<sup>48</sup>, the first martyr of the *Shahnameh*, was used for the *Özsoy* (or *Fereydun*) composed by Ahmet Saygun specially

<sup>47</sup> <https://music.apple.com/us/album/legend-of-azhidahak-ep/1604488640> (accessed 4 August 2024)

<sup>48</sup> Etymologically Iraj is closely associated with the idea of Iran, being Aryan.

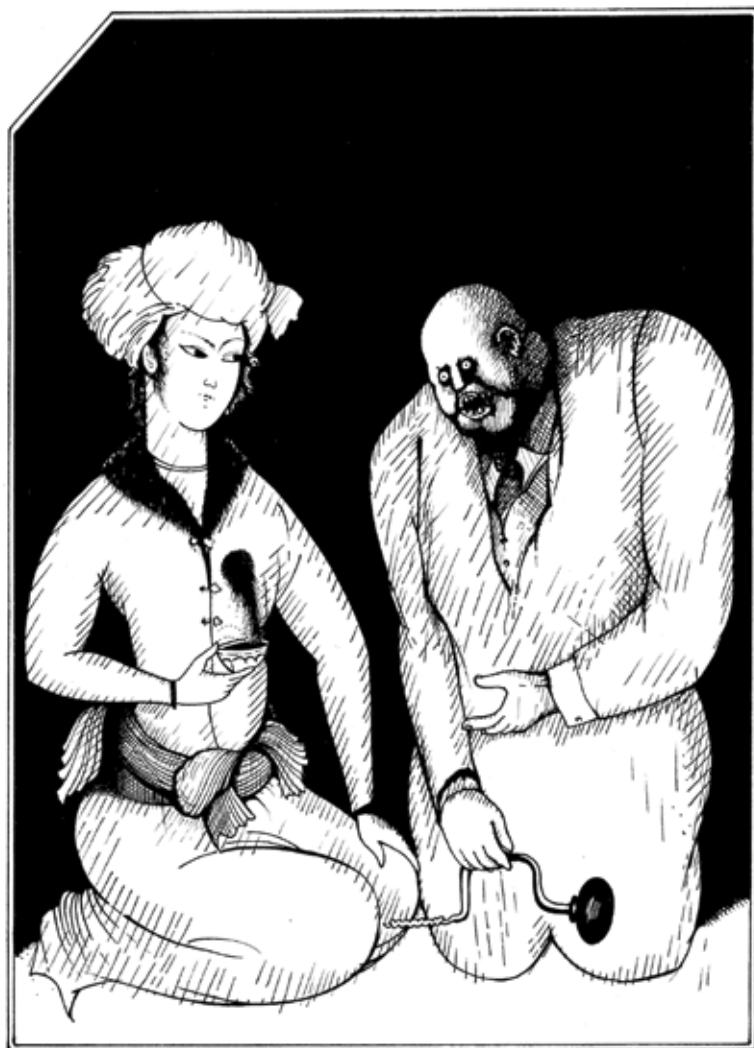
for the visit of Reza Shah to Istanbul in 1934. The Shah had no expectations for a particularly positive outcome of his meeting with Mustafa Kemal. However, the performance seemed to symbolise the most successful start of friendship and cooperation between the newly established states, the Republic of Turkey and the Imperial State of Iran. The libretto was based on a *Shahnameh* story, which was twisted to cater for the political agenda of the two new rulers. Tur representing Turkey, the descendent of the legendary Turan and Iraj, representing Iran, were turned to twin brothers, while Sam, representing the lands to the east of Iran from the original story by Ferdowsi was abandoned. Tur as in the original did not kill Iraj out of jealousy because their father gave him the best lands under the Sun — Iran. Quite the opposite: after some argument they embrace each other in fraternal love and live happily ever after.



Pl. 60. Poster of the opera *Özsoy*, or *Fereydun*, Istanbul, 1934

## Conclusion

The above-mentioned stories and their visual versions and later interpretations are only a fraction of the whole phenomenon of the ‘*Shahnameh Today*’. They have been used to demonstrate two main tendencies currently related to illustrating Persian classics and the *Shahnameh* in particular. One has a witty and satirical approach when the ancient and easily recognised characters are used by our contemporaries to express their vision and critique of society. Iranian artists would exploit these themes like anyone who considers themselves Iranian, feeling enormous appreciation of their rich and ancient cultural heritage. An excellent traditional system of education would contribute to the fact that most of the population even



Pl. 61. Kambiz Derambakhsh, Untitled, Tehran, 1974–1975<sup>49</sup>

of younger generation would be familiar with the wealth of classical literature and art and share their pride of it with the older members of their family and the community in general.

However, this is not always correct. There is another tendency which seems to be almost the opposite: quite a few of the Iranian

<sup>49</sup> <https://www.shiringallery.com/exhibitions/kambiz-derambakhsh-and-ardeshir-mohasses/selected-works> (accessed 2 August 2024).

artists are trying to dissociate themselves from what has been considered pure and real Iranianness, not only abroad but inside the country. The reasons for this are obvious: outside Iran it is quite hard to represent the country that was officially labelled as part of the ‘axis of evil’ by the American president Bush in 2002 and severely mistreated by the generic West. Inside Iran — it does not sound trendy among the young bohemian arty and even well-educated people to be considered old-fashioned, associated with the past, which discredited itself ideologically, politically and economically. The reaction is natural and not new: Iranian art survives the new wave of *gharbzadegi* (lit. ‘being struck by the west’ > westernisation), which is inevitable in the current situation despite the critique of such a movement generations ago. For example, during the Shah’s White revolution when the country was rapidly modernising, Kambiz Derambakhsh was showing in his ‘black miniatures’ that the new mercantile westernised Iran was losing against the old spiritual tradition.

Indeed, those who do deal with the subject of classics today expect the viewer to know the original and the additional sources to uncover the multilayered meaning. This is in fact very similar to how one is supposed to read, for example, Hafez the cult poet of the 14th century, whose poetry is as popular as the verses of the Qur’an among the older generation; both are used in everyday life for example for taking divinations at Nouruz, or birthday parties.

The idea of *tazmin*, *nazira*, or *javab* — which literally mean ‘imitation, emulation, answer’ is not new to Persian literary and visual culture, and has been heavily used as a popular literary trope since the 9th century, being at least a millennium old. Iranian contemporary art is enriching itself by acquiring more facets of expression from Western art.

The Shahnameh and its author are actively involved in



Pl. 62. Abolhasan Seddighi and Hasanali Vaziri, Ferdowsi flying the Simorgh, Tehran, 1933



Pl. 63. Sergei Feofanov, Ferdowsi flying the Simorgh, Moscow, 2015



Pl. 64. Tile with the flying crane, 1260-1300, Iran, No 25.59 © Detroit Institute of Arts

the current events. Ferdowsi with the title *hakim* ('wise man', 'sage', 'one who can cure', one of the epithets of Allah) is often treated like a saint and almost like a prophet. During the first of celebrations of his anniversary in the 1930s Abolhasan Seddighi and Hasan-'Ali Vaziri created his sculpture as a messenger of God flying on the Simorgh (1933), with a strong reminiscence of prophet Muhammad on his Buraq.

What is absolutely amazing is that many years later a Russian sculptor Sergei Feofanov, who has read the *Shahnameh* in Russian translation, produced a very similar image of Ferdowsi flying the Simorgh totally unaware about Seddighi's first version. To make it even more meaningful and root it deeper in tradition, Feofanov embedded his 'Flight of Ferdowsi' into the chamotte of octagonal shape emulating the Ilkhanid tiles which used to decorate the interior and exterior walls of the palatial structures of Takht-i Sulayman (ca. 1270), built for the Ilkhanid ruler Abaqa (r. 1265 – 82) in northwestern Iran. Some of those tiles had both the poetry from the *Shahnameh* and the imagery from the poem, including the flying Simorgh in its original, Chinese-inspired shape of a royal phoenix with a long luxurious tale. It is important to mention that those tiles witness the popularity of the *Shahnameh* during the "two centuries of silence" of Persian Literature, the period between the Arab conquest of Iran and the start of the six century-long Golden age of Persian poetry. This means that even if the





Pl. 65. Kiarash Khalili, Which one? “Olympersia” Collection, print on fine art paper, Edition 1/7, 2024

textual evidences produced during this period have not survived, their pictorial representations continued to witness the existence of the myths and legends known from much earlier times. Later they were incorporated by Ferdowsi into his *Shahnameh*, for example, the story narrated on the Sasanian plate from the Hermitage depicting Bahram Gur (Varahran V) hunting the onagers with his slave musician.

In the environment when the country has been surviving the many-year economic and political sanctions, despite the desperate hope for change, as well as general mental fatigue and a tendency to feel disillusionment and despair projected through the images of modern Rostam who lost his might and power and is unable to save not only his nation but even to help himself (as witnessed in



Pl. 66. Amir Enayati, Looking at the past, Zarg Village, Torbat Heydariyeh, 2019



Pl. 67. Amir Enayati, Seeing the future, Zarg Village, Torbat Heydariyeh, 2019

the images of Afshar or Aghdashloo), it seems that the idea of the *Shahnameh* is still strong in the artistic minds of the Iranians, who use its paradigm in the most important and critical moments of contemporary history. During the protests in Iran against women's oppression, especially after the death of the young Kurdish woman Mahsa Amini on 16 September 2022, some quite imaginative posters demonstrated clear reference to both the text of the *Shahnameh* and the illustration tradition of its manuscripts.

Contemporary Iranian art seems to be the place where East and West as well as Past and Present do meet in the most inspiring and impressive manner. While the symbolism of the masterpieces of traditional art from the Louvre sinking into the waters of Seine-Styx during the Opening of the 2024 Olympics in Paris could be understood as the death of traditional art being replaced by its digital and AI substitutes, modern Iranian artists using the same technique offer a much more encouraging and blissful future of human and humane art.



Pl. 68. Ali Hasan-Alizadeh, *Together*, Mausoleum of Ferdowsi, Quchan, 2019

A good example of such survival and revival of humanity through art could be Kiarash Khalili's series "Olympersia" which praises the ancient artistic heritage of his country, like architecture, carpets and ceramics in the most contemporary style.

This paper is entitled 'Shahnameh Forever'. It seems that it might be the case if this cultural phenomenon has not only survived more than a millennium since its most prominent compilation but it grows stronger and stronger, being passed from generation to generation, like in these award-winning photographs of a young boy and his grandmother from the 'Shahnameh Biennale' of 2019.

An extraordinary atmosphere is created by the photograph by Ali Hasan-Alizadeh who caught the double audience watching the performance of the *Shahnameh* inside the mausoleum of Ferdowsi: it consists of both our human contemporaries and the epic characters on the bas-relieved walls, all joining together.

I hope that this tribute to both the outstanding dedicatee and modern Iranian art could be turned one day to an exhibition which will be opened with the unfailingly and profoundly witty welcome by today's celebrant.



## References

1. Ansari A. *The Politics of Nationalism in Modern Iran*. Cambridge: CUP, 2012.
2. Carboni S. “Islamic” art in Southeast Asia and Australia: past, present and future. *Islamic art. Past, Present and Future*. Ed. Jonathan Bloom and Sheila Blair. New Haven: Yale University press, 2019. P. 281 – 304.
3. Dabashi H. *Contemporary Art, World Cinema, and Visual Culture*. Ed. Hamid Keshmishkan. London: Anthem Press, 2019.
4. Eigner S. *Art of the Middle East: Modern and Contemporary art of the Arab world and Iran*. London: Merrell, 2015.
5. Gnoli G. *Zoroaster’s time and homeland*. Naples: Istituto universitario orientale, 1980.
6. Grigor T. *Contemporary Iranian Art: From the Street to the Studio*. London: Reaktion Books, 2014.
7. *Islamic art: Past, present, future (Biennial Hamad bin Khalifa Symposium of Islamic Art)*. Eds. Jonathan M. Bloom and Sheila S. Blair. New Haven and London: Yale University press, 2019.
8. Karimi P. *Alternative Iran: Contemporary Art and Critical Spatial Practice*. Stanford: Stanford University Press, 2022.
9. Keshmishkan H. *Contemporary Iranian art: New perspectives*. London: Saqi Books, 2013.
10. Keshmishkan H. *The Art of Iran in the Twentieth and Twenty-First Centuries: Tracing the Modern and the Contemporary*. Edinburgh Historical Studies of Iran and the Persian World. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023.
11. Komaroff L. *In the Fields of Empty Days: The Intersection of Past and Present in Iranian Art*. With contributions from Sheila R. Canby, Sheida Dayani, Hamid Keshmishkan, Hani Khafipour, Vali Mahlouji, Shabnam Rahimi-Golkhandan, Shadi Shafiei, and Sandra Williams. London: Prestel, 2018.
12. Maell E. *Mona Lisa reimagined*. Novato, CA: ORO Editions/Goff Book, 2015.
13. Melville F. Oriental dreams. *Designing dreams: A celebration of Leon Bakst (exhibition catalogue)*. Eds. C. Bernacconi, J. E. Bowlt, N. Mauss, Nouveau Musée National de Monaco. Milan: Mousse Publishing, 2016. P. 47 – 63.
14. Melville F. and Melville C. Shāh Ṭahmāsp Shāhnāma Pages in the Shāh Ṭahmāsp Album. *Festschrift for Zeren Tanindi, Art and Culture of Books in the Islamic World*. Istanbul: Lale Yayincilik, 2022. P. 43 – 54.
15. Nizami ‘Aruzi Samarqandi. *Chahar maqala*. Ed. Mohammad Qazvini. Tehran: Diba, 1372/1952 (in Persian).
16. Nooshin L. Shahnameh in the Classroom: Iranian Music and DIY Cultural Diplomacy in the UK. *Music and Cultural Diplomacy in the Middle East. Geopolitical Re-Configurations for the 21st Century*. Eds. Maria M. Rijo Lopes da Cunha, Jonathan Shannon, Søren Møller Sørensen, Virginia Danielson. London: Palgrave Macmillan, 2024. P. 123 – 146.
17. Ossouli F. *Listen! Do you hear the waft of darkness?* Tehran: Maziyar Moussavi, 2016.
18. Porter V., Tripp Ch., Morris N. *Reflections: contemporary art of the Middle East and North Africa*. London: British Museum Press, 2020.
19. *Shahnameh: The Persian Book of Kings*, transl. from Persian by Dick Davis. London: Penguin classics, 2016.

20. Welch D. *Propaganda: Power and Persuasion*. London: British Library, 2013.
21. Williams A. The Cartoonist and the Demon-King: how the Shahnameh became the war-time propaganda. *Pembroke College Annual Gazette*, issue 95. Cambridge, September 2021. P. 45 – 53.
22. Zhukovskiy V. A. The tomb of Firdousi (from the voyage to Khurasan in the summer of 1890). *Zapiski Vostochnogo otdeleniya Imperatorskogo Russkogo arkheologicheskogo obschestva*. 1891. Vol. VI. P. 308 – 314.

### About the author

**Dr Firuza Melville** — Director of Research, Pembroke Centre for Persian Studies, University of Cambridge, Director of Studies in Middle Eastern Studies for Peterhouse and Corpus Christi Colleges, Cambridge

Pembroke College, Cambridge CB2 1RF, U.K.

Email: [fia21@cam.ac.uk](mailto:fia21@cam.ac.uk)





*М. Н. Арсеньев*

*(Отдел рукописей Российской национальной библиотеки;  
Восточный факультет СПбГУ,  
Санкт-Петербург, Россия)*

**«Орнаменты золотом и красками»:  
фрагменты Торы с переводом-  
комментарием ‘Али ибн Сулаймāна  
из Второго собрания А. С. Фирковича  
(Евр.-араб. I 2029)**

**Аннотация.** Караимский ученый второй половины XI в. ‘Али ибн Сулаймāн известен прежде всего сокращениями работ своих предшественников. Однако среди его наследия есть и его собственные сочинения, одно из которых — грамматико-этимологический комментарий к Торе, или ее «расширенный» перевод. По подсчетам Мириам Голдштейн сохранилось четыре списка этого сочинения, и все они хранятся в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки. Среди них выделяется богато орнаментированный золотом манускрипт Евр.-араб. I 2029, состоящий из 180 листов и содержащий фрагменты книг Бытия, Исход, Левит и Числа с переводом-комментарием на иудео-арабском. На многих листах мы находим разнообразные графические способы разделения смысловых фрагментов текста: разделов библейских книг (*парашийот*), переводов библейских стихов, древнееврейского и иудео-арабского текстов. Некоторые из этих функциональных украшений имеют свои параллели не только в еврейских библейских кодексах X — XII вв., но и в мусульманской книжной традиции, что, конечно, объясняется культурной средой, в которой создавалась рукопись Евр.-араб. I 2029. На основании исследования

особенностей письма, украшений и кодикологических характеристик автор приходит к выводу, что рукопись была создана в Египте в XII в. и является важным памятником средневековой еврейской книжной культуры и ближневосточной в целом. (Библиогр. 45 назв.)

**Ключевые слова:** восточный еврейский орнамент, ‘Али ибн Сулаймāн, еврейская средневековая книга, караимы, еврейская Библия, иудео-арабские рукописи.

УДК 091.31; 930.272

*Mikhail N. Arsenev*

*(Manuscripts Department of the National Library of Russia; Faculty of African and Asian Studies, St Petersburg University, St Petersburg, Russia)*

### **«Gold and colors»: Torah fragments with ‘Alī ibn Sulaymān translation-commentary housed in the Second Firkovich collection (Evr.-arab. I 2029).**

**Summary.** The Karaite scholar Abu-l-Ḥasan ‘Alī ibn Sulaymān, who lived in the second half of the 11<sup>th</sup> century, is best known for abbreviations of the works of earlier Karaite scholars. However, he also left behind a number of his own writings, including a grammatical-etymological commentary on the Torah, or its «expanded» translation. Miriam Goldstein has identified four copies of this work, all of which are housed in the Manuscript Department of the National Library of Russia. One of these codices is a richly ornamented with gold and colours Ms. Evr-arab. I 2029, which has 180 folio and contains fragments of the Genesis, Exodus, Leviticus and Numbers with Judeo-Arabic translation-commentary. On many pages, one can find various decorative elements dividing the fragments of the text, such as *parashiyot* (sections of Biblical books), portions of the translation, and Hebrew and Judeo-Arabic texts. Some of them have parallels not only in the Jewish biblical manuscripts from the 10<sup>th</sup> to 12<sup>th</sup> centuries, but also in Muslim handwritten book tradition. This might be explained by the cultural context in which Ms. Evr-Arab. I 2029 was produced. Based on the codicological and palaeographical analysis and study of the ornamentation, the author concluded that the manuscript was most likely made in Egypt during the 12<sup>th</sup> century, being an important and fine example of medieval Jewish and Middle Eastern handwritten book culture. (Refs 45.)

**Keywords:** Middle Eastern Hebrew Ornamentation, ‘Alī ibn Sulaymān, Medieval Hebrew Book, Karaites, Hebrew Bible, Judeo-Arabic Manuscripts.

Рукописи из собрания караима<sup>1</sup> Авраама Самуиловича Фирковича<sup>2</sup>, ныне хранящегося в Российской национальной библиотеке (далее РНБ), — один из самых ценных источников наших знаний о книжной культуре средневекового Ближнего Востока. Некоторые жемчужины этой коллекции неоднократно экспонировались за рубежом<sup>3</sup> и один раз в Эрмитаже [Подарок созерцающим, 2015]. Они представляют интерес с различных точек зрения: содержательной, текстологической, кодикологической, палеографической, а также, немаловажно, — художественной.

Орнаменты роскошных еврейских<sup>4</sup> библейских кодексов вызвали интерес многих ученых. Одним из первых на них обратил внимание известный искусствовед, историк, сотрудник Императорской Публичной библиотеки В. В. Стасов [Голубева, 1995]. Совместно с Д. Г. Гинцбургим им был подготовлен альбом «Орнаменты древних еврейских рукописей Императорской Публичной библиотеки» [Gunzbourg, Stasoff, 1886; Васильева, 2004; Narkiss, 1990: 11 – 17], к которому исследователи прибе-

---

*Автор выражает благодарность за помощь заведующей Сектором восточных фондов Отдела рукописей РНБ Ольге Валентиновне Васильевой, а также специалисту Лаборатории кодикологических исследований и научно-технической экспертизы документов ОР РНБ Екатерине Алексеевне Карповой.*

<sup>1</sup> Караимы — представители иудаизма караимского толка, которые отвергают непоколебимый теологический и правовой авторитет Устной Торы (ивр. תורה שבעל פה), т. е. Мишны и Талмуда, и считают центральным и единственным религиозным авторитетом Танах (Еврейскую Библию). Самоназвание караимов во многих средневековых источниках — *бене микра'*, то есть сыновья Писания.

<sup>2</sup> Авраам Самуилович Фиркович (1787 – 1874 гг.) — караим, один из самых известных собирателей еврейских рукописей и других «древностей». Прекрасно его описывает слово «*библиоманьяк*», так как за свою жизнь он приобрел более 20 000 кодексов, фрагментов, свитков, различных документов в еврейской, самаритянской и арабской графике, а также на польском, караимском, турецком и других языках. О нем и его приобретениях: [Васильева, 2003; Васильева, 2005; Лебедев, 1990; Harviainen, 2003; Sklare, 2003], [2002, אלקין, בן ששון].

<sup>3</sup> Выставки проходили в Испании (Тоledo, 1991 – 1992), Германии (Берлин, 1992; Ахен, 2003), Израиле (Иерусалим, 1998), США (Вашингтон, 2006; Сан-Диего, 2007 – 2008), Нидерландах (Амстердам, 2011 – 2012). См.: [Васильева, 2012: 43 – 44] См. каталоги: [In the beginning... 2006: 251, 275 – 276; Dead Sea Scrolls, 2007]. Также материалы из собраний Фирковича представлены в каталоге выставки в музее Метрополитен (2012 г.) [Byzantium and Islam... 2012].

<sup>4</sup> Под еврейскими рукописями здесь и далее подразумеваются рукописи на любом языке в еврейской графике.

гают вплоть до сегодняшнего дня, поскольку он был переиздан Безалелем Наркиссом с новым предисловием-комментарием [Narkiss, 1990].

Несмотря на большой интерес к «иудейским древностям» Фирковича, многие рукописи до сих пор остаются без должного внимания. Среди таких упущенных из виду манускриптов особое место занимают фрагменты Торы (Пятикнижия) с параллельным иудео-арабским<sup>5</sup> расширенным переводом, или «грамматико-этимологическим комментарием»<sup>6</sup>, ‘Али ибн Сулаймāна ал-Муқаддасī, жившего во второй половине XI в. Согласно подсчетам Мириам Голдштейн сохранились четыре списка этого сочинения<sup>7</sup> [Goldstein, 2011: 43 – 44]. Рукопись РНБ ОР Фирк. II Евр.-араб. I 2029<sup>8</sup> выделяется на их фоне благодаря полноте текста (она содержит 180 листов), а также богатому художественному оформлению. На многих страницах можно найти «цветы»-розетки, звезды и флористические орнаменты, маркирующие окончание различных смысловых фрагментов текста, а также заставки, обозначающие завершение недельных глав Торы.

Анализу этой сложной орнаментации, а также кодикологическому и палеографическому описанию рукописи Евр.-араб. I 2029 посвящена эта статья.

### **‘Али ибн Сулаймāн и традиция талхйса**

Основатель *Dār al-‘ilm* караим Йўсуф ибн Нуҳ, живший во второй половине X в. и самом начале XI в., составил комментарий к Пятикнижию, который позднее был сокращен и дополнен

---

<sup>5</sup> Иудео-арабский — термин, который используется для обозначения: 1) транслитерации арабских текстов с помощью еврейской графики, например, текстов Корана, хадисов и др.; 2) сочинений, написанных на литературном арабском языке с разными степенями отклонения от его «хрестоматийных» норм, средне-арабском, в котором активно используются термины на иврите и заимствования; 3) текстов на «народном» арабском языке, записанных буквами еврейского алфавита, включающих в себя большое количество диалектизмов и грамматических явлений, характерных для диалектов. См.: [Blau, 1999; Лебедев, 1977: 9 – 23].

<sup>6</sup> Так этот перевод охарактеризовала Мириам Голдштейн [Goldstein, 2011: 43].

<sup>7</sup> РНБ ОР Фирк. II Евр.-араб. I 2029; 4188; 4197; 4235.

<sup>8</sup> Далее для рукописей из собраний Фирковича будет использоваться упрощенный шифр, например, Евр.-араб. I 2029.

его учеником Абӯ-л-Фараджем Хārūно<sup>9</sup> и получил название *talḫīṣ*, то есть «краткое изложение». Позднее это сокращение было переработано Абӯ-л-Ḥасаном ‘Али ибн Сулаймāном ал-Муқаддасī [Goldstein, 2011: 38 – 44; Skoss, 1927].

‘Али ибн Сулаймāн относится к последнему поколению караимских ученых, связанных с иерусалимским *gār al-‘ilm*<sup>10</sup>. Там он обучался, однако большую часть жизни провел в Египте [Борисов, 1956; Wechsler; Арсеньев, 2023]. Он известен как автор множества сокращений трудов своих предшественников и нескольких оригинальных работ.

В РНБ, во Втором собрании А. С. Фирковича<sup>11</sup> [Арсеньев, 2023] и в других собраниях [Skoss, 1927] сохранились не менее 10 его автографов. Среди них и рукопись Евр.-араб. I 4188 (ил. 1), которая является авторским списком (автографом)<sup>12</sup> упомянутого выше «грамматико-этимологического комментария», также содержащегося в исследуемой нами рукописи Евр.-араб. I 2029. В нем он неоднократно обращался к *talḫīṣu*.

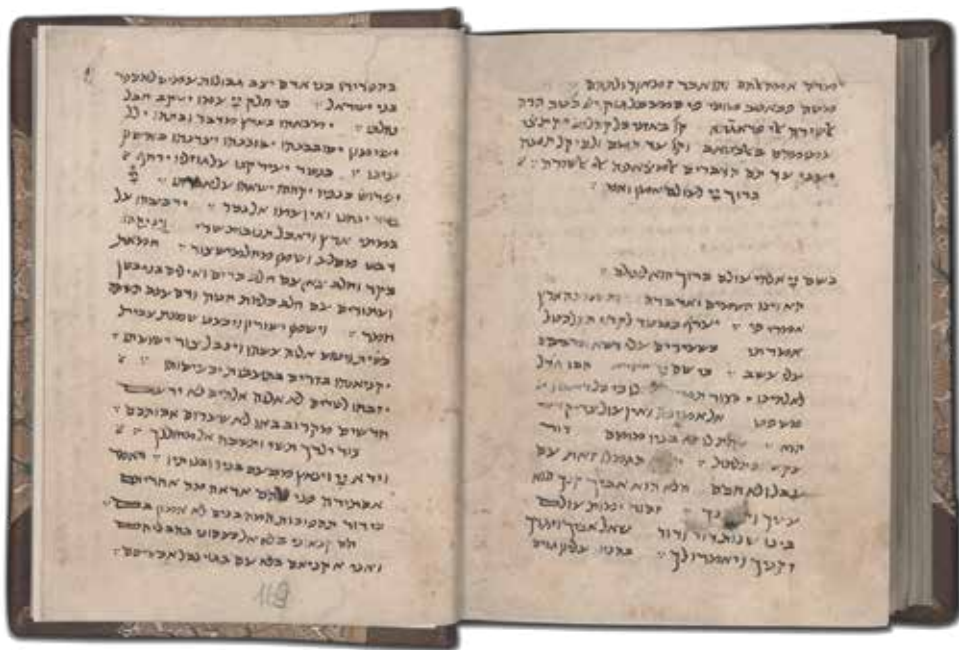
М. Голдштейн охарактеризовала эту работу следующим образом: «Этот комментарий по большей части представляет собой иудео-арабский перевод Пятикнижия, включающий отдельные комментарии. Эти краткие комментарии почти полностью посвящены грамматическим и этимологическим вопросам <...>. В этом комментарии он (т. е. ‘Али ибн Сулаймāн. — М. А.)

<sup>9</sup> Абӯ-л-Фарадж Хārūн — караимский ученый первой половины X в., известный благодаря своим грамматическим трудам: *ал-Kitāb ал-муштамил ‘ала-л-усул ва-л-фусул фи-л-луға ал-‘ибрāнийа* («Всеобъемлющая книга о основных принципах и определенных правилах еврейского языка»); ее сокращенная редакция — *ал-Kitāb ал-Кāфī фи-л-луға ал-‘ибрāнийа* («Достаточная книга об еврейском языке») и др. См.: [The Karaite tradition... 2003]

<sup>10</sup> «Дом науки (знания)» — образовательная институция, основанная караимом Абу Йа‘қубом Йўсуфом ибн Нўҳом (Йосефом бен Ноахом) в конце X в. в Иерусалиме. Она объединяла караимских интеллектуалов XI в., учителями и учениками Дома был создан большой корпус экзегетических, грамматических, лексикографических работ. Дом знания окончательно прекратил свою деятельность в 1099 г., когда крестоносцы захватили Иерусалим.

<sup>11</sup> Его автографы находятся в трех разделах Второго собрания А. С. Фирковича: Еврейско-арабские рукописи первой серии, Арабско-еврейские рукописи и Арабские рукописи.

<sup>12</sup> Этот список был идентифицирован нами уже после сдачи статьи, посвященной автографам ‘Али ибн Сулаймāна из раздела Еврейско-арабские рукописи I [Арсеньев, 2023], поэтому его описание и анализ не были в нее включены.



Ил. 1. 'Али ибн Сулаймāн. Комментарий к Пятикнижию. Автограф. Вторая половина XI в. Египет (?). ОР РНБ. Фирк. II, Евр.-араб. I 4188. Л. 168v-169r РНБ, Санкт-Петербург

показывает себя серьезным знатоком грамматики иврита, и этот интерес, возможно, был одной из причин его большого восхищения Ибн Нуҳом» [Goldstein, 2011: 43]. В нем помимо *talḫūṣa* он обращается к сочинениям многих караимских авторов, а также приводит свои мнения [Goldstein, 2011: 43–44]. Это дает нам основание считать данный перевод-комментарий оригинальным сочинением 'Али ибн Сулаймāна.

### Кодикологические и палеографические особенности рукописи Евр.-араб. I 2029

В рукописи Евр.-араб. I 2029 отсутствует информация о времени и месте создания. В этой связи для установления происхождения и времени создания рукописи необходимо провести ее подробный палеографический и кодикологический анализ. Список содержит 180 листов с фрагментами Торы и переводом-комментарием 'Али ибн Сулаймāна. Высота листа равна 19,5 см, ширина — 13,5 см; поле текста: 15 × 9,5 см. Количество строк на странице варьируется от 16 до 33.



**Материал.** Использована восточная бумага с ровными, или «плавающими», *вержерами* и крайне редкими нерегулярными одиночными *понтюзо*, которые просматриваются не везде, причем «рисунок» отличается от листа к листу.

Подобная бумага встречается на Ближнем Востоке уже в X в.<sup>13</sup> В корпусе датированных еврейских рукописей, созданных в восточном регионе, она наблюдается в период с 1048 по 1122 г. Ее применение также зафиксировано в арабских рукописях и в XIII в. [Beit-Arié, 2021: 261].

**Тетрагу.** После реставрации манускрипт представляется собой группу одиночных листов. Тем не менее л. 21 — 30 (10 листов, то есть 5 *бифолио*) составляют одну несомненную тетрадь. На л. 21г проставлен номер тетради ו (9), а на л. 30в *кустог* — קובל. Таким образом, вероятно, все тетради состояли из 5 *бифолио*.

На некоторых страницах сохранилась нумерация тетрадей буквами еврейского алфавита: л. 21г — ו (9) (Быт.); л. 31г — י (10) (Быт.); л. 90г — ב (2) (Исх.); л. 94г — ג (3) (Исх.); л. 145г — ד (13) (Втор.); л. 165г — ה (15) (Втор.). Эта нумерация указывает на то, что каждая книга Пятикнижия считалась за отдельный кодекс, и в нынешнем состоянии Евр.-араб. I 2029 включает фрагменты многотома.

**Разлиновка и организация текста на странице.** Разлиновка была сделана твердым предметом. Проколы для разметки отсутствуют, но они могли быть обрезаны. Разлиновка сделана по двум схемам:

Правая и левая вертикали ограничивают поле текста на странице; разлиновка строк не выходит за вертикали на внешних полях *бифолио* и выходит за вертикали на внутренних полях. То есть разлиновка строк была сделана на *бифолио* от правой вертикали до левой<sup>14</sup> (табл. 1).

Правая и левая вертикали ограничивают поле текста на каждой странице, разлиновка строк не выходит на внешнее и внутреннее поля<sup>15</sup> (табл. 2).

**Организация текста на странице.** Библейский текст записан в два раза крупнее иудео-арабского перевода. Высота букв первого составляет 5 — 6 мм, второго — 2,5 — 3 мм. Разлиновка строк при этом сделана для мелкого текста, который,

<sup>13</sup> Например, рукопись Фирк. II Араб. 422 (960 г.).

<sup>14</sup> Ср. со схемой [Dukan, 1988: 64].

<sup>15</sup> Ср. со схемой [Dukan, 1988: 85].



Табл. 1

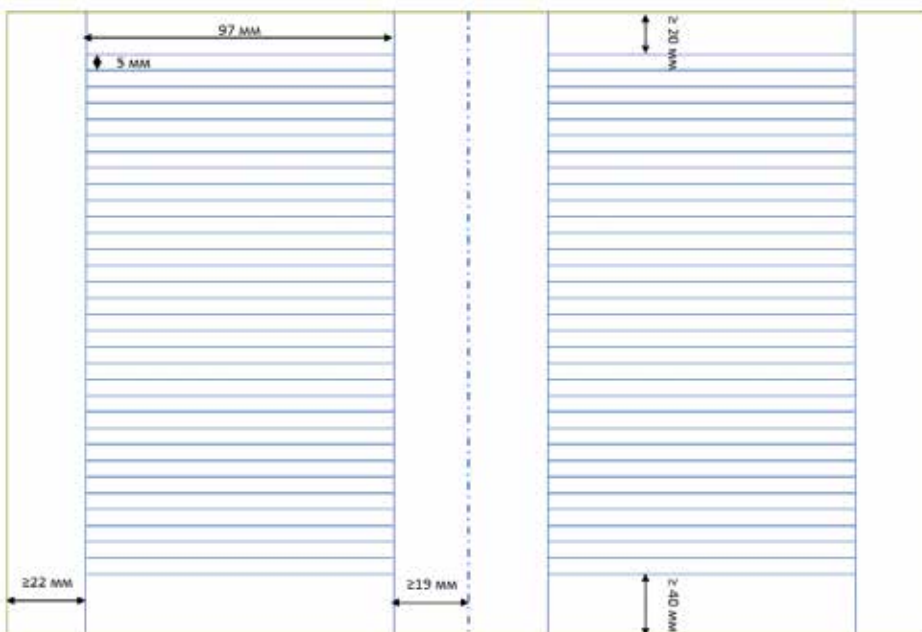
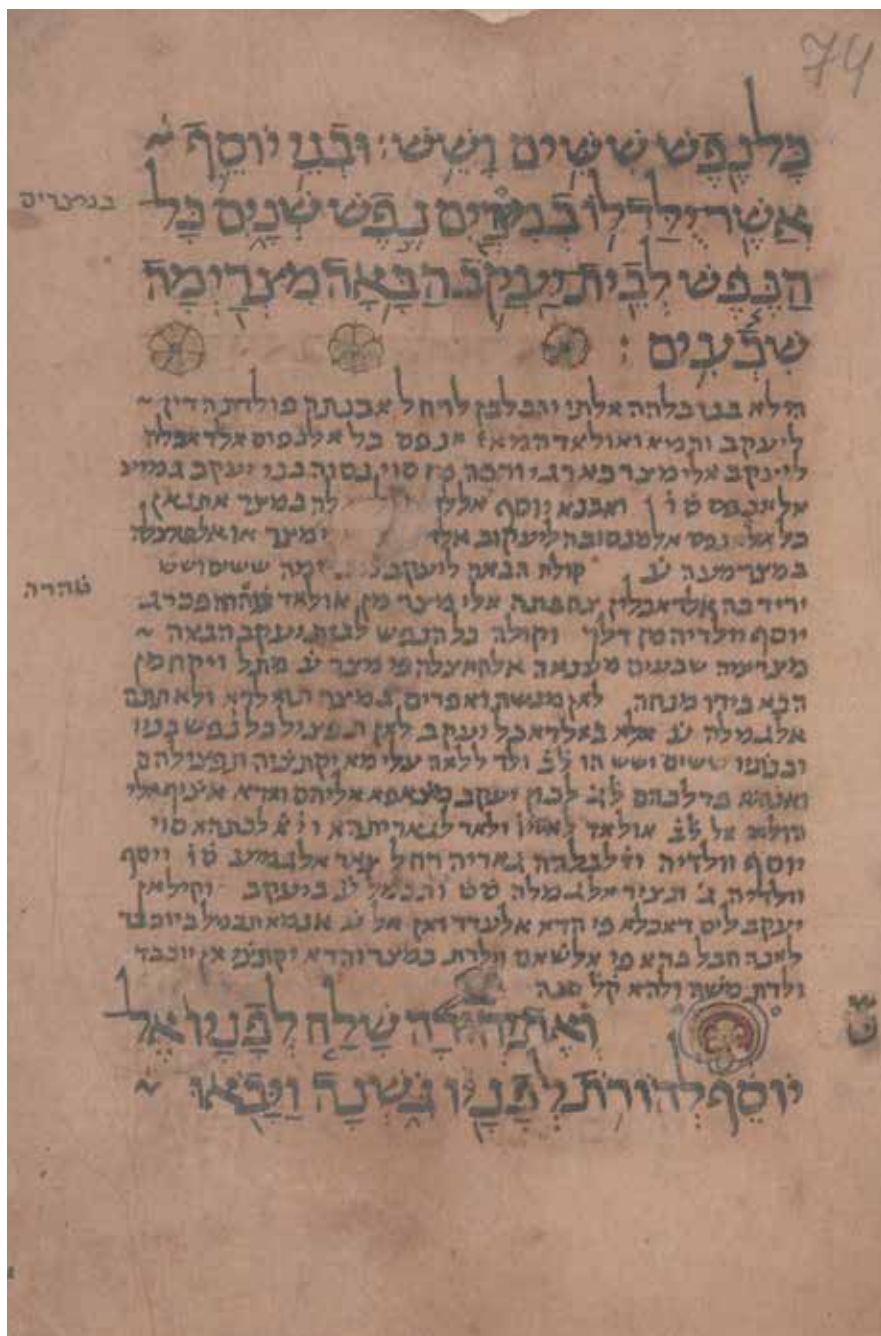


Табл. 2



Ил. 2. Фрагменты Торы с комментарием-переводом 'Али ибн Сулайман. XII в. (?). Египет (?). ОР РНБ. Фирк. II, Евр.-араб. I 2029. Л. 74r РНБ, Санкт-Петербург

как и полагается, «подвешен» к линии разлиновки. Крупный библейский текст при этом помещается между двух линий разлиновки. Это редкое явление встречается в еврейских манускриптах, где разлиновка была сделана для более мелкого текста<sup>16</sup>.

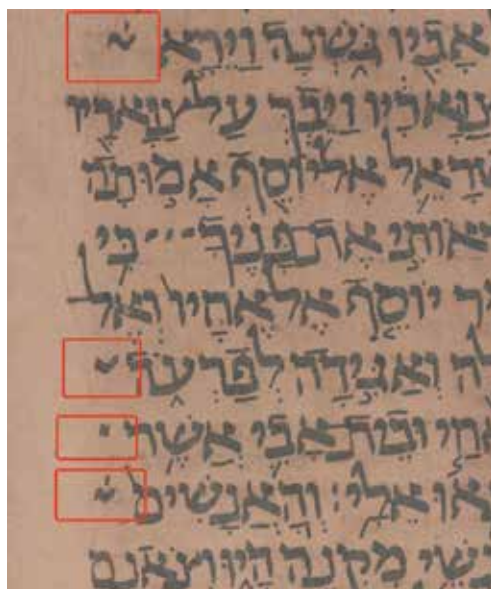
Организация текста в рукописях, содержащих несокращенные библейские тексты и их переводы, требует отдельного подробного исследования. Можно отметить, что в средневековых еврейских восточных рукописях встречаются несколько моделей записи библейского текста и его перевода.

Для манускриптов XI в., созданных в иудейской среде, характерны модели 1, 4 и 5 (см. Приложение 1). В рукописях XIII – XV вв. библейский текст часто записан квадратным письмом, а перевод — неквадратным (полукурсивным). В Евр.-араб. I 2029 письмо квадратное, а оформление страниц не следует рукописям XI в. (ил. 2). Исходя из этого можно сделать осторожный вывод о промежуточном хронологическом положении рукописи Евр.-араб. I 2029.

Строки выровнены по правой и левой стороне. По левой — нерегулярно, с помощью элементов букв и графических символов, не имеющих смысловой нагрузки (ил. 3).

**Знаки пунктуации:** *соф пасук* («конец стиха») разделяет библейские стихи; небольшой кружок может разделять фрагменты перевода. Иногда для этой же цели используется каплевидная форма, напоминающая арабскую букву *хā*<sup>17</sup>.

**Содержание:** л. 2 — микрография из стихов Псалмов и Книги пророка Исайи; л. 3–4 — введение к комментарию на Тору Абū-л-Фараджа Фурқана ибн Асада (Йешуа бен Йехуды)<sup>17</sup>.



Ил. 3. Пример выравнивания строк.  
ОР РНБ. Фирк. II, Евр.-араб.  
I 2029. Л. 74v  
РНБ, Санкт-Петербург

<sup>16</sup> См., например, Евр.-араб. I 4159.

<sup>17</sup> Этот фрагмент, вероятно, из другого списка.

Фрагменты Торы с переводом-комментарием ‘Али ибн Сулаймāна: л. 5 — 85 — Бытие; л. 86 — 111 — Исход; л. 112 — 128 — Левит; л. 129 — 181 — Второзаконие.

В рукописи нет *колофона* переписчика. Каждый новый сегмент текста (новая недельная *параша*, книга Торы) начинается с благословения:

בשם יהוה אלהי עולם ברוך הוא לעולם<sup>18</sup>

Во имя Господа, Бога Вечного. Благословен он вовек!

и оканчивается благословением:

ברוך יי לעולם אמן ואמן

Благословен Господь вовек! Аминь и аминь!<sup>19</sup>

**Языки и графика:** библейский текст на древнееврейском записан в еврейской графике; перевод — на иудео-арабском.

**Письмо**<sup>20</sup>: в рукописи Евр.-араб. I 2029 представлено два варианта квадратного письма: крупное, более каллиграфичное письмо библейского текста и мелкое письмо иудео-арабского перевода-комментария. Для обоих характерны следующие особенности: стабильность письма; наличие *серифов* (дополнительных черточек над графемами). При этом для написания графем библейского текста использовано сочетание толстых и тонких черт, «теней» (ил. 4):

Нередко буквы «наслаиваются» друг на друга (ил. 5):

В Приложении 2 приведено сравнение форм отдельных графем библейских рукописей на бумаге: Евр.-араб. I 2029, Евр. II С 1 (Египет, первая половина XI в.), Евр. II С 144 (Александрия, 1122 г.).

Наличие *серифов*, «грушевидная» форма буквы *пэ*, горизонтальная вытянутость буквы *алеф* и другие черты позволяют определить письмо рукописи Евр.-араб. I 2029 как восточное

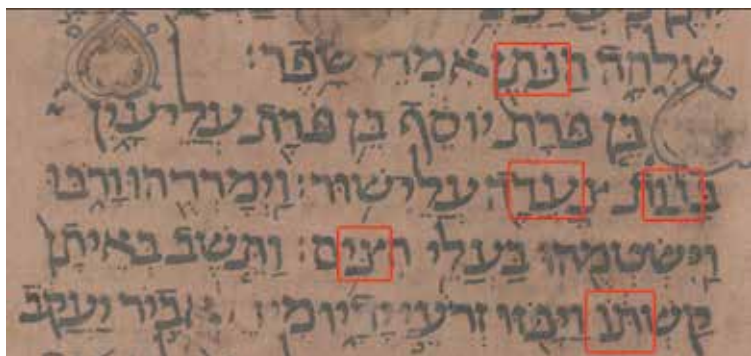
<sup>18</sup> См. Fol. 31r 1; 45v 1; 57r 9; 94v 1; 106v 1; 117r 16; 130r 1; 157v 7; 169v 6; 176v 1. Это стандартное благословение на иврите, с которого часто начинаются фрагменты текстов в еврейских рукописях. Аналог арабской *басмалы*, которую евреи часто использовали в своих иудео-арабских и арабографичных рукописях.

<sup>19</sup> См. Fol. 30v 26; 45r 25; 57r. 8; 65v 25; 85r 17; 94r 24; 106r 31; 117r 15; 129v 23; 157v 6; 169v 5; 176r 29. Этим благословением особенно часто оканчиваются караимские рукописи как в еврейской, так и в арабской графике.

<sup>20</sup> Палеографический анализ рукописи основан на методе Юдит Ольшви-Шлангер. См. [Glossary of Palaeographical concepts].



Ил. 4. «Тени». ОР РНБ. Фирк. II, Евр.-араб. I 2029. Л. 95r  
РНБ, Санкт-Петербург



Ил. 5. «Наслоения». ОР РНБ. Фирк. II, Евр.-араб. I 2029. Л. 82r  
РНБ, Санкт-Петербург

квадратное и с осторожностью локализовать его в Египте. Учитывая наличие «теней» и «наслоений», не характерных для библейских рукописей XI в. восточного региона и характерных для более позднего периода, допустимо датировать письмо Евр.-араб. I 2029 XII в.

**Огласовка текста, диакритические знаки:** библейский текст огласован по тивериадской системе; проставлены знаки кантильиации.

**Масора**<sup>21</sup>: элементы малой масоры<sup>22</sup>: *кере*. Знаки *сэгер*<sup>23</sup> (ס) и *парашат ха-шавуа*<sup>24</sup> (פ // פ).

Подсчет количества *песукум* (библейских стихов):

<sup>21</sup> *Масора* — совокупность знаков, помет и кратких комментариев, сопровождающих библейский текст и обеспечивающих его правильное чтение и переписывание. См. подробнее [Селезнев, 2016].

<sup>22</sup> *Малая масора* (*masora parva*) записывается справа и слева от столбца с библейским текстом.

<sup>23</sup> *Сэгр* — недельная глава Торы (Пятикнижия) согласно палестинскому трехгодичному циклу чтения.

<sup>24</sup> *Парашат ха-шавуа* — недельная глава Торы (Пятикнижия) согласно вавилонскому годичному циклу чтения.

- Книга Бытия (л. 85r):

סכום הפסוקים שלספר אלף וחמש מאות ושלישים וארבעה סימן א'ד'ל'ד'

Число<sup>25</sup> стихов книги (Бытия) — тысяча пятьсот<sup>26</sup> тридцать четыре, обозначение — 1534.

- Второзаконие (л.179r):

סכום הפסוקים שלספר תשע מאות וחמשים וחמשה

Число стихов книги (Второзакония) — пятьсот пятьдесят пять.

- Вся Тора (Пятикнижие) (л. 179r):

סכום הפסוקים שלתורה חמשת אלפים ושמונה מאות ושלושים וחמשה

Число стихов Торы — пять тысяч восемьсот тридцать пять.

**Маргиналии, глоссы, исправления:** неоднократно дополнен или исправлен библейский текст. Он может быть зачеркнут, помечен точками, а исправленный вариант записан на полях.

**Форма тетраграмматона:** יהוה, יי, יי.

**Сохранность:** на обороте старой обложки стоит датированная 20.11.1961 печать МВД. В подведомственных ему мастерских рукопись была отреставрирована: листы проклеены реставрационной бумагой, имеющей желтый оттенок либо приобретшей его со временем.

**Приложенные к рукописи материалы:** л. I — лист с кратким описанием А. Я. Гаркави<sup>27</sup>: «№ 2029 (354) 180 л. из коммент. на Пятикн[ижие]. Кар[аима] Али ибн-Сулеймана. Орнаменты золотом и красками. Ч[астично] повреждены». Л. II — лист с шифром и названием, написанным А. Я. Гаркави: «№ 2029 (354) Из коммент[ария] на Пятикн[ижие] Кар[аима] Али ибн-Сулеймана».

## Орнаментальный декор рукописи Евр.-араб. I 2029

На средневековом Ближнем Востоке еврейская книжная культура испытала сильное влияние арабского окружения. Многие элементы еврейской орнаментации находят параллели в декоре ранних списков Корана и других арабо-мусульманских рукописях [Narkiss, 1990: 32 — 42; Shmidt, 2019: 88 — 92], а они,

<sup>25</sup> סכום — *госл.* подведение итогов, суммирование.

<sup>26</sup> Использование конечных букв для обозначения чисел весьма ограничено. Однако мы встречаем примеры их применения [Якерсон, 2003: 120].

<sup>27</sup> Авраам Яковлевич Гаркави (1835 — 1919) — библиотекарь ИПБ и один из крупнейших ученых-гебраистов второй половины XIX — начала XX в.



в свою очередь, восходят к образцам византийского книжного искусства [Ettinghausen, 1972].

Богатый набор орнаментальных элементов восточной еврейской книжной традиции, сформировавшийся и развившийся в X—XI вв., отражен в рукописи Евр.-араб. I 2029. В ней мы находим следующие элементы:

### 1. Розетки, напоминающие цветки

Подобные розетки, которые использовались еще в византийском искусстве<sup>28</sup>, часто встречаются в мусульманских рукописях, начиная с ранних списков Корана (VII—IX вв.) [Déroche, 1992: 25; Васильева, Ястребова, 2022: 15—16]. Их также можно встретить в еврейских рукописях XI—XII вв., например, в Пятикнижии 1020—1021 гг. (Евр. II В 8)<sup>29</sup> (ил. 6), а также в восточной Библии малого формата, датируемой XI в.<sup>30</sup> (ил. 7) и в Александрийской Библии 1122 г.<sup>31</sup> (ил. 8).



Ил. 6. Розетки в списке Торы (Пятикнижия). Переписчик Захарья сын Анана. 1020–21 г. Египет/Палестина (?). ОР РНБ. Фирк. II, Евр. II В 8. Фрагмент л. 167r

РНБ, Санкт-Петербург

<sup>28</sup> Например, экспонирующиеся в византийских залах Эрмитажа: Константинопольское серебряное блюдо с розеткой, 527—565 гг. (ГЭ инв. № ω — 351); Константинопольское блюдо с изображением розетки, 651—668 гг. (ГЭ инв. № ω — 1218); Константинопольское блюдо с изображением восьмилепестковой розетки, 629/630—641 гг. (ГЭ инв. № ω — 389) и др.

<sup>29</sup> См. краткое описание рукописи и ее орнаментов [Dukan, 2006: 250—251].

<sup>30</sup> См. описание рукописи [Якерсон, 2009: 138—139].

<sup>31</sup> См. описание рукописи [Якерсон, 2009: 116—117, 144].





Ил. 7. Розетки в списке Библии. XI в. (?) Египет/Левант (?). ОР РНБ. Фирк. II, Евр. II В 341. Фрагмент л. 70r  
РНБ, Санкт-Петербург



Ил. 8. Розетки из книг Пророков. Переписчик, вокализатор и масорет Йосеф ха-Софер бен Йаков ха-Писги. 1122 г. Александрия. ОР РНБ. Фирк. II, Евр. II С 144. Фрагмент л. 293v  
РНБ, Санкт-Петербург

В рукописи Евр.-араб. I 2029 подобные розетки встречаются повсеместно, одиночно или в группах (ил. 9).



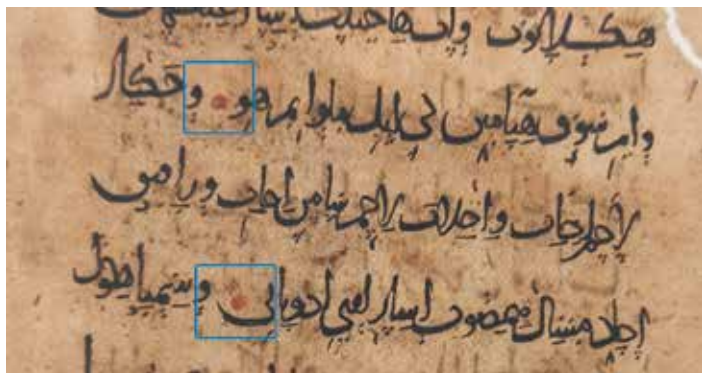
Ил. 9. Розетки. ОР РНБ. Фирк. II, Евр.-араб. I 2029. Фрагмент л. 74r  
РНБ, Санкт-Петербург

## 2. Золотые круги-разделители

Круглые золотые или цветные разделители активно использовались в ранних списках Коранов и позднее [Déroche, 1992: 22, 25], но они редко встречаются в еврейских иллюминированных рукописях. Евр.-араб. I 2029 — один из редких примеров частого использования золотых кругов-разделителей в еврейских манускриптах (ил. 10).



Ил. 10. Золотые круги-разделители. ОР РНБ. Фирк. II, Евр.-араб. I 2029. Фрагмент л. 73r  
РНБ, Санкт-Петербург



Ил. 11. Круглые разделители в караимской Торе. X в. (?) Палестина (?). ОР РНБ. Фирк. II, Араб.-евр. 211. Фрагмент л. 3r  
РНБ, Санкт-Петербург)

Их также можно найти в караимских Библиях X — XI вв.<sup>32</sup> Например, в рукописи Араб-евр. 211<sup>33</sup>, которая по своим кодическим и палеографическим характеристикам напоминает иллюминированную караимскую Библию из собрания Британской библиотеки, датируемую X в. (British Library Ms. Or. 2540) [Hoerning, 1889], [Khan, 1990], [Narkis, 1990: 38] (ил. 11).

Подобные арабографичные Библии сосуществовали со стандартными Библиями в еврейской графике и, вероятно, использовались на протяжении нескольких веков. Так, например, несколько таких Библий с арабским переводом и комментарием были в частной библиотеке караима Шмуэля Казруни, который, вероятно, жил в Каире в XV в.<sup>34</sup> Караимская арабографичная книжная традиция, таким образом, могла влиять на традицию еврейскую, и наоборот.

### 3. «Сердце» или кордиформы

Это условное название, которое используется для обозначения каплевидных орнаментов, напоминающих сердечки, цветы или плоды. Подобные украшения повсеместно использовались на Ближнем Востоке в произведениях прикладного искусства<sup>35</sup>.



Ил. 12. Кордиформы. ОР РНБ. Фирк. II, Евр.-араб. I 2029. Фрагмент л. 85г РНБ, Санкт-Петербург)

<sup>32</sup> Под караимскими Библиями понимаются бытовавшие в караимской среде рукописи с текстами из Еврейской Библии, записанными в арабской графике. Самые ранние дошедшие до нас списки относят к X в. Подобные манускрипты хранятся во Втором собрании А. С. Фирковича, библиотеке Кембриджского университета и Британской библиотеке. См. [Hoerning, 1889; Khan, 1990; Khan, 2020; Harviainen, 1993].

<sup>33</sup> Фрагменты Пятикнижия на иврите, записанные арабицей. X в. (?). 65 л. Из этого же списка рукопись Евр.-араб. I 4655, фрагменты Книги Бытия на иврите, записанные арабицей. X в. (?). 9 л.

<sup>34</sup> В настоящее время автор готовит к публикации статью, посвященную этой библиотеке.

<sup>35</sup> Например, из собрания Эрмитажа: Бронзовый поднос VII в. из Восточного Средиземноморья, Александрии или Антиохии (ГЭ Инв. № КЗ 5759); Сирийский бронзовый (латунный) поднос VIII в., где «сердца» являются упрощенным изображением граната или иных плодов (ГЭ Инв.



Ил. 13. «Плетенка» из кордиформ. ОР РНБ. Фирк. II, Евр.-араб. I 2029. Фрагмент л. 73r  
РНБ, Санкт-Петербург

В рукописи Евр.-араб. I 2029 они заполнены красными и/или синими красками (ил. 12).

Они могут соединяться в своеобразную «плетенку» (ил. 13).

Подобные кордиформы особенно часто встречаются в еврейских восточных рукописях XI – XII вв., например, в Ленинградском кодексе (1008 или 1009 г.<sup>36</sup>) (ил. 14) или в Александрийской Библии<sup>37</sup> на бумаге, 1122 г. (ил. 15).



Ил. 14. Еврейская Библия («Ленинградский кодекс»). Переписчик Шмуэль бен Йаков. Фустат. 1008 или 1009 г. ОР РНБ. Фирк. I Евр. В 19а. Фрагмент л. 490r  
РНБ, Санкт-Петербург



Ил. 15 Кордиформа из Библии. ОР РНБ. Фирк. II, Евр. II С 144. Фрагмент л. 293v  
РНБ, Санкт-Петербург

№ ИР-2319); Египетские «доски с крупным орнаментом» VIII – X вв. (ГЭ Инв. № ЕГ – 561, 562). Также см.: [Shmidt, 2019: 119 – 121].

<sup>36</sup> Об особенностях датировки Ленинградского кодекса см.: [Outhwaite, 2018: 327 – 328].

<sup>37</sup> Описание рукописи Евр. II С 144 см.: [Якерсон, 2009: 116 – 117, 144].

#### 4. Звезды

Разноконечные звезды стали неотъемлемой частью арабо-мусульманского и еврейского орнаментального репертуара. Ими украшали предметы декоративно-прикладного искусства<sup>38</sup> и, конечно, как арабо-мусульманские, так и еврейские манускрипты<sup>39</sup>. В рукописи Евр.-араб. I 2029 контур звезд выведен черным, а сами они заполнены синей и золотой красками (ил. 16).



Ил. 16. Звезды. ОР РНБ. Фирк. II, Евр.-араб. I 2029.  
Фрагмент л. 73r  
РНБ, Санкт-Петербург

#### 5. «Ветви»/«стебли»

Узорчатые орнаменты, напоминающие ветви с листьями или без листьев — элемент, известный еще в византийской традиции. Они же появляются и в мусульманских рукописях [Васильева, Ястребова, 2022: 86; *Byzantium and Islam*, 2012: 270 – 271], и в качестве элементов декора различной утвари<sup>40</sup>.

Лоза или стебли активно использованы в декоре Пятикнижия 929 г. (Евр. II В 17), в первой Гастеровской Библии X в.<sup>41</sup>, а также в Александрийской Библии 1122 г. на бумаге (Евр. II С 144).

В рукописи Евр.-араб. I 2029 эти ветвеобразные элементы обведены черным, заполнены золотом и дополнены красными и синими красками (ил. 17 – 18).

<sup>38</sup> Например, из собрания Эрмитажа: шестиконечная звезда на одном из фрагментов египетских чаш X – XI вв. (ГЭ № ЕГ-200, 852, 858, 855, 813, 301). Также см.: [Shmidt, 2019: 97 – 105].

<sup>39</sup> Например, см. сравнение звезды из Ленинградского кодекса со звездой из Корана из Библиотеки Честер Битти в Дублине. (Ms. 1406) [Stern, 2017: 82 – 83].

<sup>40</sup> Например, из собрания Эрмитажа: Сирийское бронзовое (латунное) блюдо IX в. (ГЭ Инв. № 2300/1); Бронзовый (латунный) сирийский поднос VIII в. (ГЭ Инв. № ИР-2319).

<sup>41</sup> British Library Ms. Or. 9879 См.: [Tahan].





Ил. 17. «Ветвь». ОР РНБ. Фирк. II, Евр.-араб. I 2029.  
Фрагмент л. 9v  
РНБ, Санкт-Петербург



Ил. 18. «Ветвь». ОР РНБ. Фирк. II, Евр.-араб. I 2029.  
Фрагмент л. 48r  
РНБ, Санкт-Петербург

### **6. Малые прямоугольные разделители-заставки с узорами**

Такие орнаменты, украшающие ранние Кораны, часто содержат названия сур [Dégoche, 1992: 63, 65; Васильева, Ястребова, 2022: 95].

В Евр.-араб. I 2029 они представляют собой графический узор черными линиями, заключенный в прямоугольную золотую рамку, обведенную черным, которая в свою очередь может быть дополнительно обведена голубым/синим цветом<sup>42</sup> (ил. 19 – 20):



Ил. 19. Разделитель с дополнительной голубой обводкой.  
ОР РНБ. Фирк. II, Евр.-араб. I 2029. Фрагмент л. 10r  
РНБ, Санкт-Петербург

<sup>42</sup> О символическом значении голубого цвета и обводки в Коранах см.: [Lings, 1976: 76 – 77].



Ил. 20. Разделитель без голубой обводки. ОР РНБ. Фирк. II, Евр.-араб. I 2029. Фрагмент л. 9v  
РНБ, Санкт-Петербург



Ил. 21. Заставка с виньеткой. ОР РНБ. Фирк. II, Евр.-араб. I 2029. Фрагмент л. 65r  
РНБ, Санкт-Петербург



Как и в мусульманских рукописях [Déroche, 1992:97, 125; Васильева, Ястребова, 2022: 92 – 95], эти прямоугольные разделители могли быть дополнены виньеткой (*ансой*) на боковом поле (ил. 21):

Подобные прямоугольные разделители встречаются в ранних еврейских библейских кодексах на пергамене, например, в Евр. II В 8 (1020 – 1021 г.) (ил. 22).

Ил. 22. Разделители в «Песни моря» (Исх. 15). ОР РНБ. Фирк. II, Евр. II В 8. Фрагмент л. 56v  
РНБ, Санкт-Петербург

## 7. Конечные заставки

Большие заставки со сложными внутренними геометрическими и флористическими узорами — характерный элемент орнаментированных рукописей. В списках Корана разного времени они открывают новые суры [Васильева, Ястребова, 2022: 92—97]. Между тем в еврейской книжной традиции они завершают большие фрагменты текста<sup>43</sup> или выделяют значимые



Ил. 23. Заставка. ОР РНБ. Фирк. II, Евр.-араб. I 2029. Фрагмент л. 45r  
РНБ, Санкт-Петербург



Ил. 24. Заставка с виньеткой. ОР РНБ. Фирк. II, Евр.-араб. I 2029.  
Фрагмент л. 94r  
РНБ, Санкт-Петербург

<sup>43</sup> Подробнее об области применения элементов орнамента рукописи Евр.-араб. I 2029 см. далее.





Ил. 25. Заставка. ОР РНБ. Фирк. II, Евр.-араб. I 2029. Фрагмент л. 106r  
РНБ, Санкт-Петербург

фрагменты, такие как поэтические тексты. Их, например, можно найти в рукописи Евр. II В 341 (Египет (?), XI (?)) и в египетском библейском манускрипте 1006 – 1007 гг. из собрания Национальной Библиотеки Израиля (Ms. Heb. 8° 2238) [Narkiss, 1992: 47].

В рукописи Евр.-араб. I 2029 они содержат флористические и геометрические узоры и обведены голубым (ил. 23).

Они также могут сопровождаться виньеткой (*ансой*) (ил. 24 – 25).

### Назначение орнаментальных элементов

Орнаменты рукописи Евр.-араб. I 2029 выполняют не только эстетическую функцию, служат элементом декора манускрипта, но и являются разделителями различных фрагментов текста, своего рода пунктуацией.

На л. 12v группа розеток-«цветов» разделяют *парашийот стумот*<sup>44</sup>: Быт. 11:14 – 15; 16 – 17; 18 – 19; 20 – 21; 22 – 23 (ил. 26):

Розетки-«цветы», кордиформы, золотые кружки и финальная заставка маркируют окончание Книги Бытия на л. 85г (ил. 27):

На л. 73r узорчатая золотая заставка с синей обводкой разделяет стих Быт. 46:15 и перевод на иудео-арабский; три звезды с двумя золотыми точками разделяют текст перевода и библейские стихи Быт. 46: 6 – 18; группа золотых, красных, синих кордиформ разделяет Быт. 46:16 – 18 и перевод, который в свою очередь отделен от стиха Быт. 46:19 группой золотых точек (ил. 28).

На л. 48r небольшая заставка и золотая «веточка» с красными и синими добавлениями разделяет библейские стихи из Быт. 32

<sup>44</sup> *Параша стума* «закрытый раздел/параграф» — масоретский термин для обозначения подразделов библейского текста.



Ил. 26. Группа «цветков». ОР РНБ. Фирк. II, Евр.-араб. I 2029.  
Фрагмент л. 12v  
РНБ, Санкт-Петербург

и иудео-арабский перевод. Золотые круги дробят иудео-арабский перевод-комментарий на смысловые части (ил. 29).

Область применения каждого орнаментального элемента подробно представлена в *Приложении 3*.

Отдельного внимания заслуживают крупные заставки со сложными геометрическими узорами, которые завершают большие фрагменты текста. Так, основу заставки в конце *parashat*



Ил. 27. Окончание Книги Бытия. ОР РНБ. Фирк. II, Евр.-араб.  
I 2029. Фрагмент л. 85r  
РНБ, Санкт-Петербург

*ха-шавуа* «ва-йеце» (Быт. 28:10 — 32:2) на л. 45r составляет золотая ветвь с цветами (процветший стебель) на красном фоне. Она заключена в рамку с золотым геометрическим узором, которая дополнительно обведена синим цветом (см. ил. 23).

В центре заставки в конце *парашат ха-шавуа* «ва-йешев» (Быт. 37:1 — 40:23) на л. 65v также золотая ветвь с пятью цветами на красном фоне. В ее центре синяя кордиформа (цветок или плод). Она заключена в золотую рамку, которая обведена синим цветом. Справа на поле обведенная синим пальметта (ил. 30).

В центре композиции, завершающей Книгу Бытия на л. 85r золотая ветвь с листьями/цветками на красном фоне, заключенная в золотую раму с геометрическим узором и голубыми вкраплениями, дополнительно обведенная голубым (см. ил. 27). Конец *парашат ха-шавуа* «ва-эра» (Исх. 6:2 — 9:35) на л. 106r маркирован золотой ветвью с шестью цветами на красном фоне, заключенной в золотую рамку без узоров с голубой обводкой. Слева — пальметта (*анса*), обведенная голубым (см. ил. 25).

Конец *парашат ха-шавуа* «Ва-йакхэль» (Исх. 35:1 — 38:20) на л. 111r декорирован сложной орнаментальной композицией.



Ил. 28. Орнаменты-разделители. ОР РНБ. Фирк. II, Евр.-араб. I 2029. Л. 73r  
РНБ, Санкт-Петербург

В середине центрального поля размещена восьмиконечная звезда, внутри которой располагаются кордиформы. К ее верхнему, нижнему, правому и левому концам примыкают золотые с красным «сердца», каждое из которых ограничивается полукругом с рамкой, которые соединяются вместе. Правый и левый полукруги связаны с другими кругами, и таким образом вместе они образуют «восьмерки». В углах расположены «цветы»



Ил. 29. Орнаменты-разделители. ОР РНБ. Фирк. II, Евр.-араб. I 2029. Фрагмент л. 48r

РНБ, Санкт-Петербург



Ил. 30. Окончание парашат ха-шавуа «ва-йешев» (Быт.37:1–40:23). ОР РНБ. Фирк. II, Евр.-араб. I 2029. Фрагмент л. 65v

РНБ, Санкт-Петербург





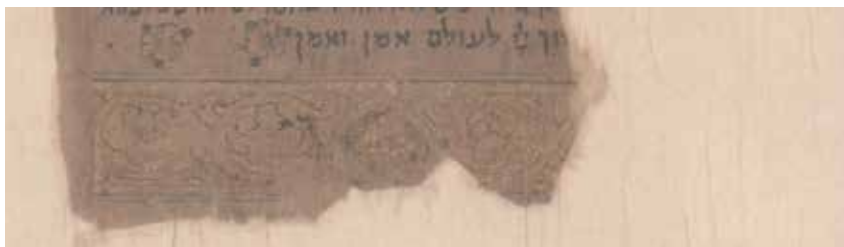
Ил. 31. Окончание парашат ха-шавуа «Ва-йахэль» (Исх. 35:1–38:20). ОР РНБ. Фирк. II, Евр.-араб. I 2029. Фрагмент л. 111г РНБ, Санкт-Петербург

или «листья» на синем фоне, заключенные в круглые золотые рамки. Фон заполнен ветвистыми узорами. Вся композиция заключена в золотую рамку с флористическим орнаментом на красном фоне, которая дополнительно обведена синим. Справа к рамке примыкает пальметта (*анса*) с «цветком» на синем фоне и золотыми узорами, обведенная синим (ил. 31).

Заставка в конце *парашат ха-шавуа* «Ки тэцэ» (Втор. 21:10 – 25:19) на л. 129v плохо сохранилась. Однако по оставшимся элементам можно сказать, что она напоминает заставку на л. 106г. Невозможно сказать, сопровождалась ли она пальметтой (ил. 32).

К тому же типу можно отнести заставку в конце *парашат ха-шавуа* «Ва-йелех» (Втор. 31:1 – 31:30) на л. 169v (ил. 33).

Очевидно, что при оформлении рукописи был использован богатый репертуар украшений: розетки-«цветки», кордиформы, «ветви», золотые круги, звезды, заставки с геометрическими узорами. Особенно сложно оформлены конечные заставки с пальметтами (виньетками) или без них. Все эти украшения выполняют функцию «знаков препинания» — разделителей



Ил. 32. Окончание парашат ха-шавуа «Ки тэцэ» (Втор. 21:10–25:19). ОР РНБ. Фирк. II, Евр.-араб. I 2029. Фрагмент л. 129v  
РНБ, Санкт-Петербург



Ил. 33. Окончание парашат ха-шавуа «Ва-йелех» (Втор. 31:1–31:30). ОР РНБ. Фирк. II, Евр.-араб. I 2029. Фрагмент л. 169v  
РНБ, Санкт-Петербург

фрагментов текста. При этом их применение хаотично. Одни и те же элементы могли использоваться для оформления конечных композиций, разделения библейского и иудео-арабского текстов, фрагментов перевода<sup>45</sup>. В этом манускрипте использована одна из самых разнообразных систем «пунктуационных» орнаментов, зафиксированных в еврейских восточных рукописях X – XII вв.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> См. Приложение 3.

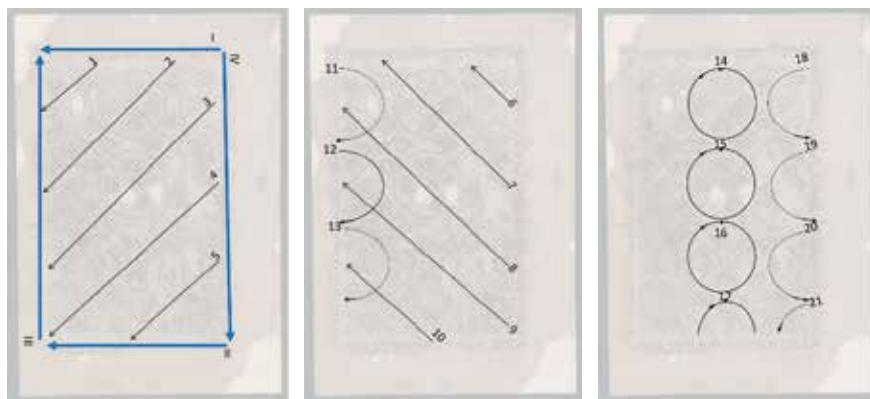
<sup>46</sup> Для сравнения: в Первом Петербургском Пятикнижии (Евр. II В 17, 929 г.) только финальные подсчеты стихов книг заключены в золотую рамку с небольшой треугольной пальметтой (fol. 105v, 141v, 185v). В Библии 1020/21 гг. (Евр. II В 8) репертуар чуть разнообразней: фрагменты библейского текста могут разделяться маленькими заставками с геометрическими узорами и розетками-«цветками». В Первой Гастеровской Библии X в. (British Library Ms. Or. 9879) используются «ветви» и заставки, состоящие из золотых ромбов и кругов. В Библии малого формата, датируемой XI в., (Евр. II В 341) использованы розетки-«цветы»,

## Микрография

Микрография — «визитная карточка» еврейских рукописей. В то время как многие орнаменты, украшающие их, находят параллели в книжной традиции окружающей евреев среды, мусульманской или христианской, применение строк из минускульных букв для записи большой *масоры* или при оформлении так называемых ковровых страниц считается уникальным явлением еврейской книжной культуры [Halperin, 2013: 5 – 20].

В рукописи Евр.-араб. I 2029 с помощью микрографии оформлены «ковровые» страницы на обеих сторонах второго листа, который находился либо в начале, либо конце манускрипта. На лицевой стороне (л. 2r) представлен сложный геометрический рисунок, который состоит из трех окружностей и линий, образующих множество ромбов, «нарисованных» строками текста Псалмов. Пространство между фигурами заполнено золотыми с красным или синим кордиформами. Композиция заключена в рамку из крупно написанных Псалмов (ил. 34).

Псалмы записаны в следующем порядке:



### 1. Рамка:

I	Пс. 27:11
II	Продолжение Пс. 27:11; Пс. 27:12
III	Продолжение Пс. 27:12; Пс. 27:13
IV	Продолжение Пс. 27:13; Пс. 27:14

кордиформы и небольшие заставки с узором. В другой малой Библии, Евр. II В 373, датируемой X в., своим орнаментом напоминающей Первую Гастеровскую Библию, для разделения фрагментов библейского текста используются «ветви» и кордиформы.





Ил. 34. «Ковровая» страница. Микрография из псалмов. ОР РНБ. Фирк. II, Евр.-араб. I 2029. Л. 2r  
РНБ, Санкт-Петербург

Основной геометрический орнамент:

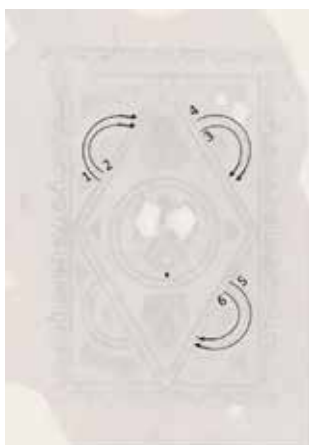
1	Пс. 33:1	8	Продолжение Пс. 33:12; Пс. 33:13 – 14	15	Продолжение Пс. 34:4; Пс. 34:5 – 6
2	Продолжение Пс. 33:1; Пс. 33:2 – 3	9	Продолжение Пс. 33:14; Пс. 33:15 – 16	16	Пс. 34:7 – 9
3	Пс. 33:4; Пс. 33:5 – 6	10	Продолжение Пс. 33:16; Пс. 33:17	17	Продолжение Пс. 34:9; Пс. 34:10
4	Продолжение Пс. 33:6; Пс. 33:7 – 8	11	Пс. 33:18 – 19	18	Пс. 34:10 – 11
5	Пс. 33:9 – 10	12	Продолжение Пс. 33:19; Пс. 33:20	19	Продолжение Пс. 34:11; Пс. 34:12
6	Пс. 33:10	13	Продолжение Пс. 33:20; Пс. 33:21 – 22	20	Продолжение Пс. 34:12; Пс. 34:13
7	Продолжение Пс. 33:10; Пс. 33:11 – 12	14	Пс. 34:2 – 4	21	Продолжение Пс. 34:13

На оборотной стороне (л. 2v) представлен более сложный геометрический рисунок. В его центре находится двойной круг, обрамляющий изображение листка или цветка. Сверху и снизу расположены похожие крупные кордиформы/листья, а справа и слева небольшие пальметты. Эта композиция заключена в двойную рамку-ромб, дополненную четырьмя двойными полукругами с золотыми полукругами внутри на каждой из граней ромба. В четырех углах находятся золотые заставки. Вся композиция заключена в двойную прямоугольную рамку, состоящую из библейских стихов, написанных мелким и крупным письмом.

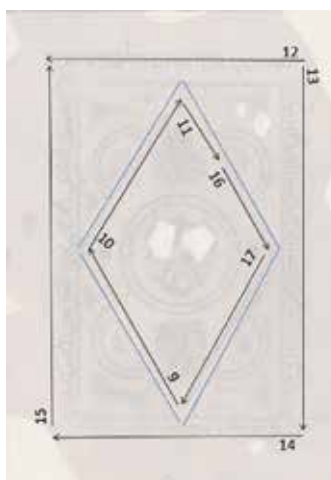
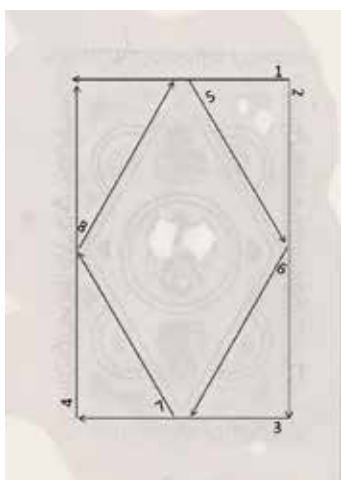
Оформление этой композиции напоминает одну из «ковровых» страниц из Пятикнижия 929 г. (Евр. II В 17), древнейшей датированной иллюминированной Еврейской Библии, на л. II г (ил. 35).

Порядок записи микрографии на л. 2v:

1	Ис. 42:10	4	Продолжение: Ис. 42:11; Ис. 42:12
2	Продолжение: Ис. 42:10; Ис. 42:11	5	Продолжение: Ис. 43:12; Ис. 42:13
3	Продолжение: Ис. 42:11	6	Продолжение: Ис. 43:13



1	Ис. 43:1	7	Продолжение: Ис. 43:7; Ис. 43:8; Ис. 43:9	13	Ис. 43:12
2	Продолжение: Ис. 43:1; Ис. 43:2	8	Продолжение: Ис. 43:9	14	Продолжение: Ис. 43:12
3	Ис. 43:3	9	Продолжение: Ис. 43:9; Ис. 43:10	15	Ис. 43:13
4	Продолжение: Ис. 43:3; Ис. 42:4; Ис. 43:5	10	Продолжение: Ис. 43:10	16	Ис. 43:16
5	Продолжение: Ис. 43:5; Ис. 43:6	11	Продолжение: Ис. 43:10	17	Продолжение: Ис. 43:16; Ис. 43:17
6	Продолжение: Ис. 43:6; Ис. 43:7	12	Ис. 43:11	—	—



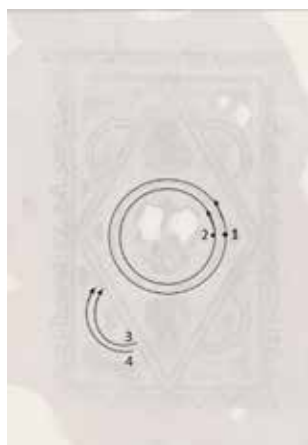


Ил. 35. «Ковровая» страница из Пятикнижия. Переписчик Шломо бен Буйа'а. Вокализатор и масорет Эфраим бен Буйа'а. 929 г.  
ОР РНБ. Фирк. II, Евр. II В 17. Л. IIr  
РНБ, Санкт-Петербург



Ил. 36. «Ковровая» страница. Микрография из стихов Книги пророка Исайи. ОР РНБ. Фирк. II, Евр.-араб. I 2029. Л. 2v  
РНБ, Санкт-Петербург





1	Ис. 44:1; Ис. 44:2; Ис. 44:3
2	Продолжение: Ис. 44:3; Ис. 44:4; Ис. 44:5
3	Ис. 44:6
4	Продолжение: Ис. 44:6

Подобные «ковровые» страницы с геометрическими композициями, созданными с помощью микрографии и заключенными в прямоугольную рамку из крупно написанных библейских стихов, появляются на Ближнем Востоке в X – XI вв.<sup>47</sup> В них зафиксированы различные схемы направления рамочного текста: по часовой, против часовой стрелки и сочетание: против и по часовой [Halperin, 2019: 264 – 265]. Последнее направление преобладает в ранних восточных еврейских Библиях. В Евр.-араб. I 2029 основное направление рамочного текста — по часовой стрелке. На л. 2r текст начинается сверху, продолжается вниз и следует по часовой стрелке. На л. 2v он начинается сверху и далее следует по часовой стрелке.

Репертуар использованных цитат, а также схемы оформления микрографии находят параллели с ковровыми страницами Ленинградского кодекса 1008 – 1009 г. и других ранних восточных еврейских манускриптов [Shmidt, 2019: 193 – 200]. Для оформления микрографии в них в основном использовались фрагменты из различных библейских книг [Halperin, 2019: 246 – 247]. В Евр.-араб. I 2029 на каждой странице микрографией записаны тексты

<sup>47</sup> Например, Евр. II В 269. Конечная масора в форме микрографии. XI в. Египет (?). Приписка на оборотной стороне 1075 – 1078 гг. [Dukan, 2006: 356 – 357], также см. [Halperin, 2019: 244 – 247]

из одной книги, которые следуют друг за другом с пропусками или без. На л. 2r — Псалмы, на л. 2v — Книга пророка Исаяи.

Позднее подобные рамочные композиции также получили распространение в Северной Африке и Испании [Kogman-Appel, 2004: 38 — 50; Halperin, 2019].

## Выводы

Рукопись Евр.-араб. I 2029 содержит фрагменты Торы (Пятикнижия) с элементами малой *масоры* и переводом (грамматико-этимологическим комментарием) караима ‘Али ибн Сулаймāна ал-Муқаддасй.

Исследуемый манускрипт можно датировать XII в. и локализовать место его создания в Египте по целому ряду оснований. Во-первых, многие элементы орнамента находят параллели в еврейских рукописях X — XII вв., локализованных или локализуемых с большой вероятностью в Египте. Во-вторых, микрография Евр.-араб. I 2029 относится к традиции, засвидетельствованной в Ленинградском кодексе 1008 — 1009 г. и других ранних еврейских восточных манускриптах, однако не следует ей полностью. Ключевые отличия заключаются в том, что для оформления ковровых страниц использованы тексты из одной библейской книги, а текст рамки записан по часовой стрелке. В-третьих, организация текста на странице не следует схемам, зафиксированным в ряде рукописей XI в., а также XIII — XV вв., что может указывать на промежуточное хронологическое положение изучаемого списка. Также об этом говорит использование квадратного письма и для основного библейского текста, и для перевода. Лишь начиная с XIII в. мы фиксируем преобладание применения неквадратного письма для записи иудео-арабских переводов и комментариев. В-четвертых, палеографический анализ позволяет определить письмо рукописи Евр.-араб. I 2029 как восточное и близкое к письму египетских манускриптов, и отнести его к XII в.

Евр.-араб. I 2029 — это богато и разнообразно орнаментированная рукопись, образец восточного еврейского книжного искусства XII в., имеющий очевидную связь с ближневосточной книжной традицией X — XI вв. Украшения при этом являются функциональными — они разделяют различные сегменты текста и тем самым играют роль знаков препинания, маркеров-разделителей и помогают легче ориентироваться в манускрипте.

## Приложение 1

### Типы организации текста в восточных еврейских и караимских рукописях из Второго собрания А. С. Фирковича, содержащих несокращенные библейские тексты и их переводы

Тип	Описание	Графика	Тип и вид письма	Примеры
1	Библейский текст и перевод одного размера; следуют друг за другом (сплошной текст).	Еврейская	Библейский текст и перевод; восточное квадратное письмо	Евр. II В 1561 <sup>48</sup> Евр. II В 1526 <sup>49</sup>
2	Библейский текст крупнее перевода; следуют друг за другом; новые разделы/стихи записаны на новой строке.	Еврейская	Библейский текст: восточное квадратное письмо Перевод/перевод с комментарием: восточное неквадратное (полукурсивное) письмо	Евр.-араб. I 4633 <sup>50</sup> Евр.-араб. I 4786 <sup>51</sup> Евр.-араб. I 11 <sup>52</sup>
3	Библейский текст в еврейской графике крупнее перевода, записанного арабицей; следуют друг за другом; новые разделы/стихи записаны на новой строке.	Еврейская и арабская	Библейский текст: восточное квадратное письмо Перевод: арабский <i>наسخ</i>	Евр.-араб. I 4755 <sup>53</sup>

<sup>48</sup> Евр. II В 1561. Фрагменты Второзакония с арабским переводом. 13 × 11,5 см. XII в. (?); Северная Африка (?). Пергамен. 2 л.

<sup>49</sup> Евр. II В 1526. Фрагмент Бытия (Быт. 13:11 – 17:1). 36 × 31 см. XI в. (?) Левант/Египет (?). Пергамент. 2 л.

<sup>50</sup> Евр.-араб. I 4633. Книга Бытия с караимским переводом и комментарием. 22,5 × 14,5 см. Переписчик: Давид сын Моше сын Давида. 1252 г. Левант или Египет. Бумага. 258 л.

<sup>51</sup> Евр.-араб. I 4786. Фрагменты Пятикнижия с арабским переводом. XII – XIV вв. (?) Левант/Египет (?). Бумага восточная. 407 л.

<sup>52</sup> Евр.-араб. I 11. Пятикнижие с арабским переводом и комментарием караимского ученого Йефета бен Эли. 26,3 × 18,3. 1353 – 1369 гг. Египет (?). Переписчик — Авраам (ха-Рофе) сын Моше сына Шмуэля сына Йакова. 1306 л. Из этого же списка Евр.-араб. I 117. Также см. Национальная библиотека Франции. Неб. 283.

<sup>53</sup> Евр.-араб. I 4755. Книга Бытия с арабским переводом и комментарием. Караимский автор. Палестина (?). XI в. 51 л.



4	Библейский текст и перевод записаны арабицей; первый крупнее второго; новые разделы/стихи записаны на новой строке; перевод записан на новой строке.	Арабская	Библейский текст и перевод; арабский <i>насх</i>	Араб.-евр. 2 <sup>54</sup> Араб.-евр. 7 <sup>55</sup> Араб.-евр. 9 <sup>56</sup> Араб.-евр. 49 <sup>57</sup>
5	Библейский текст крупнее перевода, который размещается на другой строке; текст перевода уже; новые разделы/стихи записаны на новой строке.	Еврейская	Библейский текст и перевод; восточное квадратное письмо	Евр. II С 1 <sup>58</sup>
6	Библейский текст в еврейской графике крупнее перевода; перевод в арабской графике записан на новой строке в арабской графике; текст перевода уже; новые разделы/стихи записаны на новой строке.	Еврейская и арабская	Библейский текст: еврейское квадратное восточное письмо Перевод; арабский <i>насх</i>	Евр. II С 191+276 <sup>59</sup>
7	Библейский текст крупнее перевода; новые разделы/стихи записаны на новой строке; перевод на новой строке; перевод шире.	Еврейская	Восточное квадратное/неквдратное письмо	Евр.-араб. I 4159 <sup>60</sup> Евр.-араб. I 4188 <sup>61</sup>

<sup>54</sup> Араб.-евр. 2. Абӯ-л-Фарадж Фурқан ибн Асад. Фрагменты комментария и перевода на арабский книги Бытия. Первая половина XI в. Палестина (?). 9 л.

<sup>55</sup> Араб.-евр. 7. Абӯ-л-Фарадж Фурқан ибн Асад. Фрагмент второй части комментария (*тафсӯра*) на Книгу Чисел. Первая половина XI в. Палестина (?). 8 л.

<sup>56</sup> Араб.-евр. 9. Абӯ-л-Фарадж Фурқан ибн Асад. Комментарий на Книгу Левит. XI в. Палестина (?). 73 л.

<sup>57</sup> Араб.-евр. 49. Абӯ-л-Фарадж Фурқан ибн Асад. Комментарий на Книгу Левит. XI в. Палестина (?). 8 л.

<sup>58</sup> Евр. II С 1. Пятикнижие с арабским переводом Саадии Гаона. Еврейская графика. Переписчик Шмуэль бен Йаков. Первая половина XI в. Египет. 529 л.

<sup>59</sup> Евр. II С 191 и 276 относятся к одному списку. Книга пророка Даниила с арабским переводом. 14,5 × 10,5 см. 1257 г. Левант/Египет (?). 5 л. (№ 191), 1 л. (№ 276).

<sup>60</sup> Евр.-араб. I 4159. Книга Исход с арабским переводом и комментарием Йефета бен Эли. XIII – XIV вв. Египет (?). 165 л.





<sup>61</sup> Евр.-араб. I 4188. ‘Али ибн Сулайман. Комментарий к Пятикнижию. Авторский список. Вторая половина XI в. Египет (?). 13.5x9.5 см. 171 л.

8	Библейский текст крупнее перевода; длина библейского текста и перевода одинаковая; новые разделы/стихи записаны на новой строке.	Еврейская	Восточное квадратное письмо	Евр.-араб. I 2029
---	--	-----------	-----------------------------	-------------------

## Приложение 2

### Сравнительный палеографический анализ отдельных графем рукописи Евр.-араб. I 2029

Евр.-араб. I 2029 Крупный текст	Евр.-араб. I 2029 Мелкий текст	Евр. II С 1 (первая половина XI в., Египет)	Евр. II С 144 (1122 г., Александрия)	Комментарий
				Маюскульная форма <i>алефа</i> рукописи Евр.-араб. I 2029 горизонтальная, диагональная черта вытянута. Похожее мы наблюдаем в Евр. II С 144.
				Нижняя черта маюскульного <i>гимеля</i> практически параллельна нижней строке. Вертикальная черта выходит за нижнюю строку. Подобное встречается в аллографах <i>гимеля</i> рукописи Евр. II С 1. Минусульный <i>гимель</i> Евр.-араб. I 2029 типичной восточной формы: с нижним горизонтальным элементом, написанным под небольшим углом.
				В Евр.-араб. I 2029 левая вертикальная черта <i>хэ</i> не примыкает к верхней. В Евр. II С 1 она не примыкает крайне редко. В Евр. II С 144 она часто не примыкает. Во всех трех рукописях слева наверху есть заметный <i>сериф</i> .
				Во всех трех рукописях <i>лэ</i> имеет «грушевидную» форму. На навершии есть <i>сериф</i> . Нижняя горизонтальная черта значительно выходит за пределы условной левой вертикальной границы в рукописях Евр.-араб. I 2029, Евр. II С 144.

				<p>В маюскульном <i>шине</i> Евр.-араб. I 2029 наверхия крайних элементов направлены влево, наверхие среднего элемента направлено вправо. Похожий <i>шин</i> мы наблюдаем в Евр. II С 1. В минускульном <i>шине</i> наверхия в форме трех ромбов, направленных вверх. В Евр. II С 144 все наверхия направлены влево.</p>
---	---	---	---	--

### Приложение III

#### Типы и область применения орнаментальных элементов рукописи Евр.-араб. I 2029

№	Тип	Область применения
1	<p>Розетка-«цветок»</p> 	<p>1) Одиночные розетки-«цветы» или их группа отделяют:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>a) фрагмент библейского текста<sup>62</sup> и иудео-арабский перевод-комментарий;</li> <li>b) фрагменты перевода-комментария;</li> <li>c) главы (<i>парашийот</i>) библейского текста<sup>63</sup>;</li> </ul> <p>2) дополнительное украшение в завершение большого фрагмента (недельной <i>параши</i>, или книги)<sup>64</sup>.</p>
2	<p>Золотой кружок</p> 	<p>1) Отдельные кружки чаще всего разделяют фрагменты иудео-арабского перевода-комментария<sup>65</sup>;</p> <p>2) группы кружков разделяют библейский и иудео-арабский тексты<sup>66</sup>;</p> <p>3) используются как дополнительное украшение в конце большого фрагмента<sup>67</sup>.</p>

<sup>62</sup> Как правило, это новая *параша птуха* (открытая глава/раздел) или *параша стума* (закрытая глава/раздел).





<sup>63</sup> См. ил. 24.

<sup>64</sup> См. ил. 25.

<sup>65</sup> См. ил. 27.

<sup>66</sup> См. ил. 26.

<sup>67</sup> См. ил. 25.

3	<p>Кордиформы</p> 	<p>1) используются при оформлении «ковровой» страницы на л. 2г<sup>68</sup>;                  2) разделитель глав (парашийот) библейского текста;                  3) группа кордиформ отделяет библейский текст от иудео-арабского<sup>69</sup>;                  4) дополнительное украшение в конце недельных глав (парашийот шавуа) и книг<sup>70</sup>.</p>
4	<p>Звезда</p> 	<p>Группа звезд разделяет иудео-арабский текст и библейский<sup>71</sup>.</p>
5	<p>«Ветви»</p> 	<p>Разделяют библейский текст и перевод. Часто сопровождаются заставкой<sup>72</sup>.</p>
6	<p>Заставки-разделители</p> 	<p>Малые заставки-разделители с или без <i>ансы</i> (виньетки, пальметты) разделяют:                  1) фрагменты библейского текста;                  2) библейский текст и перевод<sup>73</sup>.</p>

<sup>68</sup> См. выше раздел «Микрография».

<sup>69</sup> См. ил. 26.

<sup>70</sup> См. ил. 25.

<sup>71</sup> См. ил. 26.

<sup>72</sup> См. ил. 28.

<sup>73</sup> См. ил. 27.

## Литература

1. Арсеньев М. Н. Автографы караимского ученого Абӯ-л-Хасана ‘Али ибн Сулаймāна ал-Муқаддасī из Второго собрания А. С. Фирковича (Серия Евр.-араб. I). *Ориенталистика*. 2023. Т. 6 (5). С. 833—845.
2. Борисов А. Я. О времени и месте жизни караимского писателя Али ибн Сулеймана. *Палестинский сборник*. 1956. Вып. 2 (64—65). С. 109—114.
3. Васильева О. В. Альбом Стасова-Гинцбурга и «Мегилэ» Антокольского. *Studia Orientalia. Verbum et calamus. Semitic and Related Studies in Honour of the Sixtieth Birthday of Professor Tapani Harviainen*. Helsinki, 2004. P. 369—384.
4. Васильева О. В. Восточные рукописи Российской национальной библиотеки за 20 лет (1992—2012): раскрытие фондов и новые реалии. *Библиотечный вестник*. Казань. 2012. № 34. С. 41—47.
5. Васильева О. В. Восточные рукописные фонды Российской национальной библиотеки. *Письменные памятники Востока*. 2005. 1 (2). С. 217—238.
6. Васильева О. В. Одесское Собрание Авраама Фирковича. *Восточный сборник*. № 6. СПб., 2003. С. 12—35.
7. Васильева О. В., Ястребова О. М. *Рукописные Кораны в Российской национальной библиотеке*. СПб.: Изд-во Российской национальной библиотеки, 2022.
8. Голубева О. Д. *В. В. Стасов*. СПб.: Издательство РНБ, 1995.
9. Лебедев В. В. Новые данные о собирательской деятельности А. С. Фирковича. *Восточный сборник*. Выпуск 4. СПб., 1990. С. 32—44.
10. Лебедев В. В. *Поздний средне-арабский язык (XIII—XVIII вв.)*. М.: Глав. ред. восточной литературы издательства «Наука», 1977.
11. «Подарок созерцающим». *Странствия Ибн Баттуты: каталог выставки* [Санкт-Петербург, 8 сентября—13 декабря 2015 г.]. СПб.: Изд-во Государственного Эрмитажа, 2015.
12. Селезнев М. Г. Масоретский текст. *Православная энциклопедия*. Том XLIV. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2016. С. 283—298.
13. Якерсон С. М. *Еврейская средневековая книга. Кодикологические, палеографические и книговедческие аспекты*. М.: РГГУ, 2003.
14. Якерсон С. М. *Еврейские сокровища Петербурга. Свитки, кодексы, документы*. СПб.: Арка, 2009.
15. Beit-Arié 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.
16. Blau J. *The Emergency and Linguistic Background of Judaeo-Arabic*. Third revised edition. Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 1999.
17. *Byzantium and Islam. Age of Transition 7th-9th Century*. Ed. by Evans H. C., Ratliff B. New York: Metropolitan Museum of Art, 2012.

18. *Dead Sea Scrolls: from scroll to codex: ancient Bibles of the Near East* : [Catalogue of the Exhibition, June 29, 2007, San Diego]. San Diego: San Diego Natural history museum, 2007.
19. Déroche F. *The Abbasid Tradition: Qur'ans of the 8th to the 10th Centuries AD*. London: The Nour Foundation in association with Azimuth Editions and Oxford University Press, 1992.
20. Dukan M. *La Bible hébraïque : les codices copiés en Orient et dans la zone séfarade avant 1280*. Turnhout: Brepols Publishers, 2006.
21. Dukan M. *La réglure des manuscrits hébreux au moyen age*. Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1988.
22. Ettinghausen R. *From Byzantium to Sasanian Iran and the Islamic World: Three Modes of Artistic Influence*. Leiden: Brill, 1972.
23. *Glossary of Palaeographical concepts. Hebrew Palaeography Album*. (Published online). URL: <https://www.hebrewpalaeography.com/help/1/> (accessed: 10.06.2024).
24. Goldstein M. *Karaite Exegesis in Medieval Jerusalem. The Judeo-Arabic Pentateuch Commentary of Yusuf ibn Nuh and Abu al-Faraj Harun*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
25. Günzbourg D., Stassoff V. *Ornamentation des anciens manuscrits hébreux de la Bibliothèque Impériale Publique de St-Petersbourg*. St Petersburg, 1886.
26. Halperin D.-R. Clockwise – Counterclockwise: Calligraphic Frames in Sephardic Hebrew Bibles and Their Roots in Mediterranean Culture. *Manuscript Studies*. 2019. Vol. 4. Iss. 2. P. 231 – 436.
27. Halperin D.-R. *Illuminating in Micrography : The Catalan Micrography Mahzor-MS Hebrew 8o 6527 in the National Library of Israel*. Leiden: Brill, 2013.
28. Harviainen T. Karaite Arabic Transcriptions of Hebrew in the Saltykov-Shchedrin Public Library in St Petersburg. *Estudios Masorericos. En Memoria de Harry M. Orlinsky*. (Actas del X Congreso de la International Organization for Masoretic Studies (IOMS), 19 – 20 July 1992). Madrid, 1993. P. 63 – 72.
29. Hoerning R. *Description and Collation of six Karaite Manuscripts of Portions of the Hebrew Bible in Arabic Characters*. London: Williams and Norgate, 1889.
30. *In the Beginning: Bibles before the Year 1000*. Ed. Brown M. Washington, D. C.: Freer Gallery of Art and Arthur M. Sackler Gallery, Smithsonian Institution, 2006.
31. *Karaite Tradition of Hebrew Grammatical Thought in its Classical form: a critical edition and English translation of al-Kitāb al-Kāfī fī al-Luġa al-'Ibrāniyya by 'Abū al-Faraj Hārūn ibn al-Faraj*. Vol. 1 – 2. Ed. G. Khan, M. A. Gallego, J. Olszowy-Schlanger. Leiden; Boston: Brill, 2003.
32. Khan G. *Karaite Bible Manuscripts from the Cairo Genizah*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
33. Khan G. The Role of Karaites in the Transmission of the Hebrew Bible and their Practice of Transcribing it into Arabic Script. *Intellectual history of the Islamicate world*. 2020. № 8. P. 233 – 264.

34. Kogman-Appel K. *Jewish Book Art between Islam and Christianity: The Decoration of Hebrew Bibles in Medieval Spain*. Leiden: Brill, 2004.
35. Lings M. *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination*. London: World of Islam Festival Trust, 1976.
36. Narkiss B. *Hebrew Illuminated Manuscripts*. 4th print. Jerusalem: Keter Publ. House, 1992.
37. Narkiss B., Günzburg D., Stasov V.V. (eds.) *Illuminations from Hebrew Bibles of Leningrad : Decorations in Hebrew Mediaeval Manuscripts from the Imperial Public Library in St Petersburg Now the Saltikov-Shchedrin Collection at the State Public Library in Leningrad : Facsimilie of the 27 Original Large Colour Plates*. Jerusalem: Bialik Institute, 1990.
38. Outhwaite B. M. Beyond the Leningrad Codex: Samuel b. Jacob in the Cairo Genizah. *Studies in Semitic Linguistics and Manuscripts: A Liber Discipulorum in Honour of Professor Geoffrey Khan*. Uppsala, 2019. P. 32 – 340.
39. Shmidt S. L. *The Carpet Illuminations of Codex Leningrad*. [A PhD dissertation]. Jerusalem: The University of the Holy Land, 2019
40. Sklare D. A guide to Collection of Karaite Manuscripts. *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources*. Ed. M. Polliack. Leiden; Boston: Brill, 2003. P. 893 – 924.
41. Skoss S. L. The Arabic Commentary of 'Ali Ben Suleimān the Karaite on the Book of Genesis. *The Jewish Quarterly Review*. 1927. Vol. 18, no. 1. P. 1 – 35.
42. Stern D. *The Jewish Bible. A Material History*. Seattle; London: University of Washington Press, 2017.
43. Tahan I. The First Gaster Bible: a fine Hebrew manuscript from a Muslim land. Published online: 16.06.2022. URL: <https://blogs.bl.uk/asian-and-african/2020/06/the-first-gaster-bible.html> (accessed: 10.06.2024).
44. Wechsler M. 'Alī ibn Sulaymān. *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*. Brill. Published online: 24.06.2010. URL: [http://dx.doi.org.rproxy.tau.ac.il/10.1163/1878-9781\\_ejw\\_SIM\\_000401](http://dx.doi.org.rproxy.tau.ac.il/10.1163/1878-9781_ejw_SIM_000401) (accessed: 10.06.2024).
45. אלקין ז', בן ששון מ'. אברהם פירקוביץ' וגניזות קהיר: בעקבות עיון בארכיונו האישי. פעמים. תשס"ב (2002). No 09. ע' 15–59.

## References

1. “Gift to Contemplators”. *Ibn Battuta’s Travels: exhibition catalogue* [St Petersburg, 8.09 – 13.12 2024]. St Petersburg: Hermitage Press, 2015. (In Russian).
2. Arsenev M. N. The autographs of the Karaite scholar Abu-l-Ḥasan ‘Alī ibn Sulaymān housed in the Second Firkovich collection (Evr.-arab. I part). *Orientalistica*. 2023. 6(5). P. 833 – 845. (In Russian).
3. Beit-Arié 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.
4. Ben-Sasson M. Elkin Z. Abraham Firkovich and Cairo Genizo: Following the Studying of his Personal Archive. *Pe’amim: Studies in Oriental Jewry*. 2002. No 90. P. 51 – 95. (In Hebrew).

5. Blau J. *The Emergency and Linguistic Background of Judaeo-Arabic*. Third revised edition. Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 1999.
6. Borisov A. Ja. On the time and place of the Ali ibn Sulayman life. *Palestinian Almanac*. 1956. No 2 (64 – 65). P. 109 – 114. (In Russian).
7. *Byzantium and Islam. Age of Transition 7th-9th Century*. Ed. by Evans H. C., Ratliff B. New York: Metropolitan Museum of Art, 2012.
8. *Dead Sea Scrolls: from scroll to codex: ancient Bibles of the Near East* : [Catalogue of the Exhibition, June 29, 2007, San Diego]. San Diego: San Diego Natural history museum, 2007.
9. Déroche F. *The Abbasid Tradition: Qur'ans of the 8th to the 10th Centuries AD*. London: The Nour Foundation in association with Azimuth Editions and Oxford University Press, 1992.
10. Dukan M. *La réglure des manuscrits hébreux au moyen age*. Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1988.
11. Dukan M. *La Bible hébraïque : les codices copiés en Orient et dans la zone séfarade avant 1280*. Turnhout: Brepols Publishers, 2006
12. Ettinghausen R. *From Byzantium to Sasanian Iran and the Islamic World: Three Modes of Artistic Influence*. Leiden: Brill, 1972.
13. *Glossary of Palaeographical concepts. Hebrew Palaeography Album*. (Published online). URL: <https://www.hebrewpalaeography.com/help/1/> (accessed: 10.06.2024).
14. Goldstein M. *Karaite Exegesis in Medieval Jerusalem. The Judeo-Arabic Pentateuch Commentary of Yusuf ibn Nuh and Abu al-Faraj Harun*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
15. Golubeva O. D. V. V. *Stasov*. St Petersburg: National Library of Russia Press, 1995. (In Russian).
16. Günzbourg D., Stasoff V. *Ornamentation des anciens manuscrits hébreux de la Bibliothèque Impériale Publique de St-Petersbourg*. St Petersburg, 1886.
17. Halperin D.-R. Clockwise – Counterclockwise: Calligraphic Frames in Sephardic Hebrew Bibles and Their Roots in Mediterranean Culture. *Manuscript Studies*. 2019. Vol. 4. Iss. 2. P. 231 – 436.
18. Halperin D.-R. *Illuminating in Micrography : The Catalan Micrography Mahzor-MS Hebrew 8o 6527 in the National Library of Israel*. Leiden: Brill, 2013.
19. Harviainen T. Karaite Arabic Transcriptions of Hebrew in the Saltykov-Shchedrin Public Library in St Petersburg. *Estudios Masorericos. En Memoria de Harry M. Orlinsky*. (Actas del X Congreso de la International Organization for Masoretic Studies (IOMS), 19 – 20 July 1992). Madrid, 1993. P. 63 – 72.
20. Hoernig R. *Description and Collation of six Karaite Manuscripts of Portions of the Hebrew Bible in Arabic Characters*. London: Williams and Norgate, 1889.
21. Iakerson S. M. *Jewish Treasures of St Petersburg: Scrolls, Codices, Documents*. St Petersburg: Arka, 2009. (In Russian).
22. Iakerson S. M. *The Hebrew Book in the Middle Ages. Codicological, Palaeographical and Bibliographical Aspects*. M.: RGGU, 2003. (In Russian).
23. *In the Beginning: Bibles before the Year 1000*. Ed. Brown M. Washington, D. C.: Freer Gallery of Art and Arthur M. Sackler Gallery, Smithsonian Institution, 2006.
24. *Karaite Tradition of Hebrew Grammatical Thought in its Classical form: a critical edition and English translation of al-Kitāb al-Kāfī fī al-Luġa al-ʿIbrāniyya*



- by 'Abū al-Faraj Hārūn ibn al-Faraj. Vol. 1 – 2. Ed. G. Khan, M. A. Gallego, J. Olszowy-Schlanger. Leiden; Boston: Brill, 2003.
25. Khan G. *Karaite Bible Manuscripts from the Cairo Genizah*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
  26. Khan G. The Role of Karaites in the Transmission of the Hebrew Bible and their Practice of Transcribing it into Arabic Script. *Intellectual history of the Islamicate world*. 2020. №8. P. 233 – 264.
  27. Kogman-Appel K. *Jewish Book Art between Islam and Christianity: The Decoration of Hebrew Bibles in Medieval Spain*. Leiden: Brill, 2004.
  28. Lebedev V. V. *Late Middle Arabic (XIII–XVIII cent)*. Moscow: Publishing House “Nauka”, 1977. (In Russian).
  29. Lebedev V. V. New evidences on the Firkovich’s Collecting Activity. *Oriental Almanac*. Issue 4. St Petersburg, 1990. P. 23 – 44 (In Russian).
  30. Lings M. *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination*. London: World of Islam Festival Trust, 1976.
  31. Narkiss B. *Hebrew Illuminated Manuscripts*. 4th print. Jerusalem: Keter Publ. House, 1992.
  32. Narkiss B., Günzburg D., Stasov V. V. (eds.) *Illuminations from Hebrew Bibles of Leningrad : Decorations in Hebrew Mediaeval Manuscripts from the Imperial Public Library in St Petersburg Now the Saltikov-Shchedrin Collection at the State Public Library in Leningrad : Facsimilie of the 27 Original Large Colour Plates*. Jerusalem: Bialik Institute, 1990.
  33. Outhwaite B. M. Beyond the Leningrad Codex: Samuel b. Jacob in the Cairo Genizah. *Studies in Semitic Linguistics and Manuscripts: A Liber Discipulorum in Honour of Professor Geoffrey Khan*. Uppsala, 2019. P. 32 – 340.
  34. Seleznev M. G. Masoretic text. *Orthodox Encyclopedia*. Vol. XLIV. Moscow: Church Research Center “Orthodox Encyclopedia”, 2016. P. 283 – 298. (In Russian).
  35. Shmidt S. L. *The Carpet Illuminations of Codex Leningrad*. [A PhD dissertation]. Jerusalem: The University of the Holy Land, 2019
  36. Sklare D. A guide to Collection of Karaite Manuscripts. *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources*. Ed. M. Polliack. Leiden; Boston: Brill, 2003. P. 893 – 924.
  37. Skoss S L. The Arabic Commentary of 'Ali Ben Suleimān the Karaite on the Book of Genesis. *The Jewish Quarterly Review*. 1927. Vol. 18, no. 1. P. 1 – 35.
  38. Stern D. *The Jewish Bible. A Material History*. Seattle; London: University of Washington Press, 2017.
  39. Tahan I. The First Gaster Bible: a fine Hebrew manuscript from a Muslim land. Published online: 16.06.2022. URL: <https://blogs.bl.uk/asian-and-african/2020/06/the-first-gaster-bible.html> (accessed: 10.06.2024).
  40. Vasilieva O. The Stasov-Ginzburg Album and Antokol'skii's Megilla. *Studia Orientalia. Verbum et calamus. Semitic and Related Studies in Honour of the Sixtieth Birthday of Professor Tapani Harviainen*. Helsinki, 2004. P. 369 – 384. (In Russian).
  41. Vasilyeva O. V. Abraham Firkovich Odessa Collection. *Oriental Almanac*. №6. St Petersburg, 2003. P. 12 – 35. (In Russian).

42. Vasilyeva O. V. Oriental collections of the National Library of Russia. 20 years (1992 – 2012): collections' revealing and new realities. *Library Bulletin*. Kazan. 2012. № 34. P. 41 – 47. (In Russian).
43. Vasilyeva O. V. Oriental manuscripts' Collections of the National Library of Russia. *Written Monuments of the Orient*. 2005. 1 (2). P. 217 – 238. (In Russian).
44. Vasilyeva O. V., Yastrebova O. M. *Handwritten Qur'ans in the National Library of Russia*. St Petersburg: National Library of Russia Press, 2022. (In Russian).
45. Wechsler M. 'Alī ibn Sulaymān. *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*. Brill. Published online: 24.06.2010. URL: [http://dx.doi.org.rproxy.tau.ac.il/10.1163/1878-9781\\_ejiv\\_SIM\\_000401](http://dx.doi.org.rproxy.tau.ac.il/10.1163/1878-9781_ejiv_SIM_000401) (accessed: 10.06.2024).

### Информация об авторе:

**Михаил Николаевич Арсеньев** — библиотекарь, Отдел рукописей, Российская национальная библиотека; аспирант Восточного факультета СПбГУ.

Российская Федерация, 191069, Россия, Санкт-Петербург, Садовая ул., д. 18 (РНБ).

E-mail: [m.ars.rus@mail.ru](mailto:m.ars.rus@mail.ru)

### Author's Information

**Mikhail N. Arsenev** — Librarian, Manuscript Department, National Library of Russia; PhD student, Faculty of African and Asian Studies, St Petersburg State University, St Petersburg, Russia.

E-mail: [m.ars.rus@mail.ru](mailto:m.ars.rus@mail.ru)





*Е. М. Белкина*

*(Институт Восточных  
рукописей РАН, Восточный  
факультет СПбГУ, Санкт-  
Петербург, Россия)*

## **Проблема еврейской каллиграфии: Дамасский и Карасубазарский кодексы в собрании Института восточных рукописей РАН**

**Аннотация.** Статья посвящена одному из наиболее сложных вопросов на современном этапе развития еврейской палеографии — определению еврейской каллиграфии. На примере восточных средневековых рукописей, а именно на двух библейских кодексах, будет разобрана теория решения данного вопроса. В статье доказывается тезис о необходимости инвариативности аллографов еврейской графики в тексте и продолжительности традиции использования определенного шрифта, чтобы называть такой шрифт каллиграфичным. Один из примеров — библейский текст так называемого Дамасского кодекса — соответствует обоим утверждениям. Поэтому тот тип письма, которым выполнен основной текст Писания в этом источнике, можно назвать примером еврейской каллиграфии и определить непосредственно как «библейский шрифт» — шрифт, использовавшийся только в библейских кодексах X – XIII вв. в регионе Египта и Сирии. Второй пример — текст Карасубазарского кодекса — зафиксирован отличной от этой традиции графикой. Он имеет больше сходства с прежней локальной палестинской традицией и никак палеографически не соответствует определению «библейского шрифта». В результате, проверив графику каждого из кодексов на оба заявленных теоретических тезиса, заключаем, что текст Дамасского кодекса можно назвать примером еврейской каллиграфии, а текст Карасубазарского кодекса — нет. (Библиогр. 16 назв.)

**Ключевые слова:** еврейские рукописи, ИВР РАН, каллиграфия, средневековые кодексы, восточные рукописи, библейский текст, библейский шрифт.

УДК 930.272

*Ekaterina M. Belkina*

*(Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Science; Faculty of African and Asian Studies, St Petersburg University, St Petersburg, Russia)*

### **A Question of Jewish Calligraphy: the Damascus and Karasubazar Codexes in the Institute of Oriental Manuscripts RAS**

**Summary.** The paper describes one of the most difficult issues at the present stage of development of Jewish palaeography — the definition of Jewish calligraphy. A theory intended to solve this issue is presented and analysed on the example of two biblical medieval manuscripts. The article corroborates the thesis that invariance of Hebrew letters in the text and the continuity of the tradition of using a certain script mode are necessary to call such a script ‘calligraphic’. One example, the biblical text of the so-called Damascus Codex, matches both statements. Therefore, the script of the Biblical text in the codex presents an example of Jewish calligraphy; that is why it can be defined as a “biblical script” — a script used only in the Biblical manuscripts in the 10th – 13th C. in Egypt and Syria. The second example, the text of the Karasubazar Codex, differs from this tradition; it has a different script mode for the Biblical text. It is rather similar to the former local ‘Palestinian’ tradition and does not correspond to the definition of a “biblical script” in terms of palaeography. As a result, having checked the Hebrew letters of both manuscripts against both theoretical premises stated above, we conclude that the Biblical text of the Damascus Codex can be identified as an example of Jewish calligraphy, but the text of the Karasubazar Codex cannot. (Refs 16.)

**Keywords:** Hebrew Manuscripts, IOM RAS, Calligraphy, Medieval Manuscripts, Oriental Manuscripts, Biblical Text, Biblical Script.

**К** 2024 г. еврейская кодикология и палеография разработали несколько подходов к исследованию средневековых еврейских рукописей. Однако по-прежнему остается нерешенной проблема, что же такое еврейская каллиграфия и каким образом изучать это явление. В зависимости от региона создания памятника и от структурной характеристики графем в тексте (вид письма и тип письма, соответственно, согласно теории еврейской палеографии) «каллиграфичными» назы-

вают настолько разные шрифты, что исследователь каждый раз вынужден определять это понятие заново.

Все средневековые еврейские рукописи по происхождению делят на пять регионов, в палеографии этому соответствуют пять видов письма: восточный, сефардский (испанский и североафриканский регион), итальянский, ашкеназский (центрально- и восточноевропейский регион) и византийский. Обращает на себя внимание диспропорция, ведь Европа разделена на четыре полноценных региона, а все территории от Египта до Китая включительно объединены в единый «восточный» регион. Вторая типологизация в еврейской палеографии, структурная, не имеет столь разительного дисбаланса, поскольку все пять регионов представлены тремя типами письма: квадратным, полукурсивным и курсивным.

Квадратное письмо обычно воспринимают прототипом печатного шрифта, где все так называемые буквообразующие элементы прописаны так, как мы бы ожидали их увидеть сегодня в печатной книге. Чем больше лигатур и деформации этих буквообразующих элементов присутствует в каждой графеме или между графемами в рукописном тексте, тем чаще мы склонны воспринимать *визуально* конкретный текст как написанный полукурсивным или курсивным типом письма. Можно сравнить такое деление шрифтов с полууставом и скорописью в других письменных культурах. Однако в таком случае остается проблема с определением квадратного типа письма: его сравнение с уставом некорректно из-за выявленного многообразия еврейских квадратных шрифтов. Именно этому типу письма посвящена настоящая статья, полукурсивный и курсивный варианты останутся за пределами исследования.

Действительно, в каждом регионе наблюдается несколько вариантов начертания графем в рамках «квадратного типа письма». В определении этого письма палеограф прежде всего ориентируется на буквообразующие элементы в графеме. Например, буква *алеф* (א) имеет (1) диагональ, (2) левый и (3) правый элементы, присоединенные к этой диагонали, всего три буквообразующих элемента. Буква *мем* (מ) имеет четыре элемента (1 – 4), следующих друг за другом по квадрату, нижний и левый элементы не соединяются, к левому элементу сверху добавлен (5) небольшой самостоятельный верхний элемент, всего пять элементов.

Во-вторых, вертикальные и горизонтальные элементы буквы должны быть пропорционально равны. Тогда они могут быть вписаны в «условный квадрат». Отсюда и возникло назва-

ние этого типа письма, а полукурсивный и курсивный типы письма — это такие шрифты, когда рамки умозрительного квадрата вокруг графемы нарушены писцом из-за увеличения скорости начертания каждого элемента и изменения его формы.

Соблюдение этих двух условий позволяет исследователю сказать, что перед ним «уставное» квадратное письмо. Однако в этом определении никак не указаны ни способ соединения элементов, ни наклон каждого элемента, ни их длина, ни наличие засечек или дополнительных элементов и т. п. Соответственно, графемы могут быть наделены набором «усложнений» или же лишены их — и то и другое будет именоваться «квадратным типом письма». И в таком случае не существует единого варианта «уставного» письма, ведь мы *обобщаем* все квадратные типы, а не выявляем какой-то один.

Проблема в определении всех трех типов письма в еврейской палеографии, и особенно квадратного типа, заключается в том, что исследователи всегда отталкиваются в качестве образца для сравнения от наиболее усложненных и «нагруженных» шрифтов. Для квадратного типа — это библейский шрифт рукописей X в. За эталон берутся графемы, представленные в знаменитых Ленинградском и Вавилонском кодексах (РНБ, Санкт-Петербург; ил. 1), а также в Алеппском кодексе (Институт Бен-Цви, Иерусалим)<sup>1</sup>.

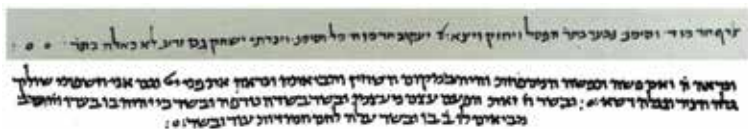
Все верхние элементы представленных на ил. 1 графем дополнены засечками с левой стороны; левые элементы буквы *алеф* (א) сильно изогнуты; верхние и нижние элементы строго параллельны друг другу; в Ленинградском кодексе (снизу) вертикальные элементы заметно тоньше горизонтальных. Начертание таких графем требует от писца аккуратности,

Ил. 1. Примеры библейского шрифта в Вавилонском и Ленинградском кодексах<sup>2</sup> (шифры: Евр. I B 3 (сверху) и Евр. I B 19A (снизу), ОР РНБ)



<sup>1</sup> Рукописи можно посмотреть полностью в факсимильных изданиях [Prophetarum posteriorum, 1876] и [Leningrad Codex, 1998]; для Алеппского кодекса создан сайт с изображениями (URL: <http://www.aleppocodex.org> (дата обращения: 25.08.2023)).

<sup>2</sup> Изображения взяты из факсимильных изданий, указанных выше: [Prophetarum posteriorum, 1876] и [Leningrad Codex, 1998].



Ил. 2. Масора на полях Вавилонского и Ленинградского кодексов

сосредоточенности и опытности — только в таком случае весь библейский кодекс будет выполнен единообразно. Читатель с легкостью воспринимает такой текст, он нам визуально «приятен», а потому исследователи склонны относиться к нему как к «каллиграфичному» [Якерсон, 2003: 81 – 85]. Тем не менее текст, графемы которого лишены усложнений и дополнений, также может легко читаться и быть написанным аккуратно, но не будет отнесен палеографами к категории каллиграфии.

Таким текстом, например, является *масора*, свод указаний к чтению библейского текста, которая пишется параллельно, сверху и снизу от основного текста (ил. 2). Она намного мельче библейского текста, потому графемы в этих текстах лишены большого числа изгибов, элементы — параллельности, да и в целом можно наблюдать большую схематичность в написании каждой отдельной буквы. При этом перед нами все еще квадратный тип письма, так как соблюдаются два обозначенных выше фактора: пропорциональность («условный квадрат») и наличие всех буквообразующих элементов.

Таким образом, проблема при определении еврейской каллиграфии заключается в использовании для определения квадратного типа письма не текста масоры, а самого библейского текста. Дело в том, что большинство рукописей Востока написаны как раз графикой, встречающейся в масоре<sup>3</sup>: это экзегеза, поэзия, медицинские и иные сочинения. Библейский шрифт буквально «закреплен» за библейскими текстами, поэтому мы можем так его и именовать. (Его можно сравнить, например, с куфическим письмом ранних Коранов: это определенное письмо, используемое в определенный период для конкретных текстов.) Безусловно, созданный однажды шрифт мог быть использован переписчиком так, как ему будет нужно (или, например, заказано), однако подавляющее большинство дошедших до нас рукописей, содержащих библейский шрифт, являются именно библейскими списками разных столетий.

<sup>3</sup> Имеются в виду, разумеется, только те рукописи, которые содержат еврейский алфавит и квадратный тип письма.

В самих источниках сохранилось некоторое количество наименований шрифтов, например, *мухаккак* или *муджлис/муджаллас*. Они упоминаются в описях еврейских торговцев книгами — в арабоязычных описаниях рукописей, предназначенных для продажи [Allony et al., 2006]. К сожалению, перечисленные в этих перечнях рукописи пока не удалось отождествить с теми памятниками, которые дошли до наших дней, что не позволяет соотнести какой-то конкретный тип письма с упоминаемыми в источниках шрифтами. Однако если опираться на смысл вышеприведенных арабских терминов, мы можем с одним из них или с обоими уверенно отождествить библейский шрифт: *мухаккак* можно перевести как «прекрасно структурированный», а *муджаллас* — как «посаженный [на строку]». Если мы применим этот подход к тексту *масоры*, то, вероятнее всего, мы сегодня не определили бы графику *масоры* подобным образом (она не является ни «прекрасно структурированной», ни «посаженной на строку»), а вот текст самого Писания, скорее всего, да.

В итоге можно утверждать следующее: квадратный тип письма есть некое обобщение различных квадратных шрифтов, а библейский шрифт — один из таких каллиграфических шрифтов, созданный до X в. для записи кодексов Священного Писания. Он отличается в том числе от шрифтов, используемых для свитков Торы (хотя надо признать, что у нас нет достоверно датированных примеров в столь ранних свитках) [Ofer, 2022; Gordon, 2021]. Исследователи, однако, взяли этот декоративный шрифт за основу разработанной в XX в. типологизации. Библейский шрифт, на наш взгляд, можно действительно назвать «уставным», но это не подразумевает тождества между «уставным» и «квадратным» типом письма в целом.

Для того чтобы выделить библейский шрифт в самостоятельную субкатегорию квадратного письма и определить его как пример еврейской каллиграфии, на наш взгляд, необходимы два условия: *инвариативность* написания графем на протяжении всего памятника и сохранение традиции использования данного шрифта на протяжении какого-то отрезка времени.

В качестве эталонов, с которыми сравнивают остальные квадратные шрифты, уже указаны выше Ленинградский и Вавилонский кодексы, хранящиеся сегодня в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки. Для проверки предложенного тезиса в работе будут рассмотрены два других библейских кодекса — из собрания Института восточных рукописей РАН. Рукопись под шифром D67 получила название



«Дамасский кодекс», а D62 — «Карасубазарский кодекс» из-за своих провенансов [Якерсон, 2016; Iakerson, 2016].

Дамасский кодекс является датированной рукописью, 1281 г., поэтому в статье он будет фигурировать первым (ил. 3). Ниже приведено подробное описание его структуры и графики.

В колофоне рукописи (л. 431a) указано имя писца Йакара бен Моше бен Шломо бен Ахарона бен Исраэля ха-Леви (ивр. *יקר בן משה בן שלמה בן אהרן בן ישראל הלוי*), ниже — имя *масора*, того, кто огласовал текст и написал к нему *масору* (имеется отдельный колофон), — Шломо бен Моше бен Шломо ха-Леви (ивр. *שלמה הלוי בן משה בן שלמה הלוי*). Соответственно, над текстом работали, вероятнее всего, два брата, писец и вокализатор. Такая система работы с рукописью впервые зафиксирована в памятнике 929 г. (шифр: Евр. II В 17, ОР РНБ) и отражена во многих библейских кодексах X — XI вв., созданных в Египте и Сиро-Палестинском регионе. Указанный кодекс происходит из Дамаска, поэтому нет противоречия с региональными особенностями его выполнения.

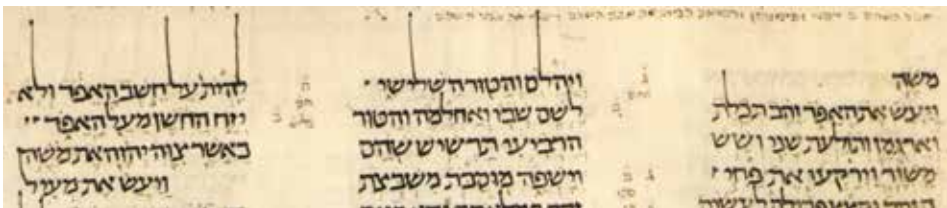
Структура кодекса выглядит следующим образом: писчим материалом выступает пергамен, в расположении сторон соблюдается правило Грегори (мясная сторона к мясной, волосяная к волосистой) [Якерсон, 2003: 47 — 49], библейский текст написан в три столбца, *масора* — сверху и снизу от текста, а также между столбцами. Для текстов поле на листе подготовлено, видна разлиновка листа (острым предметом?).

Можно сразу отметить внешние различия между библейским текстом (основным) и *масорой* (маргинальным). В библейском тексте (ил. 3, а):

- графемы начертаны на всю высоту строки, пропорционально в два раза больше графем в тексте *масоры*;
- верхние строки на каждом листе украшены удлинёнными вверх буквами *ламег* (ил. 3, а, строка 1). Такие выступающие элементы *ламег* в еврейской палеографии именуют «флажштоками» или, реже, «пиками» [Olszowy-Schlanger, 2013: 7];
- графемы *алеф* выделяются в тексте, так как имеют сильный изгиб левого элемента. Сверху он выгибается полукругом, а снизу образует своеобразную петлю (в палеографических описаниях иностранных исследователей — «стопу»). В результате формируется линия с утолщением к низу. Такие графемы *алеф* характерны исключительно для библейского шрифта. Эти петли-«стопы» добавлены исключительно как «декоративный завиток»: все остальные



Ил. 3. Дамасский кодекс (л. 50r)  
ИВР РАН, Санкт-Петербург



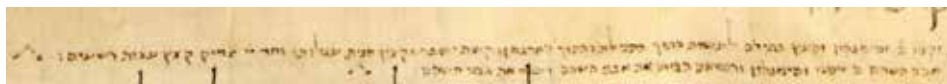
Ил. 3, а. Дамасский кодекс (л. 50r, строки 1-4)  
ИВР РАН, Санкт-Петербург

квадратные шрифты лишены столь заметного элемента, хотя могут сохранять изгиб верхней его части;

- графемы *ашн* (𐤀), реже *нун* (𐤁), удлинены снизу и являются основанием для написания последующей графемы. Такое удлинение встречается в памятниках Сиро-Палестинского региона, в Египте эта нижняя линия короче, в Ираке и Иране — не известно;
- графемы *шин* имеют закругленный правый элемент и вертикальный левый элемент, центральный же присоединен к левому. В результате в центре буквы между центральным и правым элементами образуется небольшой овал. Такой тип формы этой графемы присущ большинству библейских кодексов из арабоязычного региона начиная с X в. На более восточных территориях (предположительно, на восток от Вавилона) этот овал *внутри* графемы не наблюдается, наоборот, там характерна параллельность правого и центрального элементов;
- в большинстве графем наблюдается разница в толщине вертикальных и горизонтальных элементов. Это явление в англоязычной литературе получило наименование «shading», мы же для русскоязычной терминологии предлагаем термин «утончение». Подобный эффект возникает, по-видимому, при определенной заточке калама: в египетских и сиро-палестинских рукописях вертикальные элементы в библейском шрифте более тонкие, в иракских и иранских рукописях разницы между вертикальными и горизонтальными элементами почти не наблюдается;
- верхние элементы наделены небольшим количеством засечек слева. Они не всегда ярко выражены. В тех графемах, где они присутствуют, видно, что засечка является самостоятельным элементом, а не началом буквообразующего элемента.

Если сравнить представленное выше описание, например, с Ленинградским кодексом (ил. 1), то становится заметным продолжительность соблюдения определенных правил написания библейского текста в течение порядка трех столетий. Так как по колофону Ленинградский кодекс датируется 1008 — 1010 гг., а Дамасский кодекс 1281 г., можно утверждать, что предложенный выше тезис о сохранении традиции подтверждается.

Другой тезис об инвариативности графем также соблюдается. На протяжении всего источника можно выявить базовый аллограф, по которому и было составлено описание отдельных графем выше. Если каждая графема имеет несколько алло-



Ил. 3, б. Дамасский кодекс (л. 50r), верхняя масора

ИВР РАН, Санкт-Петербург

графов, то выборка была бы затруднена; в подобных случаях необходимо описать каждый использованный переписчиком вариант графемы и указать их статистическое распределение. В данном же источнике небольшие вариации в отображении, например, изгибов отдельных элементов незначительны, поэтому мы их относим к категории *почерка*, а не шрифта. Так как перед нами рукописный источник, то такое различие, на наш взгляд, допустимо. Поэтому в целом можно утверждать, что описанные выше способы формирования графем в Дамасском кодексе являются 1) единообразными для всего памятника (=инвариативность), 2) наследуют библейскому шрифту более ранних столетий (=сохраняется традиция).

Текст *масоры*, в противоположность библейскому, лишен инвариативности (ил. 3, б). Это *функциональный* текст, необходимый в качестве сопровождения или инструкции к тексту Священного Писания. В этой связи текст *масоры* должен уместиться в отведенном для него месте в зависимости от количества стихов Библии, которые (первый) писец помещает на листе. Обратим внимание, что текст *масоры* порой наступает на графемы *ламег* — настолько вокализатору было неважно сохранение расстояния между текстами. Именно поэтому текст *масоры* писался после окончания кодекса, а не параллельно с основным текстом.

Таким образом, можно выделить следующие характеристики текста *масоры*:

- для *масоры* были специально разлинованы поля, однако строка текста не всегда следует разлиновке. Графемы могут заступать за строку сверху, а через нижние элементы букв невозможно провести прямую линию — она всегда будет волнообразной;
- все графемы имеют буквообразующие элементы, и на этом формирование буквы в подавляющем большинстве случаев завершается. Нам не удалось обнаружить засечек у верхних элементов или изгибов и удлинения самих буквообразующих элементов (сравните с *алеф*, *аин* и *нун*);
- единственным заметным украшением является наличие «флагштоков» на верхних строках у графемы *ламег*. Тем

не менее высота и форма этих выступающих элементов постоянно разнятся;

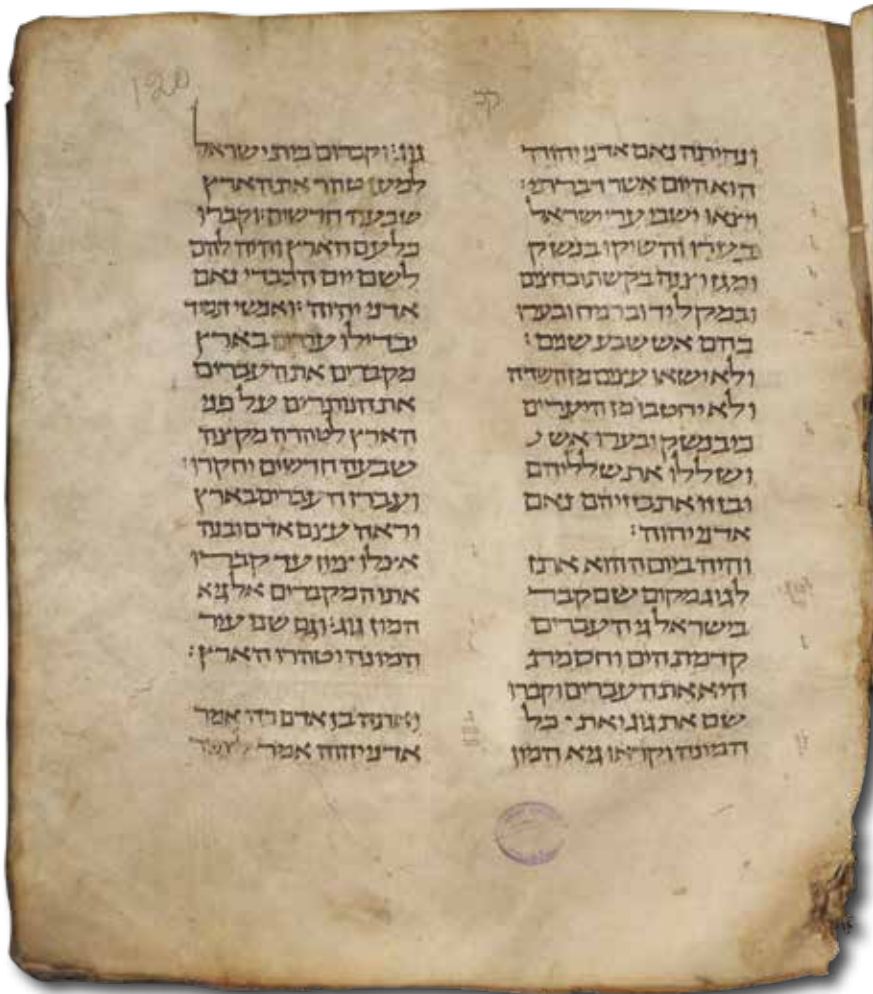
- при этом аллографы графем внутри текста единообразны. Они имеют один и тот же подход к формированию графемы (три основных элемента у *алеф*, пять элементов у *мем* и т. д.); в соотношении элементов между собой нет различия. Однако в отличие от библейского шрифта, различия на уровне почерка даже визуально более значительны: одна и та же графема в соседних словах *выглядит* по-разному. Именно это создает эффект, вероятно, некоторой «неаккуратности» в тексте, о которой будет сказано ниже.

Таким образом, здесь нет ни инвариативности графем, ни возможности соотнести данный тип письма с какой-либо традицией. На наш взгляд, такой тип шрифта можно назвать «стандартным» или же «книжным» квадратным письмом. Он отражен в колофонах тех же самых библейских кодексов, когда писец не использует для него библейский шрифт. Этим же шрифтом — с набором нескольких аллографов для каждой графемы — написано большинство восточных еврейских рукописей. Кажущаяся «неаккуратность» является результатом нашего визуального восприятия, так как мы отталкиваемся от каллиграфического библейского шрифта, а не наоборот. На наш взгляд, наиболее справедливым было бы движение в обратную сторону: графику *масоры* воспринимать как основу для любого дальнейшего усложнения письма. И в таком случае шрифт основного текста Писания в восточных еврейских рукописях X — XIII вв., т. е. «библейский шрифт», безусловно, будет восприниматься нами как пример еврейской каллиграфии<sup>4</sup>.

Второй же кодекс, который мы рассмотрим в статье на предмет соответствия принципам еврейской каллиграфии, является кодексом *sino loco et anno*. Благодаря своему провенансу и исследованиями С. М. Якерсона, он стал известен в научной среде как «Карасубазарский кодекс» [Jakerson, 2016]. Сразу отметим, что этот памятник значительно отличается от остальных известных библейских кодексов. Поэтому, только взглянув на него, мы можем сразу констатировать иную традицию исполнения — если вообще принадлежность к определенной традиции (ил. 4).

<sup>4</sup> Это также подтверждается тем фактом, что подобные кодексы никогда не содержат в колофонах формулировок «написал текст для себя». Библейские кодексы почти всегда делались на заказ или же для дальнейшей продажи (выводится статистически по текстам сохранившихся колофонов), так как их копирование занимало у переписчика много времени.

За отправную точку в сравнительном анализе нам необходимо взять исследование проф. С. М. Якерсона, в котором он говорит о персидской локализации данного памятника [Jakerson, 2016]. Структуру данного источника можно описать следующим образом: писчим материалом выступает пергамен, в соотношении сторон соблюдается правило Грегори (мясная сторона к мясной, волосяная к волосяной), библейский текст написан в два столбца, масора находится между столбцами («малая масора»). На ил. 4 приведен лист 120г для иллюстрации полного отсутствия



Ил. 4. Карасубазарский кодекс (л. 120г)

ИВР РАН, Санкт-Петербург

«большой *масоры*», т. е. сверху и снизу от библейского текста. Для текстов поле на листе подготовлено, видна разлиновка листа (острым предметом?). Соответственно, с точки зрения кодикологии, перед нами точно такой же средневековый кодекс, как и все упомянутые предыдущие. С точки зрения палеографии, однако, этот памятник заслуживает самостоятельного исследования.

При детальном сравнительном анализе каждой графемы с Вавилонским и Ленинградским кодексами выяснилось, что, хотя описание буквообразующих элементов одинаково, *детали* описания расходятся с обоими памятниками:

- буква *алеф* не имеет акцента на левый элемент (петлю или «стопу») и расположена на строке с выступом диагонали за пределы условного квадрата. В отличие от графемы *алеф* в Дамасском кодексе, она завершается некоторой засечкой книзу;
- буква *мем* имеет характерный для всех аллографов ярко выраженный угол в месте соединения правого и нижнего элементов — чего нет ни в одном из кодексов выше;
- то же самое касается буквы *пей*, у которой присутствует полноценный верхний горизонтальный элемент;
- при этом некоторые буквы (*пей*, *нун*, *аин*) имеют явное внутреннее «наслоение», то есть их элементы пересекаются с соседними графемами. Таким образом, они намеренно не вписаны в условный квадрат;
- наблюдается стабильность при соблюдении пропорций всех букв на протяжении всего текста, разница в ширине горизонтальных и вертикальных элементов присутствует, хотя и не во всех аллографах (ср. с Ленинградским кодексом).

При целостном рассмотрении всех обозначенных палеографических особенностей и принимая во внимание исходную посылку, что рукопись восходит к Иранскому региону, сопоставление Карасубазарского кодекса с Ленинградским, Вавилонским и Дамасским усложняется. Все три первых кодекса относились к единой традиции Египта и Сиро-Палестинского региона. Перед нами же сейчас совершенно другой тип традиции. К сожалению, до сих пор в руках исследователей нет никаких крупных библейских кодексов из Ирана вплоть до XIII в. Этот единственный памятник оказывается своего рода уникалом среди остальных<sup>5</sup>. Написание в два столбца, с другой

<sup>5</sup> Существует фрагмент библейского текста из Большого Ирана, предположительно из места «Гунбад-и-Малган» (?) (евр. «גומביד מלגאן»),

графикой для библейского текста, отсутствие большой *масоры*, как на л. 120r, — все говорит о наличии другой традиции, отличной от описанной выше.

За основу локализации памятника С. М. Якерсон указывает наличие тетрадей-кватерниона как единицы формирования рукописи [Jakerson, 2016: 152]. Однако, на наш взгляд, характеристики шрифта во многих элементах соответствуют предлагаемому проф. Ольшови-Шлангер описанию так называемого «палестинского», или же «юго-западного», вида письма региона Восток [Olszowy-Schlanger, 2014; 2020]. Эта разновидность способа начертания еврейских графем была обнаружена в ряде документов начала XI в. в Каирской генизе и подробно описана в статье проф. Ольшови-Шлангер, посвященной этому корпусу документов. Одна из самых ярко выраженных, сразу заметных и характерных черт данного способа начертания — написание буквы *алеф* наподобие греческой буквы *алфа* ( $\alpha$ ). Она имеет прямой левый вертикальный элемент и острое (под острым углом) закругление этого элемента к центру буквы вправо, таким образом создается визуальный эффект непрерывности черты между этим закруглением («стойкой») и верхним правым элементом. Многие аллографы *алеф* в Карасубазарском кодексе выполнены именно таким образом.

В одном из наиболее ранних известных документов, письме из Согда на еврейско-персидском языке, встречается такая же графика. Этот документ по кодикологическому анализу бумаги датируют VIII в.; он был обнаружен в Хотане в начале XX в.<sup>6</sup> Текстологический анализ указывает на использование новоперсидского языка, поэтому нет сомнения, что памятник восходит к Иранскому региону. При этом графика письма из Согда палеографически соответствует как раз «палестинскому виду письма», как его определила проф. Ольшови-Шлангер:

---

которую соотносят с сегодняшней местностью Догонбадан/Гечсаран в Юго-Западном Иране. Рукопись 904 г., шифр: T-S NS 246.26.2, хранится в Кембриджском университете, однако, имеет другую структуру (кодекс малого размера) и палеографические характеристики.

<sup>6</sup> Памятник состоит из двух фрагментов. Первый, обнаруженный в начале XX в., находится в Британской библиотеке в Лондоне, шифр: Or.8212/166. Вторая часть памятника была обнаружена позднее, хранится сегодня в Национальной библиотеке Китая в Пекине, шифр: BN1 – 19. Подробное описание и изображение фрагментов представлены в базе данных Дуньхуанского проекта «IDP» и в статье [Sims-Williams, 2020]. Также об этом источнике см.: [Utas, 1968]. Первые сведения об этом документе см.: [Margoliouth, 1903].



в нем прослеживается влияние греческой палеографии более ранних столетий (до VIII в. н. э.). Подобный шрифт встречается и в еврейских (арамейских) магических чашах, создаваемых в Вавилоне в поздней Античности [Naragi, 2017].

Таким образом, палеографические особенности Карасубазарского кодекса XI в. свидетельствуют о том, что в Иранском регионе в рамках еврейской палеографии сохранялись отдельные черты («атавизмы»?) палестинского вида письма. В то время как диаспоры в арабоязычном регионе создавали новую традицию (новую школу) переписки рукописей в X—XI вв., на иранских территориях, отдаленных от этих центров (в первую очередь — Сирии и Египта), в письме продолжают присутствовать следы старой «палестинской» традиции.

Возвращаясь к вопросу, является ли Карасубазарский кодекс примером еврейской каллиграфии и можно ли назвать использованный в нем шрифт «библейским шрифтом», как мы его определили выше, нам необходимо проверить его на соответствие указанным выше двум признакам такого шрифта: инвариативность и существование в рамках определенной традиции. На наш взгляд, даже на ил. 4 видны расхождения между начертаниями графем. Это характерно для всего текста, где присутствует большое число аллографов. Таким образом, здесь отсутствует инвариативность графем, и первое требование для определения каллиграфии в данном кодексе не выдерживается. Что же касается сохранения традиции на протяжении длительного времени, то нам не с чем его сравнивать, поскольку памятник является уникалом. Других библийских кодексов восточного (иранского?) происхождения с подобным типом письма (вероятнее всего, имеющего палестинские корни) нам обнаружить не удалось. Это означает, что и соблюдение второго требования для отнесения текста к «каллиграфии» на настоящее время не может быть установлено.

Резюмируя оба случая, можно отметить, что в отношении Дамасского кодекса не возникает никаких вопросов об использовании в нем библийского шрифта для основного текста и «стандартного шрифта» для *масоры*. В отношении же Карасубазарского кодекса нельзя утверждать однозначно ничего по поводу графики его текстов. Для текста Писания используется другой, не библийский шрифт — либо, вполне вероятно, какой-то иной вид библийского шрифта. (Напомним, что выше мы упоминали о таких шрифтах, как *мухаккак* и *мужаллас*, однако разницу между ними мы не знаем.) Полагаем, что верным будет одно из

двух утверждений: либо перед нами библейский шрифт другой традиции, либо это не каллиграфичный шрифт, которым записали библейский текст. Что же касается *масоры* в последнем кодексе, то она встречается настолько редко и длина текста настолько незначительна, что невозможно провести полноценный палеографический анализ. Разница между текстом Библии и текстом *масоры* имеется, используются разные чернила и графика. Однако, так как нет точной датировки источника и нет колофона переписчика и/или вокализатора, то мы не знаем, была ли эта *масора* написана сразу после основного текста или позднее.

Поэтому на сегодняшний день в отношении восточных еврейских рукописей можно использовать термин «каллиграфичный» исключительно к библейскому шрифту тех кодексов Писания, которые были созданы в арабоязычном регионе, в основном в Египте и Сиро-Палестинском субрегионе. Остальные шрифты требуют отдельного дополнительного изучения, поэтому на данном этапе не могут быть определены нами как примеры еврейской каллиграфии.

## Литература

1. Броди Р. *Гаоны Вавилонии и формирование средневековой еврейской культуры*. Пер. Г. С. Зеленина. Ред. А. Корнилов, З. Элькин. Москва; Иерусалим: Мосты культуры; «Гешарим», 2006.
2. Якерсон С. М. *Еврейская средневековая книга: кодикологические, палеографические и книговедческие аспекты*. М.: РГГУ, 2003.
3. Якерсон С. М. Дамаск-Крым-Ленинград. К истории одной библейской рукописи из собрания Института востоковедения в Петербурге. *От буквы к литературе. Очерки по истории еврейской средневековой книги*. СПб.: Контраст, 2016. С. 71 – 90.
4. Allony N., Frenkel M., Ben-Shammai H., Sokolow M. (eds.). *Jewish library in the Middle Ages: book lists from the Cairo Genizah = מייניבה ימיב תידוהיה היירפסה*: ריהק תוינגמ מירפס תומישר. Jerusalem: Institute Ben-Zvi, 2006. (In Hebrew).
5. Gordon N. *The Writing, Erasure, and Correction of the Tetragrammaton in Medieval Hebrew Bible Manuscripts-abstract*. PhD Dissertation Thesis. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2021.
6. Harari Y. *Jewish Magic before the Rise of Kabbalah*. Detroit: Wayne State Univ. Press, 2017.
7. Iakerson S. M. The Karasubazar Codex of the Later Prophets from the Collection of the Institute of Oriental Manuscripts (D 62). Remarks on its history, localization and dating. *От буквы к литературе. Очерки по истории еврейской средневековой книги*. СПб.: Контраст, 2016. С. 144 – 161.
8. *The Leningrad Codex: a facsimile edition*. Ed. by David Noel Freedman, Astrid B. Beck, James A. Sanders. Wm. B. Eerdmans; Brill Academic Publishers; Grand Rapids, Mich.; Leiden, 1998.

9. Margoliouth D. S. An Early Judaeo-Persian Document from Khotan in the Stein Collection with Other Early Persia Documents. *Journal of the Royal Asiatic Society*. 1903. P.735 – 760.
10. Ofer Y. The Origin of the "ב"י"ה שמ"ו Custom in Writing Torah Scrolls = מקורו של מנהג "ב"י"ה שמ"ו" בכתיבת ספרי תורה. *JSIJ*. No. 22. 2022. P. 1 – 17. (In Hebrew).
11. Olszowy-Schlanger J. 2013. *Check list for observation and evaluation of Hebrew script. HebrewPal — Hebrew Palaeography Album*. 2013. URL: <https://www.hebrewpalaeography.com/about/team/2/> (accessed: 01.06.2024).
12. Olszowy-Schlanger J. On the Hebrew Script of the Greek-Hebrew Palimpsests from the Cairo Genizah. *The Jewish-Greek Tradition in Antiquity and the Byzantine Empire: Festschrift for Nicholas de Lange*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. P. 279 – 299.
13. Olszowy-Schlanger J. On the Graphic Cultures of the beth din: Hebrew Script in Legal Documents from Fustat in the Early Fatimid Period. *Israel in Egypt: The Land of Egypt as Concept and Reality for Jews in Antiquity and the Early Medieval Period*. Ed. A. Salvesen, S. Pearce, and M. Frenkel. Leiden: Brill, 2020. P. 491 – 513.
14. *Prophetarum posteriorum Codex Babylonicus Petropolitanus*. Petropoli: Editio Bibliothecae Publicae Imperialis, 1876.
15. Sims-Williams U. An eighth century Judaeo-Persian letter from Dandan-Uiliq. *British Library. Asian and African Studies Blog* (19 June 2020). URL: <https://blogs.bl.uk/asian-and-african/2020/06/an-eighth-century-judaeo-persian-letter-from-dandan-uiliq.html> (accessed 25.09.23).
16. Utas B. The Jewish-Persian fragment from Dandān-Uiliq. *Orientalia suecana*. 1968. No. 17. P. 123 – 136.

## References

1. Allony N., Frenkel M., Ben-Shammai H., Sokolow M. (eds.). *Jewish library in the Middle Ages: book lists from the Cairo Genizah* = הספרייה היהודית בימי הביניים: רשימות ספרים מגזית קהיר. Jerusalem: Institute Ben-Zvi, 2006. (In Hebrew).
2. Brody R. *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*. Transl. from Engl. by Zelenina G. S.; eds. Kornilov A., Elkin Z. Moscow; Jerusalem: Mosty kultury; "Gesharim", 2006. (In Russian).
3. Gordon N. *The Writing, Erasure, and Correction of the Tetragrammaton in Medieval Hebrew Bible Manuscripts-abstract*. PhD Dissertation Thesis. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2021.
4. Harari Y. *Jewish Magic before the Rise of Kabbalah*. Detroit: Wayne State Univ. Press, 2017.
5. Iakerson S. M. *A Jewish Medieval Book: Codicological, Palaeographical and Bibliographical Aspects*. Moscow: RGGU, 2003. (In Russian).
6. Iakerson S. M. Damascus-Crimea-Leningrad. On the History of a Biblical Manuscript from the Collection of the Oriental Institute in St Petersburg. *Ot bukvy k litere. Ocherki po istorii evreyskoy srednevekovoy knigi*. St. Petersburg: Kontrast, 2016. P. 71 – 90. (In Russian).
7. Iakerson S. M. The Karasubazar Codex of the Later Prophets from the Collection of the Institute of Oriental Manuscripts (D 62). Remarks on its history, localization

- and dating. *Ot bukvy k litere. Ocherki po istorii evreyskoy srednevekovoy knigi*. St Petersburg: Kontrast, 2016. P. 144 – 161.
8. Margoliouth D. S. An Early Judaeo-Persian Document from Khotan in the Stein Collection with Other Early Persia Documents. *Journal of the Royal Asiatic Society*. 1903. P. 735 – 760.
  9. Ofer Y. The Origin of the ב"ה שמ"ו Custom in Writing Torah Scrolls = מקורו של מנהג "בי"ה שמ"ו" בכתיבת ספרי תורה. *JSIJ*. No. 22. 2022. P. 1 – 17. (In Hebrew).
  10. Olszowy-Schlanger J. *Check list for observation and evaluation of Hebrew script. HebrewPal — Hebrew Palaeography Album*. 2013. URL: <https://www.hebrewpalaeography.com/about/team/2/> (accessed: 01.06.2024).
  11. Olszowy-Schlanger J. On the Graphic Cultures of the beth din: Hebrew Script in Legal Documents from Fustat in the Early Fatimid Period. *Israel in Egypt: The Land of Egypt as Concept and Reality for Jews in Antiquity and the Early Medieval Period*. Ed. A. Salvesen, S. Pearce, and M. Frenkel. Leiden: Brill, 2020. P. 491 – 513.
  12. Olszowy-Schlanger J. On the Hebrew Script of the Greek-Hebrew Palimpsests from the Cairo Genizah. *The Jewish-Greek Tradition in Antiquity and the Byzantine Empire: Festschrift for Nicholas de Lange*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. P. 279 – 299.
  13. *Prophetarum posteriorum Codex Babylonicus Petropolitanus*. Petropoli: Editio Bibliothecae Publicae Imperialis, 1876.
  14. Sims-Williams U. An eighth century Judaeo-Persian letter from Dandan-Uiliq. *British Library. Asian and African Studies Blog* (19 June 2020). URL: <https://blogs.bl.uk/asian-and-african/2020/06/an-eighth-century-judaeo-persian-letter-from-dandan-uiliq.html> (accessed 25.09.23).
  15. *The Leningrad Codex: a facsimile edition*. Ed. by David Noel Freedman Publishing, Astrid B. Beck, James A. Sanders. Wm. B. Eerdmans; Brill Academic Publishers; Grand Rapids, Mich.; Leiden, 1998.
  16. Utas B. The Jewish-Persian fragment from Dandān-Uiliq. *Orientalia suecana*. 1968. No. 17. P. 123 – 136.

## Информация об авторе

**Екатерина Максимовна Белкина** — мл. научн. сотрудник, отдел рукописей и документов, Институт восточных рукописей РАН; ассистент, кафедра семитологии и габраистики, Восточный факультет, Санкт-Петербургский государственный университет.

Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9.

E-mail: belkinakat@gmail.com

## Author's Information

**Ekaterina M. Belkina** — Junior Researcher, Department of the Manuscripts and Documents, the Institute of Oriental Manuscripts RAS; Assistant Professor, Department of Semitology and Hebrew Studies, Faculty of Asian and African Studies, St Petersburg University, St Petersburg, Russia.

E-mail: belkinakat@gmail.com



**Васильева О. В.**

*(Российская национальная  
библиотека, Санкт-Петербург,  
Россия)*

**Ястребова О. М.**

*(Институт истории СПбГУ;  
Российская национальная  
библиотека, Санкт-Петербург,  
Россия)*

## **«Передал на богоугодное дело...»: вакфные и владельческие записи и печати на рукописях Ардабильского собрания**

**Аннотация.** В Российской национальной библиотеке хранится так называемое Ардабильское собрание — 166 рукописных книг, в 1828 г. привезенных в Санкт-Петербург из мавзолея шейха Сафи ад-дина в городе Ардабиль. Многие из них являются образцами искусства книги Ирана, созданными в придворных мастерских шахов и губернаторов провинций. По наличию вакфных записей установлено, что 146 манускриптов были вложены в Ардабильский мавзолей шахом 'Аббасом I в 1017/1608 — 1609, 1022/1613 — 1614 и 1037/1627 — 1628 гг. По более ранним владельческим пометам и печатям в некоторых случаях можно проследить предыдущую судьбу той или иной книги. Сравнение с персидской описью Ардабильской библиотеки, насчитывавшей в 1759 г. 972 книги, позволяет с различной степенью уверенности отождествить 118 книг, хранящихся ныне в Российской национальной библиотеке. В целом по печатным источникам выявлено 300 рукописей из Ардабиля, хранящихся в разных музеях и библиотеках мира. (Библиогр. 26 назв.)

**Ключевые слова:** Персидские рукописи, Ардабильское собрание, шах ‘Аббас I, Императорская Публичная библиотека, Российская национальная библиотека.

УДК 930.2

*Olga V. Vasileva*

*(National Library of Russia)*

*Olga M. Yastrebova*

*(Institute of History, St Petersburg University; National Library of Russia)*

**“Donated to a charitable cause...”:  
Waqf and Owners’ Inscriptions and Seals  
on the Manuscripts of the Ardabil Collection**

**Summary.** The National Library of Russia houses the so-called Ardabil collection, which includes 166 manuscripts brought to St Petersburg in 1828 from the mausoleum of Sheikh Safi al-Din in the city of Ardabil. Many of them are examples of Iranian arts of the book, created in the court workshops of the shahs and provincial governors. Based on the *waqf* records, it has been established that 146 manuscripts were deposited in the Ardabil mausoleum by Shah ‘Abbas I in 1017/1608 – 1609, 1022/1613 – 1614 and 1037/1627 – 1628. In some cases the previous history of a book can be traced on the basis of earlier owner’s notes and seals. Comparison with the Persian inventory of the Ardabil Library that in 1759 listed 972 books, allows us with varying degrees of confidence to identify 118 books stored in the National Library of Russia. Based on published sources, 300 manuscripts from Ardabil stored in various museums and libraries around the world have been identified. (Refs 26.)

**Keywords:** Persian Manuscripts, Ardabil Collection, Shah ‘Abbas I, Imperial Public Library, National Library of Russia.

**А**рдабильское собрание мусульманских рукописей — трофеев Русско-Иранской войны, за который было заплачено золотом, — в 1828 г. по воле Николая I поступило в Императорскую Публичную библиотеку (ныне Российская национальная библиотека, далее РНБ). Хорошо известна основанная на документах история приобретения, описания и изучения собрания [Берже (ред.), 1878: 601 – 602; Борщевский, 1984; Васильева, 2014; Васильева, 2020: 105 – 118, 201 – 202, 207 – 210,

222 – 230], насчитывающего 166 роскошных манускриптов, из которых 146 — на персидском языке, по 8 — на арабском и на тюркских языках, а также 4 альбома миниатюр и образцов каллиграфии. Некоторые списки были положены в основу критических изданий, а миниатюры ширазской, гератской, табризской, казвинской, исфаханской школ XIV – XVII вв., иллюстрирующие многие поэтические и исторические произведения, широко представлены в альбомах, каталогах выставок и монографиях.

В науку петербургские книги из библиотеки при находящемся в Ардабиле мавзолее главы суфийского ордена, родоначальника династии Сафавидов шейха Сафи ад-дина Ардабили (1252 – 1334) вошли еще в 1852 г., когда из печати вышел сводный каталог восточных рукописей Императорской Публичной библиотеки, составленный на французском языке акад. Борисом Андреевичем Дорном [Dorn (ed.), 1852]. В этом каталоге ардабильские рукописи были распределены по языковым разделам и внутри них — по систематическим, при этом на принадлежность к собранию указывала помета в конце описаний *Ard.* или *Ard. ε*. В предисловии к каталогу Дорн замечает, что большая часть книг представляет собой вклад шаха ‘Аббаса I Великого (прав. 1588 – 1629), сделанный в 1017/1609 – 1610 г., а помеченные буквой ‘*айн* (*ε*) относит к дарам ‘Аббаса II (прав. 1642 – 1667) [Dorn (ed.), 1852: XI, XXXVIII]. Однако описаний с такой пометой оказалось намного больше, чем без нее, что противоречит первому утверждению. Истоки этого недоразумения лежали в том, что Дорн использовал, не подвергнув сомнению, рукописный каталог Ардабильского собрания, составленный сразу после его поступления в Библиотеку акад. Х. Д. Френом, проф. Ф. Ф. Шармуа и Мирзой Джафаром Топчибашевым. В экземпляре, предназначенном для представления Николаю I и последующей несостоявшейся публикации<sup>1</sup>, наличие буквы ‘*айн* при описаниях объяснено именно таким образом<sup>2</sup>. Эти явно ошибочные сведения и побудили нас обратить пристальное внимание на вкладные записи и печати ардабильского вакфа, а также на признаки принадлежности книг предыдущим владельцам.

<sup>1</sup> Рукописный каталог присоединен к Основному собранию восточных рукописей и имеет шифр Дорн 907.

<sup>2</sup> Дорн 907. Л. 5. Здесь же приведен общий подсчет: «сочинений исторических» — 35, «поэтов» — 107, «наук умозрительных и искусств» — 24.

## Ардабильская библиотека и вклады ‘Аббаса I

Принадлежность Ардабильской библиотеке удостоверяет печать вакфа, представленная в РНБ двумя типами. Очевидно, более ранней является недатированная круглой формы печать с навершием-мхрабом и легендой «وقف خطيره مقدسه صفويه» — «Вакф достойной и священной сафавидской [гробницы]» (ил. 1, а). Ею помечены две рукописи: сборник, содержащий труды известного теолога и философа Джалал ад-дина ад-Давани и переписанный в 916/1510 — 1511 г. Суфи Шамс ад-дином б. ‘Изз ад-дином ас-Суфи ар-Рустамдари специально для мавзолея шейха Сафи (Дорн 86), и комментарий Давуда б. Махмуда ал-Кайсари на *Фусус ал-хикам* Ибн ‘Араби (Дорн 53). На обеих присутствует также нечеткий оттиск печати 1017 / 1608 — 1609 г., которая, скорее всего, принадлежала кому-то из служащих ардабильской библиотеки.

Вторая печать — круглая, с легендой «وقف آستانه مبارکه صفیه صفویه» ۷۱۰۱ — «Вакф благословенной и чистой сафавидской гробницы, 1017[/1608 — 1609 г.]» присутствует на 153 рукописях (ил. 1, б). Но все ли они были подарены ‘Аббасом I?

Шах ‘Аббас I посещал мавзолей шейха Сафи восемь раз [Sanbu, 2009: 120]. Из его даров сокровищнице мавзолея наиболее известны рукописные книги, по большей части персидские<sup>3</sup>,



а)



б)

Ил. 1. Печати Ардабильского вакфа:

а) РНБ. Дорн 53, л. 1; б) РНБ. Дорн 561, л. 235

<sup>3</sup> Книги религиозного характера на арабском языке шах ‘Аббас I передал мавзолею Имама Ризы в Машхаде.





Ил. 2. Султан-‘Али Машхади. Тратат по каллиграфии. До 1520 г. Автограф. Декор 1560-х гг. Недатированная вкладная запись на боковом поле РНБ. Дорн 454. Л. 1 об.-2

минералы, предметы из поделочного камня и многое другое, а также китайский фарфор<sup>4</sup> (передан в 1016/1607 – 1608 г.), для которого было выстроено специальное хранилище — *чини-хана*, — вместившее и библиотеку [Rizvi, 2011: 143 – 158].

Определенно шахом ‘Аббасом I в Ардабильский мавзолей были вложены 146 книг из тех, что хранятся ныне в РНБ. В них на первой странице или реже на поле (ил. 2) имеется расположенная обычно диагонально пространная запись: «Передал на богоугодное дело собака у порога его святости ‘Али бен Аби Талиба, мир ему, ‘Аббас ас-Сафави озаренной светом усыпальнице Шаха Сафи, да помилует его Аллах, с тем, что всякий, кто пожелает, пусть читает при условии, что не вынесет из усыпальницы, а тот, кто унесет, станет соучастником в убийстве имама Хусайна, мир ему»<sup>5</sup>. Эта запись (редко в укороченном

<sup>4</sup> Значительная часть предметов из фарфора хранится теперь в Национальном музее Ирана.

<sup>5</sup> Перевод О. Ф. Акимушкина.



Ил. 3. 'Абд ар-Рахман Джамии. «Подарок благородным» (*Тухфат ал-ахрар*). 1560–1570-е гг. Бухара. Вкладная запись шаха 'Аббаса I 1017/1608–1609 г. и печать Ардабильского вакфа

РНБ. Дорн 425. Л. 1

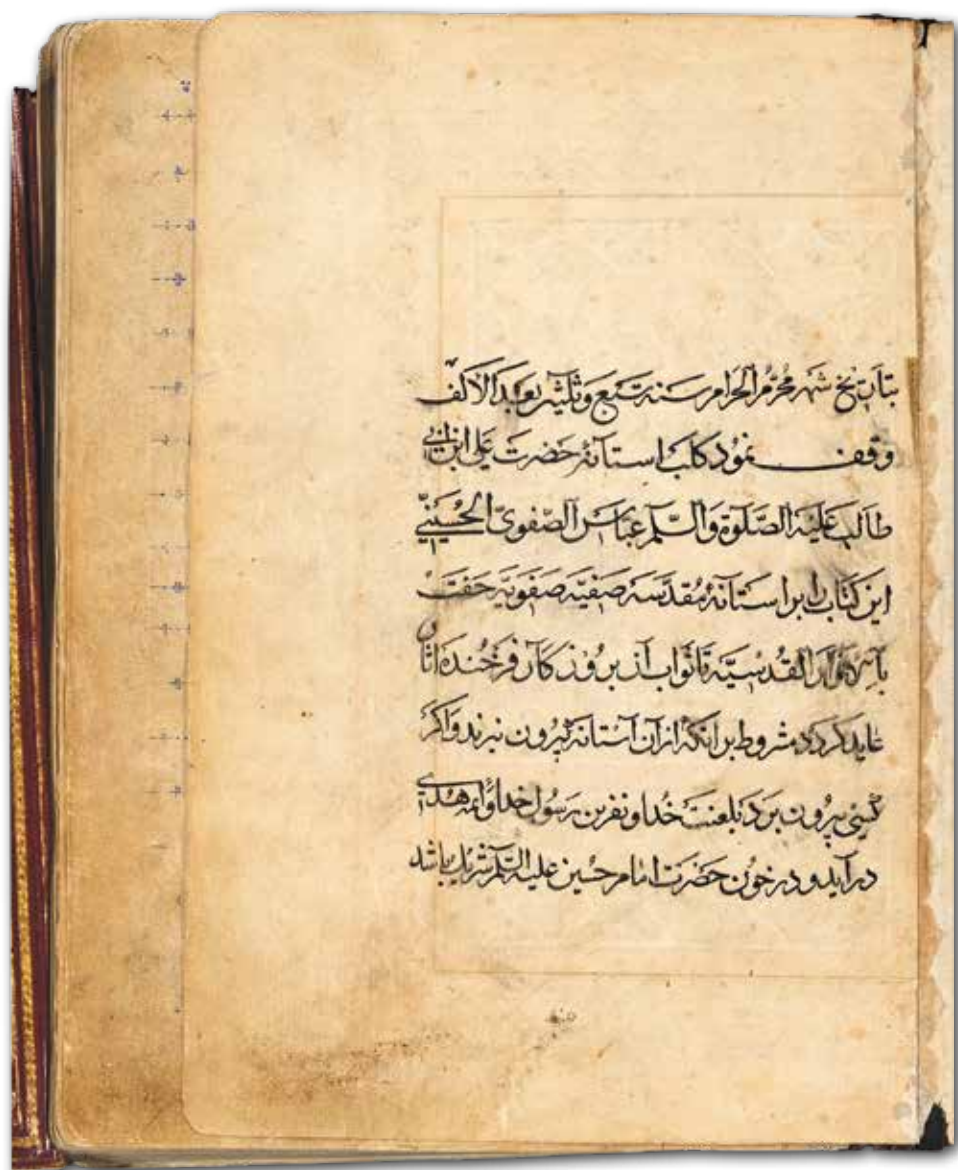


Ил. 4. Махмуд 'Ариф «Мяч и клюшка» (*Гуй ва чавган*). 931/1524–1525 г. Розетка-экслибрис Тахмаспа Сафави. Вкладная запись шаха 'Аббаса I 1022/1613–1614 г. и печать Ардабильского вакфа на первой странице РНБ. Дорн 441. Л. 1

виде) в 84 случаях сопровождается годом 1017/1608 – 1609 (ил. 3). Один раз (Дорн 257) год записан не полностью — 107, что можно интерпретировать скорее как 10[1]7/1608 – 1609, чем как 10[0]7/ 1598 – 1599, поскольку с 1590 по 1608 г. провинция Азербайджан находилась под властью Османов. Таким образом, из даров 1017 г. х. в РНБ имеется 85 книг (Дорн 252, 255, 256, 257, 261, 264, 265, 266, 267, 269, 270, 271, 272, 274, 276, 277, 278, 279, 282, 284, 289, 290, 292, 294, 297, 298, 299, 307, 309, 311, 313, 319, 321, 322, 323, 330, 331, 335, 337, 338, 341, 343, 344, 346, 352, 353, 354, 359, 360, 361, 364, 365, 375, 377, 386, 387, 388, 389, 391, 392, 396, 397, 402, 404, 405, 406, 417, 420, 421, 424, 425, 429, 430, 444, 446, 448, 457, 462, 463, 467, 479, 558, 562, 563, 565).

Год вклада 1022/1613 – 1614 проставлен на 26 рукописях (Дорн 56, 148, 300, 324, 351, 382, 393, 394, 395, 400, 423, 428, 440, 441, 442, 445, 450, 451, 453, 458, 464, 466, 477, 480, 488, 453) (ил. 4). На трех книгах (Дорн 120, 121, 360) в 1037/1627 – 1628 г. сделаны несколько отличающиеся по тексту записи, расположенные не диагонально, а горизонтально. Печати в них нет, но помета вакфа имеется (ил. 5). Кроме того в 32 книгах присутствуют





بیت پنج شهر محرم الحرام سنه تسع و ثلاثين بعد الالف  
وقف مؤد كتاب استانه حضرت علي ابن ابي طالب  
طالب عليه الصلوة والسلام عن اسر الصفي الحبيبي  
اين كتاب بر استانه مقدسه صفينه صفويه حفت  
باستانه المقدسه تا اوبان برود كان و بخنده انا  
تا ايدار در مشروط بر انكه ان استانه برون نبرد و اگر  
گوي برون بر كابلغت خدا و نفرين رسول خدا و اهداء  
در آيد در خون حضرت امام حسين عليه السلام تا ابد

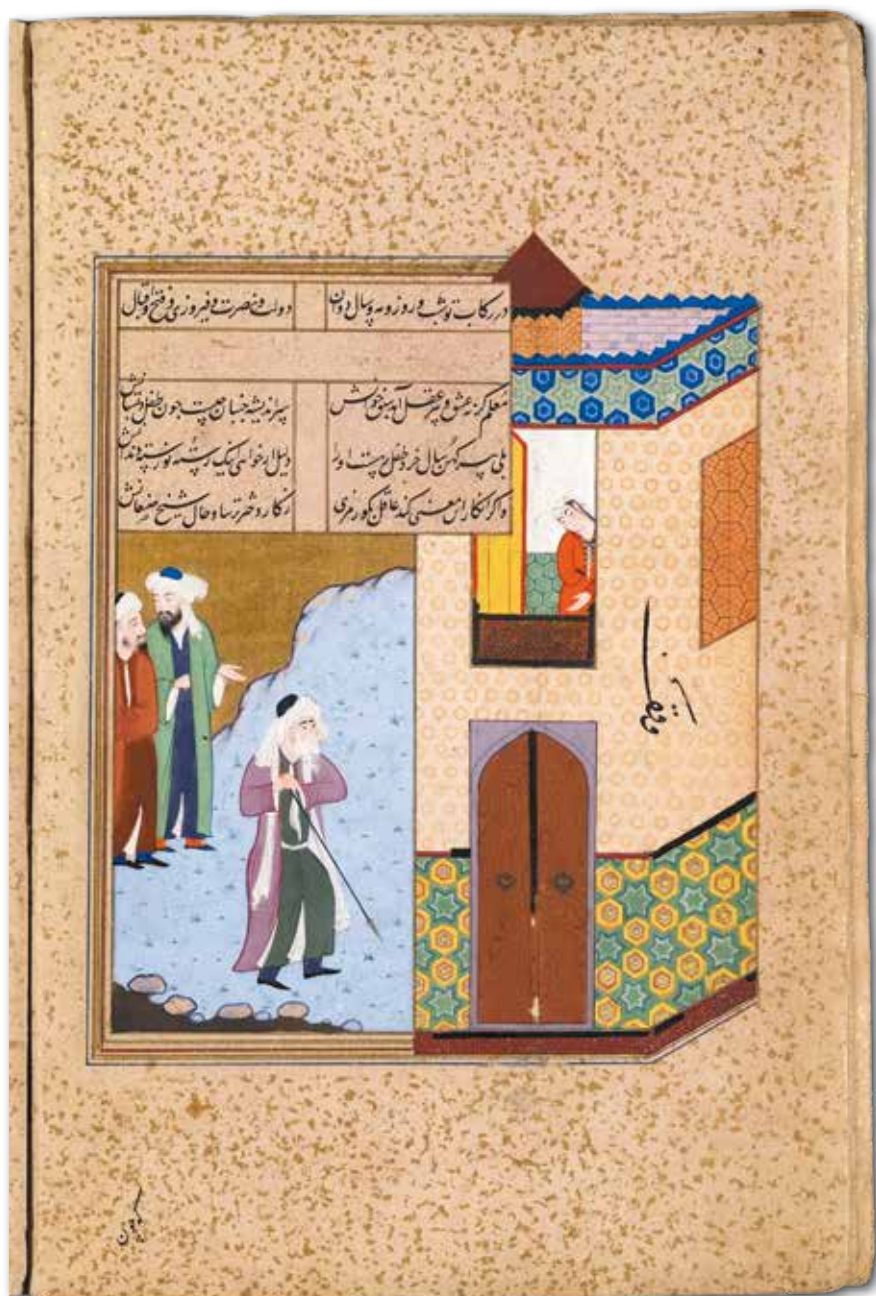
Ил. 5. 'Али-Шир Нава'и. «Пятерица» (Хамса). 898/1492–1493 г. Вкладная запись 1037/1627–1628 г.

РНБ. Дорн 560. Л. 1



Ил. 6. «Сборник бесед шаха Тахмаспа I с послами» (*Байаз-и мукалама-и шах Тахмасп ба илчийан*). 1010/1601–1602 г. Слово вакф на миниатюре «Тахмасп наблюдает за ловлей рыбы и видит послов»

РНБ. Дорн 302. Л. 46 об.



Ил. 7. «Диван» Сухайли. Каллиграф Султан-‘Али. Слово «вакф» на миниатюре «Старик, влюбленный в молодую красавицу (шейх Сан‘ан)»

РНБ. Дорн 452. Л. 8 об.



недатированные вкладные записи (Дорн 60, 149, 258, 259, 260, 302, 306, 312, 340, 342, 376, 399, 401, 403, 407, 408, 415, 419, 434, 435, 436, 437, 443, 447, 452, 454, 455, 456, 459, 465, 478, 561).

На рукописи 744/1343 г., содержащей сборник молитв *Сахифа-йи саджжадийа* и трактат Насир ад-дина ал-Байдави (Дорн 62), печатей нет, но имеется приписка, утверждающая, что она — «из числа того, что передано в вакф изобилующему сиянием учреждению и предъявлено у подножия престола, являющегося прибежищем наместничеству, она также будет показана взгляду, воздействием подобному солнцу» (صحيفه كامله) که از جمله موقوفات سرکار کثیر الانوار و بپايه سرير خلافت مصير عرض شده همين مجلد است (هم بنظر افتاب اثر خواهد رسيد), то есть принадлежит Ардабильскому хранилищу. Еще одна рукопись (Дорн 87) имеет пространную приписку одного из библиотекарей вакфа, свидетельствующую, что она была приобретена взамен утраченной ранее.

Полностью отсутствуют признаки принадлежности вакфу у трех рукописей (Дорн 273, 275, 345), а у одной (Дорн 250) нет начальных и конечных листов, на которых могли быть печати или вкладные записи.

Следует заметить, что вакфная печать иногда оттиснута не только в начале рукописи, но и в конце, а также на полях некоторых листов, а слово *вакф* может быть начертано на декорированных страницах и даже непосредственно на миниатюре (ил. 6, 7).

### Личные книги шаха 'Аббаса I

Считается, что 'Аббас I передавал в Ардабиль рукописи, принадлежавшие лично ему. Однако лишь на одной из них, поэме Низами «Хосров и Ширин», переписанной каллиграфом Султан-Мухаммадом Нуром (Дорн 346), возле колофона оттиснута малая прямоугольная печать шаха с легендой: «بنده شاه و لايت» — «Раб царя святости — 'Аббас».

Две книги, возможно, происходят из придворной мастерской 'Аббаса. Первая — автограф поэмы «Михр и Вафа» Бакири Харави (Дорн 465). На первом развороте в двух зеркально расположенных медальонах вписано посвящение шаху, начинающееся словами: «Эта книга [предназначена] в качестве подарка для вручения высочайшей казне...». Рукопись отличается высоким качеством каллиграфии и художественного оформления, и вполне вероятно, Бакири Харави сам выполнил все элементы внутреннего декора. Согласно *тазкира* 'Арафат ал-'ашикин,



Ил. 8. Бакири Харави. «Михр и Вафа». Автограф

РНБ. Дорн 465. Л. 1–2 об.

автор которого Авхади Балийани (1565 — 1630) лично встречал Бакири в Исфахане, тот был мастером «большинства разновидностей искусства», умело окрашивал и покрывал золотым крапом бумагу, преуспел в каллиграфии [Авхади Балийани, 1389: 805].

Вторая книга — «Сборник бесед шаха Тахмаспа I с послами» (*Байаз-и мукалама-и шах Тахмасп ба илчийан*) (Дорн 302). Список вышел из-под руки шахского любимца, каллиграфа ‘Али-Риза-йи ‘Аббаси в 1010/1601 — 1602 г., был орнаментирован позолотчиком Зайн ал-‘Абидином и иллюстрирован определенно в шахской мастерской. При этом одна из двух миниатюр выполнена в новом, исфаханском стиле. Беседы с послами, в которых от лица Тахмаспа I излагается история его взаимоотношений с Османской империей с 1524 г., имели место в 969/1562 г. — за 40 лет до года переписки. За это время г. Табриз был совершенно разграблен Османами, а в 1590 г. Сафавиды заключили с султаном Мурадом III унижительный мир, потеряв значительные территории. Пользуясь передышкой, шах ‘Аббас готовился к новой войне. Можно полагать, что появление этой рукописи за два года до начала боевых действий было вызвано желанием шаха продемонстрировать свое миролюбивое настроение и преемственность



политических традиций: его дед не только воевал с Турцией, но и вел с ней переговоры. Возможно, ‘Аббас предназначал «Беседы» для дипломатического подарка турецкому султану. Однако рукопись не была отослана: в 1603 г. шах начал войну с Османской империей, а в 1606 г. ее завершил, вернув Ирану и территории, и былое величие. Книга уже не была нужна ни для подарка султану, ни для собственной библиотеки [Васильева, 2008: 98 – 103].

Каковы же были основные источники поступления книг к шаху ‘Аббасу?

### Из библиотеки Тимуридов–Сафавидов

Не исключено, что рукописи, созданные в XV в. при дворе Тимуридов в Герате, входили в собрание последнего представителя этой династии Бади‘ аз-Замана (прав. 1506 – 1507) и через несколько лет после завоевания Герата Шибанидами были вывезены им в Табриз, столицу первого шаха династии Сафавидов Исма‘ила I. Произошло это в 1514 г., и хотя уже на следующий год Табриз был захвачен османским султаном Селимом I и Бади‘ аз-Заман переселился в Стамбул, перевезя с собой и свою библиотеку, некоторые книги могли остаться у шаха Исма‘ила. Например, две копии поэмы Хусрава Дихлави «Лайла и Маджнун», переписанные в 1490-х гг. в Герате и иллюстрированные миниатюрами в стиле Бихзада, а, возможно, им самим (Дорн 394, 395)<sup>6</sup>. По предположению Барбары Бренд они предназначались для сыновей Тимурида Хусайна Байкара — Бади‘ аз-Замана и Музаффар-Хусайна или их сыновей [Brend, 2003: 262]. Возможно, что Бади‘ аз-Заману принадлежала также «Пятерица» узбекского поэта ‘Али-Шира Нава’и в списке 898/1492 – 1493 г. с ардабильской вакфной записью 1037/1627 – 1628 г. (Дорн 560) [Васильева, 2017: 146 – 152, 164 – 217; Vasilyeva, 2022]: известно, что Нава’и, будучи очень богатым человеком и влиятельным государственным деятелем, заказывал изготовление копий своих сочинений придворным мастерам Хусайна Байкара для подарка правителю и его детям.

Библиотека Сафавидов особенно пополнилась при сыне Исма‘ила I шахе Тахмаспе I (прав. 1524 – 1576). Им самим в 931/1524 – 1525 г. была переписана поэма ‘Ариффи «Мяч и клюшка» (*Гуй ва чавган*), в изысканной и сложной по форме розетке на

<sup>6</sup> Миниатюры неоднократно публиковались, см., например: [Васильева, 2008: 44 – 47].

первой странице которой вписано его имя (Дорн 441). Такую же функцию экслибриса выполняет и розетка-шамса на украшенной миниатюрами рукописи труда «Лучшие из великих людей» (*Ахсан ал-кибар*) Варамини (Дорн 312). Кроме того печать шаха Тахмаспа есть на первом листе *Бустана Са‘ди*, переписанного в 1520-е гг., вероятно, в Герате (Дорн 377).

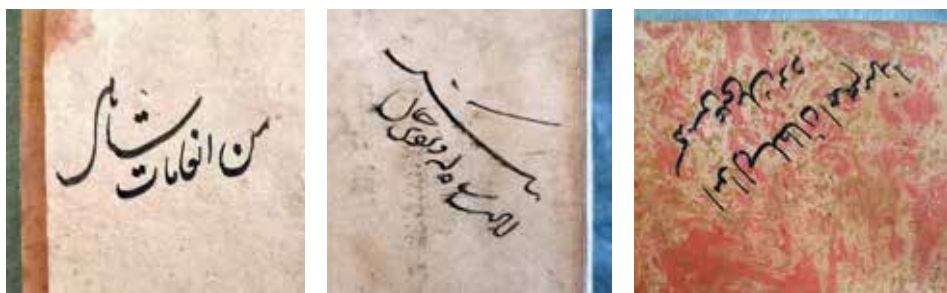
Автограф исторического труда Будака Мунши Казвини «Перлы известий» (*Джавахир ал-ахбар*) (Дорн 288, с печатью, но без вакфной записи), заверченный в конце месяца *джу-мага* I 984/начале сентября 1576 г., вскоре после воцарения дяди ‘Аббаса I Исма‘ила II, скорее всего, был поднесен автором этому шаху, которому суждено было править чуть больше года.

Об одной ардабильской рукописи известно, что она находилась в придворной библиотеке на рубеже XVI–XVII вв., из исторического источника. В завершенной в 1606 г. второй редакции трактата о каллиграфях «Розарий искусства» (*Гулистан-и хунар*) историк Кази Ахмад восторгался каллиграфией Ахмада ал-Хусайни ал-Машхади, переписавшего в 978/1570–1571 г. «Скрижали» (*Лава’их*) Джамии (Дорн 256) для последнего правителя Мазандарана из династии Мар‘аши Мира Султан-Муррад-хана, двоюродного деда шаха ‘Аббаса I по материнской линии. Правда, осталось неясным, как и когда «Скрижали» попали в дворцовую библиотеку, где их увидел Кази Ахмад [Акимущкин, 2004: 64–67; Васильева, 2008: 86–91].

## Дары и подношения

На первых или последних листах нескольких книг, вложенных ‘Аббасом I, помимо краткого названия и указания количества листов (в левом верхнем углу первой страницы рукописи) можно встретить однотипные пометы скорописным канцелярским почерком с опущением диакритических знаков. Они указывают на происхождение книги и являются следами «регистрационно-учетной» деятельности библиотекарей, причем, скорее всего, придворных, а не служивших при ардабильской гробнице.

На трех книгах, переписанных Султан-‘Али Машхади, имеется помета «من انعامات شاهي» — «Из шахских даров». Это — «Сорок хадисов» 903/1497–1498 г. с недатированной вакфной записью и печатью (Дорн 436; ил. 9, а) и две книги из даров 1022/1613–1614 г. с печатью вакфа: «99 имен [Аллаха]» (Дорн 56) и извлечения из сочинения ‘Али-Шира Нава’и «Собрание утонченных»



a)

b)

c)

Ил. 9. Приписки:

a) «من انعامات شاهي» — «Из шахских даров». РНБ. Дорн 436, л. 1; б) «پيشکش امارت» — «Подношение прибежища достоинства амира Аллах-Варди». РНБ. Дорн 252, л. 110 об.; в) «اموال ابراهيم ميرزا که پيش (?) على بيگ برد» — «Имущество Султана Ибрахима Мирзы, которое [он?] отвез к(?) 'Али-бику» РНБ. Дорн 259, л. 1

(*Магжалис ан-нафа'ис*) (Дорн 553). Все три книги чрезвычайно изящного оформления, завершеного значительно позднее переписки. Во всяком случае, поля, рисунок на последней странице и лакированный переплет второй рукописи выполнены, по всей видимости, в Машхаде в 1560 – 1570 гг. [Васильева, 2008: 36 – 37, 39], а кожаный переплет «Собрания утонченных» по типу и качеству исполнения весьма близок переплету рукописи 980/1572 – 1573 г. (Дорн 307). Можно задаться вопросом, который шах, кому и когда их подарил?

Четыре пометы характеризуют книги как *пишкаш* — «подношение», включая вышеупомянутое сочинение Будака Мунши (Дорн 288). Еще одно подношение, возможно, 'Аббасу (Дорн 324), было сделано Садр ад-дином Мухаммадом Шайхавандом, под которым, скорее всего, подразумевается двоюродный брат шаха Тахмаспа Садр ад-дин Мухаммад б. Ма'сум-бик Сафави. Он был воспитателем (*лала*) третьего сына Тахмаспа, Хайдара Мирзы (1554 – 1576), претендовавшего на трон и убитого в день смерти Тахмаспа. Также он, вероятно, был среди амиров, в 1579 г. осуществивших убийство матери шаха 'Аббаса Хайр ан-ниса [Eskandar Beg, 1930: 215, 371]. Тем не менее в правление 'Аббаса он в течение некоторого времени до 1000/1591 – 1592 г. исполнял должность *мутавалли* ардабильского вакфа [Ахмади, Лутфи, 1388: 35, 38].

Две книги из пожертвований 1017/1608 – 1609 г. помечены припиской «پيشکش امارت پناه الله وردی» — «Подношение прибежища

достоинства амира Аллах-Варди» (Дорн 252; ил. 9, б [Васильева, 2008: 10 – 11] и Дорн 389). Это, по всей видимости, один из самых влиятельных государственных деятелей эпохи правления ‘Аббаса I — Аллах-Варди-хан (ок. 1560 – 1613). Вторая книга, «Хамса» Амира Хусрава Дихлави (Дорн 389), имеет также приписку и печать, упоминающие имя Ибрахим-хана ибн Нур ад-дахр-хана, непокорного правителя города Лар в провинции Фарс, которого Аллах-Варди-хан победил и пленил по приказу ‘Аббаса в 1009 – 1010/1601 – 1602 гг. [Eskandar Beg, 1930: 805 – 807].

### Конфискованное имущество

Есть приписки, сообщающие о том, что книга происходит из «имущества» (*амвал*) какого-либо лица. Так, рукопись Дорн 259 имеет помету «اموال سلطان ابراهيم ميرزا که پيش (?) على بيک برد» — «Имущество Султана Ибрахима Мирзы, которое [он?] отвез к(?) ‘Али-бику» (ил. 9, в). Этот изящный список *Илахи-нама* Ансари в бордовом лакированном переплете с золотым рисунком был, скорее всего, создан в придворной мастерской *китабхана* Ибрахима Мирзы — известного библиофила, племянника и зятя шаха Тахмаспа, в 1556 – 1565 гг. губернатора Машхада [Vasilyeva, 2014: 172]. Ибрахим Мирза был казнен в 1577 г. вместе со своими родственниками и близкими, заподозренными в заговоре против взошедшего на престол шаха Исма‘ила II, а их ценное имущество должно было быть передано в шахскую сокровищницу. Историк Искандар-бек Мунши сообщает, что после убийства Ибрахима его вдова уничтожила большую часть книг его библиотеки, побросав их в воду, дабы они не достались Исма‘илу. Также она разбила весь фарфор, а иные ценности предала огню [Eskandar Beg, 1930: 311]. Таким образом, передача рукописи Дорн 259 некоему ‘Али-бику спасла ее от гибели, но это не объясняет, как она попала к шаху<sup>7</sup>.

Можно предположить, что формулировка приписок, упоминающих об «имуществе», подразумевает, что книга была конфискована у кого-либо из родственников или сановников шаха ‘Аббаса, казненных им или его предшественниками. Она

<sup>7</sup> То же можно сказать и относительно списка *Хафт авранг* Джами, хранящегося в Галерее Фрира в Вашингтоне. Мариан Шрив Симпсон и Масуме Фархад полагают, что рукопись, созданная в мастерской Ибрахима Мирзы, к моменту его казни была в других руках, но это не объясняет, как она оказалась у шаха ‘Аббаса: [Simpson, Farhad, 1997: 34].

зафиксирована еще в двух рукописях: «Имущество Шах-Будака Туркамана» (Дорн 351) и «Имущество Шарифа Низама» (Дорн 418).

Две или три книги имеют связь с окружением брата ‘Аббаса I, старшего сына шаха Мухаммада Худабанде Хамзы Мирзы, убитого в 1588 г. Печатью одного из его приближенных Пир-и Гайб-хана Устаджлу помечены страницы *Дивана Нава’и* (Дорн 561). На последнем листе *Матла‘ ас-са‘гайн* ‘Абд ар-Раззака Самарканди в списке 988/1580 г. (Дорн 299) помещен своеобразный обмен стихотворными приветствиями между Хамзой и Исма‘ил-Кули-беком Йулдашем Шамлу. На него после убийства Хамзы пало подозрение в причастности к преступлению, и он был казнен сразу после того, как Мухаммад Худабанде отрекся от престола, возложив корону на голову ‘Аббаса [Eskandar Beg, 1930: 486, 513].

На последней странице касыды (Дорн 455, с недатированной краткой вакфной записью и печатью), сочиненной и переписанной каллиграфом Муллою Маликом для правителя Мазандарана Мира Султан-Мурад-хана<sup>8</sup>, имеется оттиск печати с легендой: «(؟) ٩٩٩ غلام يكجهت عليقى خان» — «Верный раб ‘Али-Кули-хан, 995(?) [1586 – 1587 г.]». Теоретически книга могла принадлежать воспитателю (*лала*) ‘Аббаса, губернатору Герата ‘Али-Кули-хану, убитому после захвата города узбеками в 1589 г. Однако более вероятным представляется, что ее владельцем был пользовавшийся большим влиянием при Хамзе Мирзе ‘Али-Кули-хан Устаджлу, заподозренный в причастности к убийству Хамзы и казненный вместе с Исма‘ил-Кули-беком.

Еще о двух книгах также можно предположить, что они происходят из конфискованного или выморочного имущества. Список третьей части исторической хроники *Хабиб ас-сийар* Хвандамира (Дорн 284) был изготовлен в 989/1581 г. для Муршид-Кули-хана Устаджлу (ум. 997/1589), однако имя заказчика, упомянутое в колофоне, намеренно смазано. Муршид-Кули-хан пользовался огромным влиянием в начале царствования ‘Аббаса, но впоследствии был убит по приказу последнего [Vockholt, 2019: 58].

В 1598 г. по приказу ‘Аббаса был также убит меценат и библиофил Абу-л-Мансур Фархад-хан Караманлу, бывший губернатор Табриза и хранитель мавзолея шейха Сафи с 1592 г.,

<sup>8</sup> Им был заказан вышеупомянутый список «Скрижалей» Джами 978/1570 – 1571 г. (Дорн 256).

наместник Хорасана, Гиляна и Мазандарана. Очевидно, к шаху перешло его имущество, включая и переписанный для Фархад-хана в 1001 – 1004/1592 – 1596 г. в г. Кизил-агач каллиграфом Назар-‘Али Файизи *Куллийат* Навои (Дорн 558) [Васильева, 2017: 162 – 163, 418 – 435].

### Титулованные владельцы

Среди переданных ‘Аббасом книг есть две с приписками и печатями представителей других правящих династий. На первой странице переписанного в XIV в. персидского перевода арабского сборника поучительных историй «Книга об облегчении после бедствия» (*Китаб ал-фарадж ба‘д аш-шудда*) ат-Танухи (Дорн 480, передана в вакф в 1022/1613 – 1614 г.) имеется крупный круглый золотой медальон с пространной надписью, утверждающей принадлежность книги библиотеке «султана арабов и аджамов, героя воды и суши» — султана Ахмада Бахадур-хана. Определенно это — султан Ахмад (прав. 1382 – 1410), последний правитель государства Джалаиридов, занимавшего земли Западного Ирана и Восточной Месопотамии (ил. 10).



Ил. 10. Хусайн б. Ас‘ад б. ал-Хусайн ад-Дихистани. Персидский перевод сборника поучительных историй «Книга об облегчении после бедствия» (*Китаб ал-фарадж ба‘д аш-шудда*) ат-Танухи. XIV в. Шамса-экслибрис Ахмада Джала’ирида  
ОР РНБ. Дорн 480, л. 1

Оттиски двух печатей, по-видимому, принадлежавших Хва-размшаху Султану сыну Науруз-Ахмада Султана (последний был верховным правителем Шибанидов с 1552 по 1556 г.), проставлены на страницах тюркского перевода исторического труда ат-Табари (Дорн 519).

Обе эти рукописи имеют весьма скромный вид и, возможно, не имеют прямого отношения к шаху ‘Аббасу. По всей видимости, «простенькие» и конфискованные книги ‘Аббас передавал в Ардабиль без всякого сожаления. И все же почему он избавился от такого числа истинных шедевров книжного искусства предыдущих столетий, к тому же украшенных миниатюрами поэм, мало соответствующих концепции религиозного учреждения? По всей видимости, работы старых мастеров, как и предметы из китайского фарфора, просто вышли из моды, уступив место совсем другому стилю — исфаханскому — с его крупными формами, яркими красками, чувственной экспрессией.

### Из письменной истории книжного собрания мавзолея шейха Сафи

Посетившие ардабильскую усыпальницу секретарь голштинского посольства Адам Олеарий (в 1637 г.), английские дипломаты и писатели Джеймс Мориер (в 1812 г.) и Джеймс Б. Фрейзер (в 1826 г.), хотя и упоминали о наличии книг в мавзолее, не написали о составе библиотеки.

Первое упоминание о некоей, не дошедшей до нашего времени описи собрания относится к 1130/1717 — 1718 г., когда на первой странице сочинения Мухаммада ат-Туси *Халл мушкилат ал-ишарат* (Дорн 87) появилась помета, из которой следует, что на основе описи-‘арз годом ранее была проведена инвентарная проверка. В результате ее было выявлено отсутствие некоторых книг, и возглавлявший медресе и библиотеку амир Махмуд, распорядился восполнить утраты. Книга, в которой помещена приписка, была приобретена именно с этой целью и не была подарена ‘Аббасом, впрочем, нет уверенности в том, что исчезнувший список имел к нему отношение.

Первый известный перечень книг был составлен турками, когда Ардабиль и Восточный Азербайджан со столицей в Табризе в результате очередной войны между Ираном и Османской империей находились во власти Османов с 1725 по 1730 г. В реестр всего имущества мавзолея Сафи ад-дина

был включен и краткий суммарный перечень рукописей<sup>9</sup>, изучив и издав который, Осман Оёзгюденли распределил книги на следующие тематические разделы: Коран и комментарий на него (*тафсир*) — 582 тома, религиозные науки — 6, история — 11 сочинений в 27 томах, литература и диванная поэзия — 19 сочинений в 20 томах, 15 сочинений неопределенной тематики в 18 томах, разное — 91 том. В целом в библиотеке находились 724 сочинения в 744 томах<sup>10</sup>.

В середине XVIII в., после смерти сменившего династию Сафавидов Надир-шаха Афшара, Ардабиль стал центром Ардабильского ханства, и в 1759 г. по распоряжению *мутавалли* сайида Мухаммад-Касим-бека Сафави была составлена новая, обстоятельная опись. Судя по ней, собрание несколько увеличилось за три десятка лет и насчитывало 972 рукописные книги, из которых 744 Коранов и 228 списков различных сочинений, а также 224 отдельных листа из 32 книг<sup>11</sup>.

Мулла Мухаммад-Тахир *муствафи*, составивший эту опись, в конце ее перечислил известные ему утраты, видимо, воспользовавшись предшествующими данными, поскольку некоторые лица, взявшие книги и не вернувшие их, определенно закончили свой земной путь к 1759 г. Например, изъывший 12 книг Надир-шах Афшар (1688 — 1747), его брат Ибрахим-хан (в 1736 — 1738 гг. — наместник в Азербайджане, ум. в 1738 г.), присвоивший пять или шесть копий Корана, а позаимствовавший три книги известный библиофил и историограф Надир-шаха Махди-хан *муншибаши*, хотя и умер в 1760 г., но после смерти своего покровителя был отстранен от дел и проживал в Исфакане. Кроме того комендант Ардабиля взял пять листов с образцами почерка Мира 'Имада Хусайни, Джа'фар-бек Каджар — две книги, вазир Табриза мирза Шафи' — один список, а некие три эмира — десять [Акимущкин, 2004: 55].

Эта опись носит подробный характер, практически является каталогом, в котором приводятся не только названия книг,

<sup>9</sup> Хранится в Анкаре, в Османском архиве Администрации премьер-министра (Başbakanlık Osmanlı Arşivi. Tapu tahrir defterleri, № 896. S. 58); опубликовано: [Özgüdenli, 2001].

<sup>10</sup> Из них 114 томов были отождествлены Оёзгюденли с хранящимися ныне в Российской национальной библиотеке, однако сама опись настолько краткая, что это отождествление носит весьма приблизительный характер.

<sup>11</sup> Опись издана дважды: [Йуниси С. (изд.), 1348/1969 — 1970; Машкур, 1349/1970 — 1971: 324 — 283]. См. также: [Simpson, Farhad, 1997: 36, note 24].



имена авторов, каллиграфов, но и описание внешнего вида, включающее тип бумаги, наличие иллюминации и миниатюр, характеристику переплета. Формулировки хотя и лаконичны, но позволяют со значительной долей уверенности отождествить книгу по целому ряду признаков. Сопоставив данные этого каталога 1759 г. с печатным каталогом Дорна 1852 г. и просмотрев все Ардабильское собрание РНБ, мы смогли к настоящему времени соотнести 118 «петербургских» рукописей с теми, что в середине XVIII в. находились в Ардабиле. У некоторых, впрочем, имеются небольшие несоответствия в описании, по большей части касающиеся переплетов, что легко объяснимо, поскольку эта часть книги нередко требует замены или реставрации.

Дошли до нас также и сведения о составе сокровищницы ардабильского вакфа в конце XIX в. В журнале «Симург» в 1993 – 1994 г. Шахрийар Заргам (شهريار زرغام) опубликовал опись имущества мавзолея, составленную около 1306 – 1308/1888 – 1891 гг. [Заргам, 1372: 102 – 110]. Согласно этому документу в библиотеке тогда хранились 18 фрагментов Коранов куфического письма на пергамене, из них пять подаренных ‘Аббасом. В разделе, посвященном Коранам более позднего времени, перечислен 71 список (среди них несколько многотомов) и 28 отдельных джузов, написанных разными почерками. Упомянуты дарители многих из них — в большинстве своем это правители и принцы династии Сафавидов, но есть и иностранные государи (например, Хумайун, Великий Могол). Здесь же из подаренных ‘Аббасом I перечислены «Коран маленького формата куфического письма на пергамене, иллюминированный и переплетенный в шагреновый переплет с тиснением» и «одна переплетенная тетрадь коранических аятов, приписываемая одному из святейшеств (мир над ними!) на ханбалыкской бумаге в тисненном шагреновом переплете». Также в библиотеке мавзолея в это время хранились 17 полных и неполных комплектов тридцатитомных Коранов и 28 книг иного содержания, дарители которых не указаны.

### **Рукописные книги из мавзолея шейха Сафи ад-дина в других хранилищах**

Вероятно, рассеянные ныне по миру рукописи, были изъяты из сокровищницы не только до проверки 1759 г., но и после нее. Приведем некоторые, явно неисчерпывающие, сведения

о местонахождении ардабильских рукописей в зарубежных хранилищах. По данным О. Ф. Акимушкина с 1932 – 1935 гг. 60 списков Корана<sup>12</sup> и 40 книг другого содержания хранятся в Национальном музее Ирана (ранее Музей Иранбастан)<sup>13</sup> в Тегеране [Акимушкин 2004: 55, прим. 14]. В Тегеране они находятся в Библиотеке Малека (два списка *Ахсан ал-кибар* Мухаммада б. Зайда ал-Вирамини, № 2752 и 4159), в Национальной библиотеке (*Сарих ал-милк* ‘Абди-бека Ширази, № 2734), в Музее дворца Гулистан (6 томов из 7 персидского *Тарих ар-русул ва-л-мулук ат-Табари*», № 55 – 60).

В музеях США есть два манускрипта: *Хафм авранг* Джами в Галерее Фриэра в Вашингтоне (FGA 46.12) [Simpson, Farhad, 1997] и *Мантик ат-тайр* ‘Аттара в Музее Метрополитан в Нью-Йорке (Fletcher Fund 63.210) [Canby, 2009: 170 – 171].

В Музее Гульбенкяна в Лиссабоне (Португалия) находятся две рукописи: поэмы Халили (Gulb. LA 192) [Castel-Branco Pereira et al., 2006: 124 – 125] и поэма Хусрава Дихлави *Кур’ан-у са’ гайн*, переписанная в начале XVI в. каллиграфом Султан-Мухаммадом Нуром и иллюстрированная художником Нур ад-дином Мухаммадом мусаввиром (Gulb. LA 187) [Castel-Branco Pereira et al., 2006: 148 – 149]<sup>14</sup>.

По одной книге хранится в Национальной библиотеке Франции (*Джами’ ат-таварих* Рашид ад-дина Фазлаллаха (Pers. Supl. 1113) [Richard, 1997: 76]<sup>15</sup> и в частном собрании М. Слим в Лахоре (Пакистан) (*Руба’ийат* ‘Умара Хайяма в списке 868/1463 – 1464) [Акимушкин, 2004: 56].

О. Ф. Акимушкин писал о трех рукописях, находящихся в Стамбульских хранилищах (в библиотеке Стамбульского университета, в Музее турецкого и мусульманского искусства, в музее дворца Топкапы). Между тем турецкая исследова-

<sup>12</sup> Например, Коран 739/1338 – 1339 гг., поднесенный в мавзолей шейха Сафи в 946/1539 – 1540 г. Бахрамом Мирзой, сыном шаха Исма’ила I и братом Тахмаспа I (шифр: 4242). См. [Canby, 2009: 168 – 169].

<sup>13</sup> Алфавитный список опубликован М.-Т. Данеш-Пажухом: [Данишпажух, 1341/1961 – 1962].

<sup>14</sup> Благодарим Зерен Танынды за указание на эту рукопись и на каталог выставки.

<sup>15</sup> Рукопись реставрирована (обновлены поля), возможно, в XVIII в. и не несет признаков принадлежности ардабильскому вакфу, однако на подклеенном нижнем поле первого листа имеется приписка, утверждающая, что ее в Ардабиле в 1253/1837 г. читал каджарский принц Махмуд Мирза, сосланный туда по приказу Мухаммад-шаха Каджара.

тельница Зерен Танынды любезно сообщила, что в четырех хранилищах Стамбула насчитывается 28 книг с ардабильской печатью, по большей части ранее принадлежавших великому визирю Хаким-оглу ‘Али-паше, который возглавлял «Восточное войско» и в 1725 — 1729 гг. был губернатором захваченного под его руководством Табриза (ок. 200 км от Ардабиля) [Tanındı, 2024]. В перечне утраченных к 1759 г. манускриптов и лиц, позаимствовавших их, имя управлявшего Табризом турецкого сановника отсутствует, что говорит о неполноте этого перечня. Зерен Танынды отмечает, что большинство принадлежавших Хаким-оглу ‘Али-паше книг представляют собой списки персидских литературных сочинений, причем далеко не все из них декорированы в соответствии с требованиями высокого искусства. На некоторых присутствует только печать вакфа, и это может означать, что не все 28 книг были вложены в Ардабильскую библиотеку шахом ‘Аббасом.

Далее в значительно сокращенном виде приведены сведения из статьи Зерен Танынды.

Согласно сведениям, приведенным в статье Зерен Танынды, в Библиотеке дворца Топкапы находятся три сочинения в четырех томах из Ардабильского собрания. Библиотека Стамбульского университета хранит переданный из Топкапы *Бустан* Саади, бывший некоторое время во владении Бешир-аги (ум. 1746), влиятельного евнуха времен султана Махмуда I. Музей турецкого и исламского искусства обладает семью списками известных персидских сочинений. Больше всего принадлежавших ‘Али-паше ардабильских рукописей — их 17 — находятся в Библиотеке Сулеймание. Это 16 книг, содержащих в основном произведения Са‘ди, Джами и Хусрава Дихлави и орнаментированных в гератском стиле в конце XV — начале XVI в., которые были переданы из Музея турецкого и исламского искусства, и *Маснави* Джалал ад-дина Руми — из находящегося в стамбульском районе Галата дома дервишей-*мавлави* [Tanındı, 2024].

Таким образом, пока не уточнены данные Национального музея Ирана, общее количество выявленных в зарубежных хранилищах ардабильских рукописей — 134, а с учетом хранящихся в Санкт-Петербурге 166 их число достигает 300. Вне всякого сомнения, ардабильская библиотека, сложившаяся в первой трети XVII в., достойна рассмотрения не только как неисчерпаемый источник для изучения искусства книги Ирана, но и как единый комплекс, имеющий сложную и долгую историю, лишь частично отраженную во владельческих приписках и печатях.

## Литература

1. Акимушкин О. Ф. Вес и весомость: о собрании рукописей в Ардебиле. *Ирано-Славика*. 2004. № 2. С. 54 – 56.
2. Акимушкин О. Ф. *Средневековый Иран: культура, история, филология*. СПб.: Наука, 2004.
3. Берже А. П. (ред). *Акты, собранные Кавказской археографической комиссией*. Т. 7. Тифлис: Типогр. Главного Управления наместника Кавказского, 1878.
4. Борщевский Ю. Е. История приобретения Ардебильского собрания рукописей Россией. *Формирование гуманистических традиций отечественного востоковедения (до 1917 года)*. М.: Наука, 1984. С. 204 – 217.
5. Васильева О. В. «Ардебильская библиотека есть государственная собственность и... принадлежит к хранению в Публичной библиотеке»: история поступления и описания (1828 – 1829). *Исторический архив*. 2014. № 5. С. 44 – 53.
6. Васильева О. В. *Нить жемчуга: Иранское книжное искусство XIV–XVII веков в собрании Российской национальной библиотеки*. СПб.: Изд-во Российской национальной библиотеки, 2008.
7. Васильева О. В. *Письменные памятники Востока в Российской национальной библиотеке: история формирования фонда: 1795–1850*. СПб.: Изд-во Российской национальной библиотеки, 2020.
8. Васильева О. В. *Произведения Алишера Навои в шедеврах книжного искусства XV–XVI веков (из собрания Российской национальной библиотеки, Санкт-Петербург, Россия)*. Ташкент: Uzbekistan Today; Zamon press info, 2017. (Культурное наследие Узбекистана. Т. 5).
9. Васильева О. В., Шилов Л. А. Академик Б. А. Дорн — библиотекарь Императорской Публичной библиотеки. *Письменные памятники Востока*. 2005. 2(3). С. 16 – 25.
10. Данишпажух М. Т. Фихрист-и нусхаха-йи хатти-йи Муза-йи Иран-и Бастан. *Нусхаха-йи хатти: Наурийа-йи Китабхана-йи маркази-йи Данишгах-и Тихран*. 1341/1961 – 1962. 2. С. 199 – 218.
11. Заргам Ш. Ганджина-йи бук‘а-йи шайх Сафи ад-дин. *Сумург*. 1372/1993 – 1994. 12 – 13. С. 97 – 114.
12. Ёуниси С. (изд.) Ганджина-йе шайх Сафи, та’лиф-и мутавалли Мухаммад-Касим-бик Сафави. *Наурийа-йи Китабхана-йи милли-й Табриз*. 1348/1969 – 1970. 16. С. 1 – 96.
13. Машкур М.-Дж. *Назари ба тарих-и Азарбайджан ва асар-и бастани-йи ан*. Тегеран, 1349/1970 – 1971.
14. Bockholt Ph. Same but different? On copies of the general history Ḥabīb al-siyar in Saint Petersburg manuscript collections. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Vostokovedenie i afrikanistika*. 2019. 11(1). P. 52 – 63. <https://doi.org/10.21638/spbu13.2019.104>.
15. Brend B. *Perspectives on Persian painting: illustrations to Amir Khusrau’s Khamsah*. London; New York: Routledge Curzon, 2003.
16. Canby Sh. R. *Shah ‘Abbas: The remaking of Iran*. London: British Museum Press, 2009.
17. Castel-Branco Pereira J. et al. *Lizbon Calouste Gulbenkian müzesi’nden başyapıtlarla Doğu’dan Batı’ya kitap sanatı ve Osmanlı dünyasından anıla:*

- 15 Nisan —25 Mayıs 2006. İstanbul: Sabancı üniversitesi; Sakıp Sabancı müzesi, 2006.
18. Dorn B. (ed.). *Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque Impériale publique de St. Pétersbourg*. St Pétersbourg: Imprimerie de l'Acad. Imp. de sci., 1852.
  19. Eskandar Beg Monshi. *History of Shah 'Abbas the Great (Tārīḳ-e 'Ālamārā-ye 'Abbāsī)*. Transl. by R. M. Savory. Boulder, Colorado: Westview Press, 1930.
  20. Özgüdenli O. Şeyh Safiü'd-dîn Erdebilî'nin türbesinde bulunan kitaplar. *Marmara üniversitesi Türklük araştırmaları dergisi*. İstanbul, 2001. № 10. S. 43 – 56.
  21. Richard F. *Splendeurs persanes: manuscrits du XIIIe au XVIIe siècle*. Paris: Bibliothèque nationale de France, 1997.
  22. Rizvi K. *The Safavid dynastic shrine: Architecture: Religion and power in Early Modern Iran*. London; New York: I. B. Tauris, 2011.
  23. Simpson M. Sh., Farhad M. *Sultan Ibrahim Mirza's Haft Awrang: a princely manuscript from sixteenth-century Iran*. New Haven: Yale University Press, 1997.
  24. Tanındı Z. Manuscripts with the seal of the Safavid Shrine in Ardabil at the Hekimoğlu Ali Paşa library in İstanbul. *Muqarnas*. 2024. Vol. 40. In print.
  25. Vasilyeva O. V. Lacquer and lacquer-stamped Persian bindings of the 16<sup>th</sup> century in the National Library of Russia. *Uluslararası cilt sanatı buluşması sempozyumu: tebliğler*. İstanbul, 2014.
  26. Vasilyeva O. V. Nava'i's *Khamsa* of 1492 – 93 in the National Library of Russia. *Zeren Tanındı Festschrift: Art and culture of books in the Islamic world*. İstanbul: Lale yayıncılık, 2022. P. 609 – 623.

## References

1. Akimushkin O. F. *Medieval Iran: culture, history, philology*. St Petersburg: Nauka, 2004. (In Russian).
2. Akimushkin O. F. Weight and weightiness: on the manuscripts collection in Ardebil. *Irano-Slavika*. 2004. № 2. P. 54 – 56. (In Russian).
3. Berje A. P. (ed.). *Deeds, collected by Caucasian archaeographic commission*. V. 7. Tiflis: Chief board of the Caucasian governor-general Press. 1878. (In Russian).
4. Bockholt Ph. Same but different? On copies of the general history Ḥabīb al-siyar in Saint Petersburg manuscript collections. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Vostokovedenie i afrikanistika*. 2019. 11(1). P. 52 – 63. <https://doi.org/10.21638/spbu13.2019.104>.
5. Borschevskii Iu. E. History of the Ardebil manuscripts collection's purchasing by Russia. *Formirovanie gumanisticheskikh traditsii otechestvennogo vostokovedeniia (do 1917 goda)*. Moscow: Nauka, 1984. P. 204 – 217. (In Russian).
6. Brend B. *Perspectives on Persian painting: illustrations to Amir Khusrau's Khamsah*. London; New York: Routledge Curzon, 2003.
7. Canby Sh. R. *Shah 'Abbas: The remaking of Iran*. London: British Museum Press, 2009.
8. Castel-Branco Pereira J. et al. *Lizbon Calouste Gulbenkian müzesi'nden başyapıtlarla Doğu'dan Batı'ya kitap sanatı ve Osmanlı dünyasından anıla:*

- 15 Nisan —25 Mayıs 2006. Istanbul: Sabancı üniversitesi; Sakıp Sabancı müzesi, 2006.
9. Danishpazhukh M. T. Catalogue of the manuscripts at the Iran Bastan Museum. *Nuskhaha-yi khatti: Nashriyah-yi Kitabkhanah-yi markazi-yi Danishgah-i Tihran*. 1341/1961 — 1962. 2. P. 199 — 218. (In Persian).
  10. Dorn B. (ed.). *Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque Impériale publique de St. Pétersbourg*. St Pétersbourg: Imprimerie de l'Acad. Imp. de sci., 1852.
  11. Eskandar Beg Monshi. *History of Shah 'Abbas the Great (Tāriḳ-e 'Ālamārā-ye 'Abbāsī)*. Transl. by R. M. Savory. Boulder, Colorado: Westview Press, 1930.
  12. Mashkur M.-J. *A glance on the history of Azarbayjan and its ancient monuments*. Tehran: Intisharat-i Anjuman-i athar-i milli, 1349/1970 — 1971. (In Persian).
  13. Özgüdenli O. Şeyh Safiü'd-dîn Erdebilî'nin türbesinde bulunan kitaplar. *Marmara üniversitesi Türklük araştırmaları dergisi*. Istanbul, 2001. № 10. S. 43 — 56.
  14. Richard F. *Splendeurs persanes: manuscrits du XIIIe au XVIIe siècle*. Paris: Bibliothèque nationale de France, 1997.
  15. Rizvi K. *The Safavid dynastic shrine: Architecture: Religion and power in Early Modern Iran*. London; New York: I. B. Tauris, 2011.
  16. Simpson M. Sh., Farhad M. *Sultan Ibrahim Mirza's Haft Awrang: a princely manuscript from sixteenth-century Iran*. New Haven: Yale University Press, 1997.
  17. Tanındı Z. Manuscripts with the seal of the Safavid Shrine in Ardabil at the Hekimoğlu Ali Paşa library in Istanbul. *Muqarnas*. 2024. Vol. 40. In print.
  18. Vasilyeva O. V. “The Ardebil library is a state property and... is to be kept in the Public Library”: the acquisition and description history. *Istoricheskii arhiv*. 2014. № 5. С. 44 — 53. (In Russian).
  19. Vasilyeva O. V. *A String of Pearls: Iranian fine books from the 15<sup>th</sup> to the 17<sup>th</sup> century in the National Library of Russia collections*. St Petersburg: National Library of Russia Publ., 2008. (In Russian).
  20. Vasilyeva O. V. Lacquer and lacquer-stamped Persian bindings of the 16<sup>th</sup> century in the National Library of Russia. *Uluslararası cilt sanatı buluşması sempozyumu: tebliğler*. Istanbul, 2014.
  21. Vasilyeva O. V. Nava'i's *Khamsa* of 1492 — 93 in the National Library of Russia. *Zeren Tanındı Festschrift: Art and culture of books in the Islamic world*. Istanbul: Lale yayıncılık, 2022. P. 609 — 623.
  22. Vasilyeva O. V. *The works of Alishir Navai in fine books of the 15<sup>th</sup>—16<sup>th</sup> centuries (from the collection of the National Library of Russia)*. Tashkent: Uzbekiatan today and Zamon press info, 2017. (Cultural legacy of Uzbekistan. V. 5). (In Russian).
  23. Vasilyeva O. V. *Written monuments of the East in the National Library of Russia: The history of the collection's development: 1795—1850*. St Petersburg: National Library of Russia Publ., 2020. (In Russian).
  24. Vasilyeva O. V., Shilov L. A. The Academician B. A. Dorn as a librarian of the Imperial Public Library. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*. 2005. 2 (3). P. 16 — 25. (In Russian).
  25. Yunisi S. (ed.). The treasury of sheikh Safi, composed by the mutavalli Muhammad Qasim Bik Safavi. *Tabriz: Nashriyah-yi Kitabkhanah-yi Milli-yi Tabriz*. 1348/1969 — 1970. 16. P. 1 — 96. (In Persian).
  26. Zargham Sh. Treasury of the Shrine of sheikh Safi al-Din. *Simurgh*. 1372/1993 — 1994. 12 — 13. P. 97 — 114. (In Persian).

## Информация об авторах

**Ольга Валентиновна Васильева** — заведующая сектором восточных фондов Отдела рукописей, Российская национальная библиотека

Российская Федерация, 191069, Санкт-Петербург, Садовая ул., 18.

E-mail: ovbasil@gmail.com

**Ольга Михайловна Ястребова** — кандидат филологических наук; ведущий научный сотрудник Института истории СПбГУ; старший научный сотрудник Отдела рукописей, Российской национальной библиотеки.

Российская Федерация, 191069, Санкт-Петербург, Садовая ул., 18.

E-mail : yastolg@yandex.ru

## Authors' Information

**Olga V. Vasileva** — Head of the Oriental Collections' Sector, Manuscript Department, National Library of Russia, St Petersburg, Russia.

E-mail: ovbasil@gmail.com

**Olga M. Yastrebova** — PhD in Philology; Leading Researcher, Institute of History, St Petersburg University; Senior Researcher, Oriental Collections' Sector, Manuscript Department, National Library of Russia, St Petersburg, Russia.

E-mail: yastolg@yandex.ru





*О. А. Соколов*

*(Восточный факультет СПбГУ,  
Санкт-Петербург, Россия)*

## **Архитектурные сооружения Леванта и Египта как пространство сохранения памяти о Крестовых походах (XIII–XVIII вв.)<sup>1</sup>**

**Аннотация.** Образы Крестовых походов продолжают активно циркулировать в современной арабской культуре и политике, что обуславливает важность изучения памяти об этом историческом периоде, причем не только сегодня, но и в предшествующие века. Данная статья посвящена наименее исследованной сфере сохранения культурной памяти о Крестовых походах — архитектуре. Проанализированный материал позволяет выделить следующие ключевые виды сохранения культурной памяти о Крестовых походах в архитектуре и нарративах, связанных с ней: антифранкская риторика в надписях на мусульманских культовых сооружениях, ресакрализация сооружений крестоносцев, использование франкских спойл в мамлюкских и османских зданиях, народные представления о разрушении/возведении фортификационных сооружений, связанных с борьбой против франков. (Библиогр. 20 назв.)

**Ключевые слова:** Крестовые походы, Левант, Египет, ислам, архитектура, мамлюки, культурная память.

УДК 93

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при поддержке СПбГУ (Проект Pure ID 95445711).



*Oleg A. Sokolov*

*(Faculty of Asian and African Studies, St Petersburg University, St Petersburg, Russia)*

### **Architectural structures of the Levant and Egypt as a space for preserving the memory of the Crusades (13th–18th centuries)**

**Summary.** Images of the Crusades continue to actively circulate in modern Arab culture and politics, which makes it important to study the memory of this historical period in the preceding centuries. Inter alia, architecture is a little-studied area of preserving the cultural memory of the Crusades. The article identifies the following key types of preserving the cultural memory of the Crusades in architecture and narratives associated with it can be identified: anti-Frankish rhetoric in the inscriptions on Muslim places of worship, the resacralization of Crusader buildings, the use of Frankish *spolia* in Mamluk and Ottoman buildings and folk narratives about the destruction/construction of fortifications related to the struggle against the Franks. (Refs 20.)

**Keywords:** Crusades, Levant, Egypt, Islam, Architecture, Mamluks, Cultural Memory.

**И**зучение сохранения памяти о Крестовых походах на Ближнем Востоке и в Северной Африке является актуальной научной задачей, так как в современных арабских странах этот исторический период до сих пор остается одним из самых популярных источников образов для описания современных отношений Арабского мира и Западной Европы.

Одной из важных сфер сохранения памяти о Крестовых походах является архитектура. И хотя сами архитектурные сооружения франков в Леванте и их дальнейшее использование мусульманами становились темой множества исследований, ученые в подавляющем большинстве случаев подходят к этому вопросу с точки зрения искусствоведения или истории материальной культуры, но не с точки зрения изучения культурной памяти.

Исходя из этого, представляется актуальным изучить, что именно в архитектурном ландшафте Леванта и Египта после окончания Крестовых походов напоминало об этих событиях. Данный подход, в частности, продолжает начатую Кэрл Хилленбранд работу по изучению восприятия мусульманами франкских фортификационных сооружений и зданий [Hillenbrand, 1999].

В первую очередь необходимо отметить различные подходы мусульманских правителей к увековечиванию побед над

крестоносцами и продвижению своего образа в архитектуре. На наш взгляд, можно выделить следующие ключевые виды сохранения памяти о Крестовых походах в архитектуре и нарративах, связанных с ней.

### **Возведение и перестройка мусульманских культовых сооружений**

Первым способом подобной фиксации риторики джихада являются надписи на возводимых или перестраиваемых мусульманских культовых сооружениях. Зачинателем этой практики в контексте борьбы с крестоносцами выступил Нур ад-дин Занки (1116 – 1174), а первым примером реализации данного подхода стали надписи, размещенные на медресе ал-Халавиййа в Алеппо, представляющем собой перестроенный византийский собор Святой Елены. Как отмечает Йасер Таббаа, в этих надписях впервые исчезают тюркские и персидские властные и легитимизирующие титулы, которые заменяются арабскими формульными выражениями, особо подчеркивающими приверженность Нур ад-дина джихаду, суннитской ортодоксии и установлению справедливости [Tabbaa, 2021: 4 – 6].

Наиболее известным примером памятника, прославляющего антикрестоносную борьбу Нур ад-дина, стал перестроенный в 1150 г. по его приказу архитектурный комплекс аш-Шу‘айбиййа (также в Алеппо). В надписях на фонтане перед комплексом, который задумывался в первую очередь как монумент победам атабека, речь идет о борьбе ‘Умара ибн ал-Хаттаба (586 – 644) против византийцев и джихаде самого Нур ад-дина против крестоносцев, что должно было, вероятно, продемонстрировать преемственность поколений борцов с неверными. Таббаа предполагает, что расположение фонтана в оживленном месте перед фасадом здания должно было гарантировать, что многие люди обратят внимание на этот объект и поймут его послание [Tabbaa, 2021: 7 – 10].

Аналогичные примеры мы видим и на завершающем этапе борьбы с крестоносцами. Среди них следует назвать мавзолей Халида ибн ал-Валида (592 – 642) в Хомсе, надпись на котором восхваляет Бейбарса I (1223 – 1277) как «истребителя франков»<sup>2</sup>. Таким образом, вкладывая значительные средства в строительство мусульманских культовых сооружений в Сирии и Египте,

<sup>2</sup> Répertoire Chronologique d'Épigraphie Arabe 12: 128 – 29 (4593). Цит. по: [Frenkel, 2009: 163].

мамлюкские султаны, в первую очередь Бейбарс I и ал-Ашраф Халил (1262 – 1293), проявляли себя не только как правоверные мусульмане, но и как консолидирующая сила [Frenkel, 2009: 163], выступающая против внешнего врага — крестоносцев.

### Ресакрализация построек крестоносцев

Вторым способом стал перевод крестоносных построек в мусульманское владение, сопровождающийся их ресакрализацией. Значительная часть церквей, возведенных крестоносцами, при этом была превращена в мечети.

Показательным примером в данном случае является эпизод со взятием крепости Сафад армией Бейбарса I в 1266 г. Мамлюкские авторы дают подробные описания того, как султан заботился о восстановлении замка и его символическом переходе в лоно ислама [Shachar, 2020: 265 – 290]. Историки, в частности, упоминают, что Бейбарс построил новый внешний барбакан и воздвиг несколько башен [Ibn Šaddād, 1983: 353]. Мамлюкские хронисты далее отмечают, что усилия по восстановлению замка ни в коем случае не ограничивались ремонтом или усилением его фортификационных сооружений. ‘Изз ад-дин Ибн Шаддад (1217 – 1285), например, упоминает, что султан превратил замковую церковь в мечеть и, кроме того, построил еще одну большую мечеть, предположительно в соседней деревне [Ibn Šaddād, 1983: 353].

Ибн ‘Абд аз-Захир (1223 – 1293) изображает исламизацию крепости в еще более символически насыщенной манере. Во-первых, он отмечает, что султан приказал написать на внешних стенах два аята Корана, оба из которых выражают идею триумфа мусульман: *Wa laqad katabnā fī al-zabūr min ba‘d al-ḍikr anna al-arḍ yariṭuhā ‘ibādiya al-šāliḥūn* (И написали Мы уже в Псалтыри после напоминания, что землю наследуют рабы Мои праведные) (21:105) и *Ula’ika ḥizb allāh a lā ḥizb allāh hum al-muflīḥūn* (Это — партия Аллаха. О да, поистине, партия Аллаха — они счастливые) (58:22) [Ibn ‘Abd al-Ẓāhir, 1983: 285 – 86]. Как далее отмечает хронист:

*Raddahā ilā yad al-muslimīn wa naqalahā min iḥwat al-daywiyya<sup>3</sup> ilā iḥwat al-mu’minīn wa a‘adahā ilā al-īmān.* (Он [Бейбарс] вернул ее мусульманам и передал ее от братьев Храма братьям по вере, и вернул ее к вере). [Ibn ‘Abd al-Ẓāhir, 1983: 286]

<sup>3</sup> Более употребителен вариант мн. ч. *dāwiyya*.

Очевидно, автор пытается изобразить завоевание как превращение замка в обитель ислама, что подразумевало в первую очередь проведение ритуалов ресакрализации.

Ṭala‘a al-sultān ilā al-qal‘a li yuṣallī fī al-burj allādī kāna yajlisu fīhi fa ra‘a bihā ṣanm kabīr kāna al-ifranj yaqūlūna inna al-qal‘a fī ḥifāratihī wa yusammūnahu abā jurj fa amara bi qal‘ihī wa taksīrihī wa ṭuhira ḍalika al-makān minhu wa ‘umila makānahu miḥrāb (Султан поднялся в крепость, чтобы помолиться в башне, в которой он сидел, и увидел в ней большого идола. Франки говорили, что крепость находится под его защитой, и называли его «Абу Джурдж»<sup>4</sup>. И он приказал вытащить его и разбить, и это место было очищено от него [идола], и вместо него был сооружен михраб). [Ibn ‘Abd al-Ḍāhir, 1983: 287]

### Использование споллий из сооружений крестоносцев

Наконец, в качестве третьего способа фиксации нарратива о джихаде против франков в архитектуре следует отметить активное использование элементов, демонтированных из сооружений крестоносцев, в мусульманских постройках.

Процесс включения элементов зданий крестоносцев в мусульманские сооружения начался еще в Айюбидский период. К примеру, в 1214 г. франкские *споллии* были использованы как архитектурная деталь при перестройке фасада мечети ал-Акса [Ousterhout, 2019: 499].

Визуальный аналог текстовой антикрестоносной пропаганды присутствовал в самой ранней из сохранившихся мечетей периода мамлюков — мечети Бейбарса I в Каире (ил. 1). Это архитектурное сооружение, возводившееся с 1266 по 1269 гг., является первым памятником эпохи мамлюков, в котором использовались франкские споллии и строительные материалы из сооружений крестоносцев. Хотя из внутреннего убранства до наших дней почти ничего не сохранилось, мы можем судить об этом исходя из письменных источников. Как указывает ал-Макризи (1364 — 1442), строительные материалы для мечети были взяты из франкских построек в Леванте, а конкретнее — из завоеванной в 1268 г. Яффы. Хронист упоминает, что Бейбарс I приказал использовать древесину из завоеванного города для строительства купола мечети, а захваченный там мрамор — для украшения михраба [O’Kane, 2017: 596]:

<sup>4</sup> То есть Святой Георгий.

Rasama bi an yu'mala min ḍalika al-ḥaṣab maqṣūra fī al-jāmi' al-zāhirī bi al-maydān min al-ḥusayniyya wa al-ruḥām yu'mala bi al-miḥrāb fa ustu'mila ka ḍalika. ([Он] приказал сделать из этого дерева купол в мечети аз-Захири на площади [в районе] ал-Хусайниййа, а из мрамора сделать михраб, и это было исполнено). [Al-Maqrīzī, 1970: Т. 2, 300]

Важно, что в этой мечети военные трофеи из христианской цитадели были повторно использованы именно в наиболее значимых частях сооружения: куполе и михрабе. В присвоении франкских строительных материалов при этом прослеживается отчетливый триумфальный посыл. Как отмечает Кэрен Мэтьюс, «подобно переходу контроля над важными крепостями и замене церковного колокола призывом к молитве, строительные материалы были переопределены во вторичном контексте, символизируя приобретение силы врага. Удаление этих материалов оставило шрам отсутствия на завоеванном городе, что должно было опозорить побежденную культуру. Таким образом, захваченная добыча стала трофеем, подчеркивающим сокру-



Ил. 1. Портал мечети Бейбарса в Каире



Ил. 2. Комплекс ал-Мансура Калауна в Каире

шительный и бесповоротный характер триумфа мамлюков над христианами» [Mathews, 2012: 181 – 183].

Султан ал-Мансур Калаун (1222 – 1290) также использовал сполы в возводимых в его правление сооружениях. По его приказу архитектурные элементы франкских сооружений были использованы в его погребальном комплексе, построенном между 1284 и 1285 г., расположенном вдоль Байн ал-Касрайн, главной улицы средневекового Каира. Яркий образец христианской сполы находится у входного портала комплекса. В окне над дверным проемом, хорошо видимом с улицы, помещена железная решетка (ил. 2), состоящая из спиралевидных деталей. Кеппел Кресвелл отмечает, что данная оконная решетка франкского происхождения была захвачена в качестве добычи во время сирийской военной кампании Калауна. Таким образом, использование им франкской сполы является самым ранним сохранившимся примером такого присвоения, поскольку мы располагаем лишь письменными источниками, указывающими на использование трофеев в мечети Бейбарса I [Mathews, 2012: 184 – 185].

В интерьере медресе Калауна также присутствовали художественные формы, заимствованные из христианских памятников. Исследователи отмечают, что планировка молитвенного зала медресе очень схожа с проектами левантйских церквей. Широкий центральный неф, соединенный с двумя боковыми приделами меньшего размера, представляет собой композицию,

характерную для церквей-базилик этого региона [Creswell, 1952: vol. 2, 196].].

Другой яркий пример франкской споллии мы наблюдаем в медресе ан-Насира Мухаммада (1285 – 1341), построенном в 1304 г. Вход в медресе представляет собой церковный портал, взятый из франкского здания в Акре [Mathews, 2012: 191]. Медресе с характерным готическим порталом было построено рядом с комплексом Калауна на Байн ал-Касрайн (ил. 3). Таким образом, военный трофей, присвоенный ан-Насиром Мухаммадом, получил максимальную видимость в городе. Хотя этот султан не мог похвастаться собственными великими победами над франками, он перенял визуальные атрибуты, связанные с войной против христиан, которые его отец Калаун и его предшественник Бейбарс I с гордостью демонстрировали на своих зданиях в Каире. Окончательный вид этого архитектурного



Ил. 3. Медресе ан-Насира Мухаммада в Каире

элемента как части мусульманского религиозного сооружения сложился после добавления медальона с именем Бога на арабском языке на вершине арки [Mathews, 2012: 193 – 194]. В своем исследовании, посвященном данной споллии, Эрик Густафсон приводит обширную полемику, развернувшуюся на страницах научных публикаций по вопросу соотношения символизма и утилитарности данного архитектурного элемента [Gustafson, 2018: 64 – 65]. Другой важной деталью является тот факт, что монументальная дверь готической церкви, привезенная в Каир из Акры после 1291 г. в качестве военной добычи, хранилась у входа в здание как напоминание о триумфе над последним оплотом крестоносцев в землях ислама [Flinterman, Van Steenberg, 2015: 110].

Хотя тема символического значения франкских споллий



заслуживает дальнейшего исследования, несомненным остается факт активного использования мусульманскими архитекторами элементов крестоносных сооружений на протяжении всего XIV в., при этом чаще всего в дело шли колонны и отдельные капители, применявшиеся для украшения окон, фасадов и михрабов [Mathews, 2012: 195]. В этом контексте важно упомянуть наблюдение Дорис Беренс-Абусеиф, отмечающей, что эти элементы практически всегда интегрировались в фасад и другие наиболее заметные части здания, как это было, например, в случае с ханакой Бейбарса II Джашангира (ум. 1310), строившейся в период с 1306 по 1310 гг. (ил. 4), и медресе Сункура ас-Са'ди, возводившемся с 1315 по 1321 г.



Ил. 4. Ханака Бейбарса II в Каире

[Behrens-Abouseif, 2004: 46]. Помимо Египта, элементы построек крестоносцев в большом количестве использовались в памятниках мусульманской архитектуры мамлюкского и даже османского времени в Иерусалиме, Хевроне, Вифлееме, Бейруте, Триполи и других городах региона [Grabar, 2001: 238].

### **Разрушение и укрепление фортификационных сооружений**

Другой важной сферой вероятного сохранения памяти о крестоносцах является сфера укрепления или наоборот разрушения фортификационных сооружений во время или после Крестовых походов, а также нарративы об этом, циркулировавшие в местной народной традиции.

В этом контексте важно отметить, что уже после изгнания крестоносцев из Леванта в 1291 г. страх перед их возвращением веками продолжал влиять на фортификационную архитектуру Леванта и Египта. Анализируя причины поражения государства Мамлюков в противостоянии с Османской империей, Альбрехт



Фуэсс отмечает, что ключевое влияние на это оказал отказ мамлюков от экспансии в направлении Западной Анатолии и целенаправленное разрушение ими гаваней на Левантийском побережье с целью недопущения возвращения крестоносцев [Fuess, 2021: 79].

Параллельно с этим отдельные франкские крепости в мамлюкский период перестраивались и дополнительно укреплялись. Ярким примером подобной деятельности мамлюков служат фортификационные сооружения крепости ал-Карак (Crag des Moabites) [Brown, 2013: 309 – 335], возведенные по приказу Бейбарса I.

Памятью об опыте Крестовых походов, Османы после установления контроля над регионом тоже стремились обеспечить безопасность Святой земли для отражения возможного европейского вторжения [Reilly, 2002: 23]. В частности, стены Иерусалима были перестроены и укреплены по приказу Сулеймана Великолепного (1494 – 1566) в период с 1537 по 1541 г.

Дискурс о разрушении/укреплении крепостей в связи с Крестовыми походами отмечают и посещавшие регион в последующие века арабские путешественники. Важно, что приводимые ими сведения часто расходятся с данными исторических хроник и, вероятно, были почерпнуты ими от местных жителей, а не из письменных источников. При этом в данном случае для нас важна сама память об изменениях в местном архитектурном ландшафте, соотносившихся местным населением с присутствием крестоносцев.

Мухаммад Ибн ‘Абдуллах Ибн Баттута (1304 – 1369), к примеру, приводит в *Tuḥfat al-nuẓẓār fī ǧarā’ib al-amṣār wa ‘ajā’ib al-asfār* («Подарок созерцающим о диковинках городов и чудесах странствий») сведения о разрушении стен Иерусалима в эпоху Крестовых походов:

Wa kāna al-malik al-ṣāliḥ al-fāḍil ṣalāḥ al-dīn bin ayyūb jazẓāhu allāh ‘an al-islām ḥayr lammā fataḥa hādīhi al-madīna hadama ba‘ḍ suwarihā tumma istanqaḍa al-malik al-zāhir hadmahu. (Благочестивый и благородный царь Салах ад-дин ибн Айюб, да вознаградит его Аллах благом от имени ислама, когда захватил этот город [Иерусалим], разрушил часть его стен, а впоследствии ал-Малик аз-Захир [Бейбарс] завершил его разрушение). [Ibn Baṭṭūṭa, 2017: 42]

В данном случае путешественник говорит о целенаправленном уничтожении стен города Салах ад-дином и Бейбарсом. Эти факты, заимствованные Ибн Баттутой из устной традиции,

не соответствуют действительности, так как нет никаких свидетельств разрушения стен Иерусалима Салах ад-дином кроме как в ходе осады 1187 г.

В свою очередь, египетский путешественник Мустафа ал-Лукайми (1693 — 1765) в своих воспоминаниях о путешествии в Иерусалим «*Mawāniḥ al-uns bi riḥlati li wādī al-quds*» («Дары радости от моего путешествия в долину Иерусалима») приводит сведения о том, что Рамлой более ста лет владели франки, и ее крепость, как и фортификационные сооружения Лидды, были разрушены Салах ад-дином (1137 — 1193) в 587 г. х. (1191 г. н. э.):

Wa qad hadama al-sultān ṣalāḥ al-dīn qal'atahā wa qal'at ludd fi sanat sab' wa ṭamānīn wa ḥams mi'a. (И разрушил султан Салах ад-дин ее [Рамлы] крепость и крепость Лидды в 587 г. х.). [Al-Luḡaymī, 2012: 92]

Подводя итог, необходимо отметить, что в то время как надписи, содержащие самовосхваления мусульманских правителей как борцов с франками, можно наверняка отнести к факторам сохранения памяти о Крестовых походах, вопрос о том, как в Османский период жителями Леванта и Египта воспринимались сооружения крестоносцев и франкские спойли в мусульманских зданиях требует дальнейшего глубокого и всестороннего изучения.

## References

1. Al-Luḡaymī Muṣṭafā. *Mawāniḥ al-uns bi riḥlati li wādī al-quds*. Dimašq: Manšūrāt al-hay'a al-sūriyya al-'amma li al-kitāb, 2012.
2. Al-Maḡrīzī Aḥmad ibn 'Alī. *Kitāb al-mawā'iz wa al-i'tibār bi dīkr al-ḥiṭaṭ wa al-āṭār*. 2 vols. Baḡdād: Maktabat al-Muṭanna, 1970.
3. Behrens-Abouseif D. European Arts and Crafts at the Mamluk Court. *Muqarnas 21. Essays in Honor of J. M. Rogers. An Annual on the Visual Culture of the Islamic World*. Leiden: Brill, 2004. P. 45 — 54.
4. Brown R. The Middle Islamic Palace at Karak. A New Interpretation of the Grand Qa'a (Reception Hall). *Annual of the Department of Antiquities of Jordan*. 57. Department of Antiquities of Jordan, 2013. P. 309 — 335.
5. Creswell K. *The Muslim Architecture of Egypt*. 2 vols. New York: Hacker Art Books, 1952.
6. Flinterman W., Van Steenberghe J. Al-Nasir Muhammad and the Formation of the Qalawunid State. *Pearls on a String: Art in the Age of Great Islamic Empires*. Seattle: The Walters Art Museum and University of Washington Press, 2015. P. 101 — 127.
7. Frenkel Y. Awqāf in Mamluk Bilād al-Shām. *Mamlūk Studies Review*. 2009. Vol. XIII. No. 1. P. 149 — 166.

8. Fuess A. Mobile Metals On the Role of Natural Resources in the Geopolitical Context of the Eastern Mediterranean and the Middle East in the Fifteenth and Sixteenth Centuries. *Transottoman Matters: Objects Moving Through Time, Space, and Meaning*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co, 2021. P. 61 – 82.
9. Grabar O. The Crusades and the Development of Islamic Art. *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*. Washington, DC: Dumbarton Oaks, 2001. P. 235 – 45.
10. Gustafson E. A Crusader Portal on a Cairene Madrasa. *Palimpsests: Buildings, Sites, Time*. Turnhout: Brepols Pub., 2018. P. 61 – 86.
11. Hillenbrand C. *The Crusades: Islamic Perspectives*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.
12. Ibn ‘Abd al-Zāhir Muḥyī al-Dīn. *Al-Rawḍ al-zāhir fī sirāt al-malik al-zāhir*. Al-Riyāḍ, 1976.
13. Ibn Baṭṭūṭa Abū ‘Abdullāh Muḥammad. *Tuḥfat al-nuẓẓār fī ḡarā’ib al-amṣār wa ‘ajā’ib al-asfār*. Winsūr: Mu’assasat hindāwī, 2017.
14. Ibn Šaddād ‘Izz al-Dīn. *Ta’riḥ al-mālik al-zāhir*. Bayrūt, 1983.
15. Mathews K. Mamluks and Crusaders Architectural Appropriation and Cultural Encounter in Mamluk Monuments. *Languages of Love and Hate: Conflict, Communication, and Identity in the Medieval Mediterranean*. Turnhout: Brepols, 2012. P. 177 – 200.
16. O’Kane B. Architecture and Court Cultures of the Fourteenth Century. *A Companion to Islamic Art and Architecture. Volume II: From the Mongols to Modernism*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2017. P. 585 – 615.
17. Ousterhout R. *Eastern Medieval Architecture: The Building Traditions of Byzantium and Neighboring Lands*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
18. Reilly J. *A Small Town in Syria: Ottoman Hama in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*. Oxford: Peter Lang Pub. Inc., 2002.
19. Shachar U. Enshrined Fortification: A Trialogue on the Rise and Fall of Safed. *The Medieval History Journal*. 2020. Vol. 23. Iss. 2. P. 265 – 290.
20. Tabbaa Y. *The Production of Meaning in Islamic Architecture and Ornament*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.

## Информация об авторе

**Соколов Олег Александрович** — кандидат ист. наук, доцент, кафедра арабской филологии, Восточный факультет, Санкт-Петербургский государственный университет.

Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9.

E-mail: o.a.sokolov@spbu.ru

## Author’s Information

**Oleg A. Sokolov** — PhD in History, Associate Professor, Department of Arabic philology, Faculty of Asian and African Studies, St Petersburg University.

E-mail: o.a.sokolov@spbu.ru



## Содержание

М. Б. Пиотровский — дорога науки.....	5
Библиография основных научных трудов акад. М. Б. Пиотровского.....	8

### **I. Россия — Восток — Востоковеды**

<i>Рамиль М. Валеев, Рафаэль М. Валеев, Р. З. Валеева, С. А. Кириллина</i> Г. С. Саблуков в истории российского востоковедения и исламоведения (40–70-е гг. XIX в.).....	57
<i>И. В. Зайцев</i> Абу-ш-Шараф Хусайн б. Мухаммад б. ‘Умар б. ал-Кирмани ас-Са‘ати ал-Булгари (ум. в 1858 г.): татарский ученый, каллиграф и книголюб в Бухаре.....	100
<i>Р. О. Мелконян</i> Быть востоковедом на Востоке: контуры развития армянской школы востоковедения.....	114
<i>Д. В. Мухетдинов</i> Хусаин Фаизханов — лектор Санкт-Петербургского университета.....	129
<i>А. О. Победоносцева</i> Курдоведение и революция на Востоке: научная деятельность Ф. Б. Ростопчина (1904–1937).....	143

<i>Г. З. Пумпян</i>	
Образ России середины XVII в. в записках путешественников . . . . .	162
<i>О. И. Редькин, О. А. Берникова</i>	
Образовательная программа «Исламоведение» в СПбГУ и опыт отечественного востоковедения . . . . .	229
<i>Е. А. Резван</i>	
Дело башкирских «инородцев» и «Анна Каренина» . . . . .	243
<i>В. А. Розов</i>	
Доклад К. В. Оде-Васильевой о состоянии школьного дела в Палестине на 1928 г. из Архива Востоковедов ИВР РАН . . . . .	280

## **II. Древний Восток**

<i>А. Е. Демидчик</i>	
Маат — этика предусмотрительных . . . . .	295
<i>Н. В. Макеева</i>	
«Да ответишь ты, когда тебя спросят»: о страхе перед вышестоящими . . . . .	318
<i>А. В. Немировская</i>	
Сюжет о Всемирном потопе: литературная традиция древнего Ближнего Востока и исторические реалии (III–I тыс. до н. э.) . . . . .	333

## **III. Большой Ближний Восток**

<i>Alexander Knysh</i>	
Islam and Islamic Asceticism-Mysticism: Definitions, Themes, and Approaches . . . . .	369
<i>Alexander S. Matveev</i>	
Temporal and Sacral in Weaponry: Decorations and Arabic Inscriptions on the Sudanese Swords. . . . .	408
<i>И. В. Базиленко</i>	
Персидская рукопись XVI в. о роли имама Махди в судьбе Исмаила Сафавида (1487–1524) и шиитизации Ирана . . . . .	478
<i>Т. А. Боков</i>	
Йемен как terra incognita . . . . .	496

<i>И. В. Герасимов</i>	
«Десять дней в Судане» Мухаммада Хусайна Хайкала: Перевод главы «Из Египта в Хартум» с арабского языка и комментариев . . . . .	517
<i>Н. Н. Дьяков</i>	
Арабское наследие Эскориала . . . . .	540
<i>К. А. Жуков</i>	
«Путешествие в Арзрум» и «Мертвые души» Эвлия Челеби (1647 г.) . . . . .	553
<i>А. А. Крол</i>	
Средневековая мечеть на городище Дерахейб (Судан): Предварительные итоги исследований . . . . .	572
<i>А. Б. Куделин</i>	
Позднесредневековый период как переходная эпоха в истории арабской литературы . . . . .	601
<i>В. В. Наумкин, Е. М. Колоскова, Е. Ю. Визирова</i>	
«Ах, Сокотра...» Апология прошлого в устном народном творчестве сокотрийцев . . . . .	619
<i>М. С. Пелевин</i>	
Образование и письменная культура у паштунов в нарративах «Хатакской хроники» . . . . .	647
<i>Л. Р. Сюкияйнен</i>	
Исламское право: взаимодействие религиозных и юридических начал . . . . .	667
<i>Т. Г. Туманян</i>	
‘Абд ал-Кахир ибн Тахир ал-Багдади. Из книги Усул ад-дин («Основы веры»). [Глава 13] Основа тринадцатая. Фи байан ахкам ал-имама ва-шурут аз-за‘ама («О разъяснении положений имамата и условий руководства»). Вопросы I–VI . . . . .	698
<i>С. А. Французов</i>	
Старейшая монументальная надпись из Хадрамаута: особенности палеографии и антропонимики . . . . .	714

#### **IV. Ближневосточное искусство и рукописное наследие**

*Firuz Melville*

Classical Persian Literature in Contemporary Iranian Art,  
or the Shahnameh Forever . . . . . 727

*М. Н. Арсеньев*

«Орнаменты золотом и красками»: фрагменты Торы  
с переводом-комментарием ‘Али ибн Сулайма́на  
из Второго собрания А. С. Фирковича  
(Евр.-араб. I 2029) . . . . . 790

*Е. М. Белкина*

Проблема еврейской каллиграфии: Дамасский  
и Карасубазарский кодексы в собрании Института  
восточных рукописей РАН . . . . . 838

*Васильева О. В., Ястребова О. М.*

«Передал на богоугодное дело...»: вакфные  
и владельческие записи и печати на рукописях  
Ардабильского собрания . . . . . 856

*О. А. Соколов*

Архитектурные сооружения Леванта и Египта  
как пространство сохранения памяти  
о Крестовых походах (XIII–XVIII вв.) . . . . . 883



*Научное издание*

**Дорога науки:  
Сборник статей в честь 80-летия  
акад. М. Б. Пиотровского**

Сост. и отв. редактор А. С. Матвеев

Директор издательства А. А. Галат

Корректор К. А. Александрова

Верстка и дизайн Е. В. Владимировой

Подписано в печать с авторского оригинал-макета.

Формат 70 × 100 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Печать цифровая.

Усл. печ. л. 37. Тираж 100 экз.

Заказ № 1142

Издательство

Русской христианской гуманитарной академии  
имени Ф. М. Достоевского

191011, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15

тел.: (812) 310-7929; +7 (981) 699-6595

E-mail: [rhgapublisher@gmail.com](mailto:rhgapublisher@gmail.com). URL: <http://irhga.ru>

Отпечатано в типографии «Поликона»

(ИП А. М. Коновалов)

190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 134



ISBN 978-5-907855-61-8



9 785907 855618 >