

Министерство образования и науки Российской Федерации
ФГБОУ ВО «Дагестанский государственный университет»
Дагестанское культурно-историческое общество



**Сборник материалов
II Международной научной конференции
(г. Махачкала, 12 октября 2017 г.)**

Османовские чтения. Сборник материалов II Международной научной конференции (г. Махачкала, 12 октября 2017 г.). – Махачкала: Издательство ДГУ, 2017. – 247 с.

ISBN 978-5-9913-0166-4

В сборнике представлены статьи и тезисы II Международной научной конференции «Османовские чтения», которая прошла в Республике Дагестан, в г. Махачкале, 12 октября 2017 года. Конференция была проведена в память Османова Магомед-Нури Османовича, выдающегося российского учёного, востоковеда. Доклады посвящены истории и изучению литератур и языков стран Среднего и Ближнего Востока. Сборник адресован ученым, преподавателям, экспертам, аспирантам, студентам и всем интересующимся историей, и изучением литератур и языков стран Среднего и Ближнего Востока.

Редакционная коллегия: Реза Малеки, М.М. Гасанов, А.Р. Магомедов, Н.Г. Мамед-заде, Ш.С. Галбацова (ответственный редактор).

Издается по решению РИСа ДГУ.

© Издательство ДГУ, 2017

Содержание

Секция 1. История стран Среднего и Ближнего Востока	
Востока	6
1. Шихсаидов Амри Рзаевич. Дагестанские рукописи в зарубежных коллекциях (Институт рукописей АН Грузии) (Махачкала, Россия)	6
2. Меликов Рауф Сейфуллаевич. Зороастрийские верования на территории Албании (Баку, Азербайджан)	12
3. Тимохин Дмитрий Михайлович. Этапы развития историографии государства Хорезмшахов-Ануштегинидов (Москва, Россия)	22
4. Магомедов Арсен Расулович. Управление в горных обществах Нагорного Дагестана в XV–XVII вв. (Махачкала, Россия)	32
5. Ибрагимова Патимат Абдусаламовна. Эволюция частной земельной собственности в Дагестане во II половине XIX – начале XX в. (Махачкала, Россия)	34
6. Фукалов Иван Алексеевич. Вассальные отношения Ширваншахов и турков-сельджуков в XI–XII вв. (Бишкек, Киргизская республика)	41
7. Армин Хейдарян. История деятельности французских археологов в Иране. (Гилян, Иран)	48
8. Мусаева Салихат Ибрагимовна. Исторические источники, освящающие эпоху правления династии Сефевидов (Махачкала, Россия)	63
9. Нуси оглы Алимирзоев Аллахверди. Кутийская область Губин (Баку, Азербайджан)	65
10. Керцева Галина Николаевна. Образ петуха в передневокавказской, центральноазиатской и кавказской изобразительных традициях (Владикавказ, Россия)	70
11. Николаев Андрей Николаевич. Подписные вещи из Тунаэль-Гебель в собрании Государственного Эрмитажа (Санкт-Петербург, Россия)	80
12. Наврузов Амир Рамазанович, Гамзатова Айшат Магомедовна. Коллекция Гитинмагомедова Осман-хаджи (сел. Ругельда Шамильского района республики Дагестан) (Махачкала, Россия)	86
13. Османова Милена Нуриевна. Издание учебных пособий для профессиональных школ в мусульманских регионах Российской империи в XIX – начале XX века (Махачкала, Россия)	94
14. Пилипчук Ярослав Валентинович. Малые тюркские владения Северного Кавказа в VII–VIII вв. (Киев, Украина)	100

15. Халимбекова Эльмира Руслановна. Северный Кавказ в русско-турецких отношениях в период движения Ушурмы (шейха Мансура) (Махачкала, Россия).....	106
16. Таги-Заде Гусен Сейфуллаевич. Российско-иранские взаимоотношения в сирийском конфликте (Махачкала, Россия)	109
17. Лукьянов Григорий Валерьевич. Представления советской и российской историографии о роли армии в развитии ливийского государства (Махачкала, Россия).....	110
18. Сохейла Фараджи. Историко-социальный анализ народов “ГУИЛ” и “Дейлам” (Тегеран, Иран).....	112

Секция 2. Изучение языков и литератур стран Среднего и Ближнего Востока..... 123

1. Хана Яфия Юсиф Джамиль. Сочинение ал-Исфагани «Сборник пословиц» (Санкт-Петербург, Россия)	123
2. Мокрушина Амалия Анатольевна. Новые литературные приемы в современной египетской прозе (Санкт-Петербург, Россия)....	128
3. Алибекова Патимат Магомедовна. Персидские старопечатные книги Дербентской Джума-мечети (Махачкала, Россия)	134
4. Тикаев Гусейн Гаджиабрагимович. К вопросу о роли персидского языка и иранской культуры в истории кубачинского народа (Республика Дагестан) (Махачкала, Россия).....	136
5. Башар Дуст. Религия и этика в постмодернизме (г.Зенджан, Иран)	142
6. Гаджимурадова Таиба Эверестовна, Висаитова Саният Висамудиновна. Поэтика образности романа Джирджи Зейдана «Аббаса, сестра Харуна ар-Рашида» (Махачкала, Россия)	143
7. Сулаймонова Хулкар Муминжоновна. Антология «Канз ал-Куттаб» Ас-Саалиби как литературный памятник (Ташкент, Узбекистан)	149
8. Джалилова Гузаль Миргулямовна. Вопрос художественного мастерства в творчестве Валида Ихласи (Ташкент, Узбекистан).....	154
9. Худжанова Дилдора. Произведение Махмуд ибн Умар аз-Замахшарий “Ал-Кистас фи илми-л-аруд”, посвященное науке аруд (Ташкент, Узбекистан).....	158
10. Саидова Наргиза Махмудовна. Предпосылки и факторы развития художественной прозы нового типа в саудовской литературе (Ташкент, Узбекистан).....	165
11. Ханмурзаев Исмаил Ибрагимович. О поэтическом произведении Ташава-хаджи ал-Индири «О спрашивающий меня, о господах имамах» (Махачкала, Россия)	168
12. Стоянова Наталья Илиевна, Хусаинова Марет Бетарсолтаевна. О некоторых особенностях обучения арабскому языку и другим	

основным дисциплинам в традиционной мусульманской школе (Махачкала, Россия).....	173
13. Мирзамагомедов Гасан Мирзамагомедович. Аяты Священного Корана как убедительный аргумент принятия соответствующих решений (Махачкала, Россия).....	179
14. Магомедов Азарцун Ахмедович. Арабско-русский словарь многозначных и редких слов Корана (Махачкала, Россия).....	189
15. Омаров Артур Абдулгаджиевич. Композиционная семантика словарной статьи حَلَّ (Махачкала, Россия).....	192
16. Магомедова Сакинат Изудиновна. Соматизм عين как инструмент кодификации наивной картины мира (Махачкала, Россия)	195
17. Рамазанова Разита Темсайновна. Сопоставительный анализ перемиологических единиц в чеченском и арабском языках (Махачкала, Россия)	201
18. Гаджиалиева Марьям Гусеновна, Хасамирзаева Зумрат Зубайриевна. Конструкции с частицами условного и сослагательного наклонений в арабском языке (Махачкала, Россия).....	210
19. Алиева Патимат Магомедовна, Испагиева Сидрат Исаевна. Благопожелания по поводу рождения детей в арабском и аварском языках (Махачкала, Россия).....	215
20. Кадыров Руслан Султанович. Фразеологическое пространство соматизма «Kalp//сердце» в турецком языке (Махачкала, Россия).....	220
21. Барболова Зоя Тодоровна. Имена болгарских исторических личностей тюркского происхождения в болгарской антропонимии (София, Болгария)	222
22. Гаджиева Лейла Абдуллаевна. Концепт «Аллах» в турецких паремиях. (Махачкала, Россия).....	231
23. Аскендерова Рафинат Данияловна. Фразеологическая единица «Baş//голова» в турецком языке, характеризующая внутреннее состояние человека (Махачкала, Россия)	233
24. Кадыров Хикмет Русланович. Субстантивные словосочетания с зависимым именем существительным в местном падеже турецкого языка (Махачкала, Россия)	235
25. Рабаданова Аминат Магомедовна. К вопросу о способах перевода фразеологических оборотов (Махачкала, Россия)	236
ПРИЛОЖЕНИЕ	242
Шихсаидов А.Р. Мыслитель (статья, изданная к 80-летию Османова М.-Н.О. // Молодежь Дагестана. № 8, 27 февраля 2004 г.)	242

Секция 1. История стран Среднего и Ближнего Востока
Шихсаидов А.Р.,
Дагестанский государственный университет,
г. Махачкала

**ДАГЕСТАНСКИЕ РУКОПИСИ В ЗАРУБЕЖНЫХ
КОЛЛЕКЦИЯХ (ИНСТИТУТ РУКОПИСЕЙ АН ГРУЗИИ)**

Исламизационный процесс в Дагестане, растянувшийся на несколько веков (VII–XVI вв.), сопровождался распространением арабского языка и арабской книжной культуры. Он стимулировал строительство учебных заведений (мактаб, мадраса), изучение языка Корана, распространение коранической литературы, сочинений по многим отраслям науки. Новый этап в развитии и расширении ареала арабского языка в Дагестане связан с рядом факторов, и прежде всего с созданием местной, оригинальной литературы на арабском языке, в основном исторических сочинений и трактатов по суфизму, первые образцы которых можно отнести к X–XI вв. В дальнейшем социальные позиции арабского языка и арабоязычной литературы в Дагестане все более укрепляются, а в XVIII – начале XX вв. наблюдается расцвет научной и литературной деятельности на этом языке. Труды местных ученых по мусульманскому праву, догматике, этике, логике, медицине, метрике, исторические труды, поэтические тексты — все писалось в основном на арабском языке, который в значительной степени опередил в этой области другие языки. Арабский язык, заменив местные языки в быту, стал вместе с тем основным «орудием» литературы, науки, образования, делопроизводства, частной и официальной переписки, актовых материалов, мемориальных и строительных текстов, внетекстовых и памятных записей. Более того, арабский алфавит лег в основу письменности дагестанских народов (аджам). Все это в значительной степени определило роль арабского языка и литературного творчества народов Ближнего и Среднего Востока в судьбах дагестанской письменной литературы и литературных традиций [1].

Одной из важнейших задач востоковедных исследований остается определение объема арабоязычной и арабографической литературы и ее тематического облика, сложившейся в многовековом процессе формирования дагестанской литературной традиции.

Регулярные археографические экспедиции Института ИАЭ и Дагестанского государственного университета открывают все новые рукописные собрания (частных и мечетских), чудом сохранившихся после 30-х годов XX века, времени торжества идеологии «воинствующего атеизма». Эти памятники – итог многовековых контактов с

ближневосточным и средне восточным культурным миром, итог развития собственно дагестанской литературной традиции.

В этом контексте особую актуальность приобретают зарубежные коллекции (в основном арабских, а также турецких и персидских), связанных с Дагестаном. Число подобных собраний значительно. Они сосредоточены во многих странах мира: США (в отделе редкой книги Принстонского университета) [2], Израиль (Иерусалимская национальная и университетская библиотека), Париж (Национальная библиотека), Тбилиси (Институт рукописей Академии наук Грузии), Азербайджан (Баку, ряд институтских библиотек; Закаталы, краеведческий музей), Турция (ряд частных библиотек, турецкие дефтеры), Сирия (частные коллекции).

Намечается изучение и описание всех названных коллекций. Настоящая статья посвящена коллекции Института рукописей Академии наук Грузии.

В 2002 году в Тбилиси издан «Каталог арабских рукописей Институт им. К.С. Кекелидзе, «Кавказский дом». Тбилиси, 2002 г, 592 с. Составители этого обстоятельного и ценного каталога – Р.В. Гварамия, Н.Г. Канчавели, Л.И. Мамулия, Л.В. Самкурашвили проделали огромную работу по описанию 827 единиц описания (382 рукописи).

В «Предисловии» к Каталогу составители дают общую оценку собрания. «Дагестанская подколлекция» [3] интересна по своему содержанию и более разнообразна по сравнению с первым выпуском. В полколлекции представлены все те традиционные учебно-схоластические и некоторые другие отрасли, которые вошли в предыдущий выпуск; вдобавок в ней имеются рукописи с сочинениями по истории, географии, зоологии и оккультным наукам. К тому же наряду с сочинениями, известных в арабском мире, в ней встречаются труды дагестанских авторов, в чем естественно и заключается ее особая ценность. Подколлекция в свою очередь является еще одним свидетельством распространения духовного наследия арабов среди дагестанских народов и развития их собственной литературы на арабском языке, которая специалистами квалифицируется как боковая ветвь арабской литературы [4] и как важный источник и как литературный и литературоведческий материал [5]. Примечательными являются и отдельные приписки, и записи колофонов, содержащиеся в рукописях. Часто они носят исторический и бытовой характер [6].

Авторский коллектив пользовался в своей работе образцовыми каталогами (В. Альвардт, К. Брокельман, Ф. Сезгин, каталоги под редакцией А.Б. Халидова, М.-С. Саидова, А.А. Семенова, А.С. Лекиашвили, К.К. Шарифова), классическими статьями академика И.Ю. Крачковского.

Использование сведений каталога значительно облегчается подробными указателями (названия сочинений имена авторов и составителей; имена переписчиков, владельцев рукописей и лиц, имеющих отношение к описанным рукописям; указатель мест переписки; конкорданс номеров рукописей и номеров описаний). Материал распределен по тематическим рубрикам: коранические науки, хадисы, догматика, суфизм, ритуал и молитвы, мусульманское право, философия, логика, поэтика и диспут, грамматика арабского языка, лексикография, метрика, риторика, художественная литература, эпистолография, история, биография, поучения, география, математика, астрономия, система наук, зоология, оккультные науки, медицина, *varia*.

Такая подробная классификация научного наследия соответствует жанровому многообразию получившего в Дагестане широкое распространение литературного наследия и многовековому творчеству местных представителей мусульманской элиты.

Как известно, существует много эталонов описания отдельных рукописей, в том числе большого числа сборников. Составители Каталога арабских рукописей Института рукописей Академии Наук Грузии избрали схему: технические и материальные данные (шифр, номер описания, формат страницы и текста, бумага, почерк, чернила).

Базовые сведения включают название сочинения, имя автора, имя составителя, начало и конец рукописи, время переписки и переписчик.

В данном докладе подробно дается описание только сочинений дагестанских авторов, они выделены в отдельную рубрику: «дагестанские сочинения» (№ 283–296), их число – (13 единиц описания) [7]:

1) «Джираб ал-Мамнун» Хасана, сына ал-Хадж Абдаллаха-эфенди ал-Алкадари ад-Дагистани (1834–1930). Хасан ал-Алкадари (Гасан Алкадарский) – крупный дагестанский ученый-историк и правовед, поэт, просветитель. Он родился в сел. Балахуни (ныне Унцукульского района Республики Дагестан. Отец-Хаджи Абдаллах-эфенди (ум. в 1862), ученик известного дагестанского ученого Мухаммада ал-Йараги (Магомед Ярагский), знаменитого наставника (устаза) братства (тарика) накшбандийа-халидийа в Дагестане, идейного вдохновителя народно-освободительного движения горцев Северо-Восточного Кавказа в 20–50-х гг. XIX века. Хасан-эфенди Алкадари оставил богатое научное наследие, в том числе и «Асари Дагестан» – крупномасштабное произведение, посвященное истории Дагестана в течение полутора тысячи лет (от V века до 70-х гг XIX века) [8].

Книга «Джираб ал-Мамнун» (мамнун – араб. «благодарный», «облагодетельствованный» – литературный псевдоним ал-Алкадари)-систематизация богатой и многолетней переписки ученого с представителями дагестанской мусульманской интеллигенции, ответы на

многочисленные вопросы по актуальным проблемам дагестанской действительности-земельное, наследственное, семейное права, купля-продажа, вакф, обряды, шариат и нормы обычного права, взаимоотношения различных религий, вопросы этики и морали и т.д. В целом это важный юридический и этико-догматический трактат [9].

Относительно всей рукописи «Джираб ал-Мамнун» (143 листа, 1 б-143б) составители статьи (№ описания 283) отмечают, переписка текстов произведена в пределах 1912-1914гг (т.е. после смерти ал-Алкадари) и указано имя переписчика-Халид, сын Курбанмухаммад-эфенди ар-Ругуджи (сел. ныне в составе Гунибского района Республики Дагестан) ал-Авари. Авторы составители предполагают также, что Халид сын Курбанмухаммада, который, как и переписчик и владелец рукописи фигурирует в колофонах наших рукописей. Место переписки селение ал-Йараги Улйа» т.е. Верхний Яраг. В заключительной части сочинения (л. 143 г.) приводятся весьма интересные сведения о сочинении ал-Алкадари «Джираб аль-Мамнун». На л. 143 г., в конце приведены сведения относительно труда и списка».

1. Приводится текст о том, что «эти строки» [10] написаны по предложению ученого ал-Хаджж Джафар-бек-эфенди во время его правления в Кутур-Кюре.

2. Делается ссылка на текст «Джираб ал-Мамнуна» изданного в 1912 г. Мухаммадмирза Мавраевым и сравненного с автографом.

3. Переписчик пользовался как списками Муллы сына Абдурахмана из Верхнего Йарага, муллы Абдурахмана из селения Векеляр, а также и печатным текстом 1912 г., изданному по автографу.

В каталоге подробно расшифрованы (код № 283) названия статей в жанре «Вопрос-ответ», с указанием листов и даты сочинения.

1. Ответ на вопросы Мухаммада Чохского относительно «аскинас» (ассигнаций). Дата составления шабан 1284 г. х. / ноябрь–декабрь 1857.

2. Ответ на вопрос Малла Исы относительно значения высказывания Малла Абдалкадыра младшего от 25 мухаррама 1288/6 апреля 1871 г.

3. Относительно обращения Алкадари к Малла Ахтынскому.

4. Ответ на вопрос Газанфар-эфенди ад-Дагистани 1294/1877.

5. Ответ на вопрос Молла Хаммадкади относительно пятничной молитвы 1304/1877.

6. Относительно положения курения (тутун и табак).

7. Ответ на вопрос Абдурахмана Казикумухского и т. д. [11].

Предлагая общую оценку одного их крупных сочинений, авторы Каталога писали: «Джираб ал-Мамнун» («Сумка Мамнуна») содержит переписку Хасана ал-Алкадари с видными дагестанскими учеными и служителями культа по правовым, догматическим и другим вопросам,

встречаются также его суждения об отдельных отраслях науки. В сборник внесены и стихотворения. В редакционном отношении текст данного списка несколько отличается от изданного. В некоторых случаях в нем содержатся такие части, которых нет в изданном тексте. К тому же в отличие от издания, обсуждаемые вопросы и ответы здесь выделены заголовками, которые полностью отражены в оглавлении. В связи с указанными отличиями, мы сочли целесообразным привести эти заголовки [12].

В фонде Института рукописей также представлено две копии правового сочинения (№284, 285) известного автора Али сына Мухаммада Казикумухского (ум. в 1528 г.) под названием «Мухтасар мин кутуб ал-фикх ва гайриха» («Краткое изложение из книг по праву и др.») Они переписаны в XIX в. в Дагестане, одна из них – в селении Цилинг Ахмадом сыном Абдаллаха. За этим сочинением по мусульманскому праву идут три единицы комментариев на трактат Али Газикумухского. Одна из них имеет указание имени переписчика — это Али, сын Умара «в медресе Сулеймана, сына Хусейна в селении Кубра».

Сочинение «Тахрир ал-мурад мин калам ат-тухфат фи назр бадал-авлад» – сочинение знаменитого ученого, историографа народно-освободительного движения горцев Северо-Восточного Кавказа под руководством Шамиля, Мухаммадтахира ал-Карахи (1809-1880)-историк, правовед, знаток грамматики арабского языка и поэзии. Это подбор соответствующих выдержек из сочинений по праву. [13] Имеется небольшое сочинение ал-Карахи, озаглавленное «Мухтасар» об исламе и имане.

В Каталоге имеются ценные сведения о дагестанских авторах Дамадане из Мегеба, Мухаммаде Аймакинском, Хаджжи Али (Гаджиали) Акушинском и их произведениях. [14] Интерес представляет анонимное сочинение «Насаих мухталифа ли-ма'ашир ад-дагистанин фи-л-хаджж ва гайриха» («Различные наставления дагестанцам (во время совершения) хаджжа. Авторы приводят текст автора: «Послал я в Дагестан это назидание, идущее от Умара ал'-Хунзахи-учащегося богослова Каабы, одобренное учеными Мекки...» [15].

Выше отмечалось, что данный доклад посвящается только описанию сочинений дагестанских авторов. Основной материал Каталога остается неохваченным. Речь идет о научном наследии ученых стран Ближнего Востока и Средней Азии, получившие широкое распространение в Дагестане в течении X-XVI вв и тиражировавшихся дагестанскими учеными вплоть до XX века. Перепиской рукописей занимались представители всех народов Дагестана, что хорошо иллюстрируется географической номенклатурой, зафиксированной в «Указателе

мест переписки» (Каталог, с. 569-574). Тиражирование рукописей предстает перед нами как общедагестанское явление.

Литература

1. Шихсаидов А.Р. Ислам и становление дагестанской исторической традиции // Ислам и исламская культура в Дагестане М., 2001 С. 33-34.

2. Это библиотека Шамиля. В настоящее время она успешно изучается: Тагирова Н.А. Библиотека Шамиля// Народно-освободительное движение горцев Дагестана и Чечни. Материал Всесоюзной научной конференции 1989 Махачкала, 1994; она же. Из истории книжной культуры Дагестана XIX в: библиотека Шамиля // Россия: средоточие народов и перекресток цивилизаций. Материалы к конференции. Плехановские чтения. Санкт-Петербург 2012; Kemper M., Shikhsaidov A., Tagirova N. The Library of Imam Shamil/ Princeton Library Chronicle/ Vol/ L XIV/ Number I/ Autumn 2002; Tagirova N. Imam Shamil's Manuscripts in the Collection of Princeton University (From the history of Daghestan's book culture in the – 9th century) // Central Asian Survey. Volume 21. September 2002.

3. Арабские рукописи Института рукописей издается в двух выпусках: Первый выпуск (составители – Р.В. Гварамиа, Л.И. Мамулия, Н.Г. Канчавели). Названа «Местной» (L) и состоит из рукописей, поступивших из Грузии, Азербайджана, Дагестана, Турции. Этот выпуск опубликован: Каталог арабских рукописей Института рукописей им. К.С. Кекелидзе АН Грузинской ССР (Коллекция L-выпуск III), Тбилиси 1978 на грузинском языке. Данный выпуск – второй, завершающий выпуск Каталога. Он посвящен исключительно рукописям, поступившим из Дагестана – это «дагестанская подколлекция местной коллекции».

4. Крачковский И.Ю. Арабская письменность на Северном Кавказе// Избранные сочинения. Т. VI М.-Л., 1960. С. 6.

5. Саидов М.-С. Дагестанская литература XVIII-XIX вв на арабском языке. Труды XXV Международного конгресса востоковедов. Т. I М., 1960 С. 123.

6. Каталог арабских рукописей Института рукописей им. К.С. Кекелидзе Академии Наук Грузии.

7. Данная статья посвящена только сочинениям дагестанских авторов. Весь Каталог в целом тема готовящегося отдельного научного отзыва.

8. Алкадари Г.-Э. Асари Дагестан. Перевод и комментарии Али Гасанова, Махачкала, 1929; Китаб Асари Дагестан та'лиф ал-'аллама Мирза Хасан-эфенди б. ал-Хаджж Абдаллах-афанди ал-Алкадари ад-Дагистани Петербург, 1312/1895.

9. Джираб ал-Мамнун та'лиф Хасан-эфенди ад-Дагистани ал-Алкадари, Тубиа би-л-матба'а ал-исламия, Темир-Хан-Шура, 1912 (араб. яз); Шихсаидов А.Р. Ал-Алкадари//Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь Том I. М., 2006. - С. 30-32.

10. Речь идет о «Джираб ал-Мамнун».

11. Сведения Тбилисского списка «Джираб ал-Мамнун по жанру «вопрос-ответ» рассмотрены нами с использованием данных других списков или же других трудов Гасана Алкадарского: А.Р. Шихсаидов. Рукописное наследие Гасана Алкадари// Историко-литературное наследие Гасана Алкадари. Махачкала, 1988 (с. 59-60 – сведения «Джираб» обнаружены нами в «Асари-Дагестан»-перечень трудов автора), с. 58 (перечень ответов Гасана Алкадари зафиксирован в изданном «Джираб» в 1912); с. 51-54 (рукописные материалы жителя сел. Ханаг Табасаранского района Республики Дагестан Гаджимурдова Шабана, обнаруженная нами в 1970 г., в том числе текст Алкадари, возможно, автограф – ответы ученого на многочисленные вопросы, поступившие к нему из Дагестана, Азербайджана, районов Среднего Поволжья.

12. Каталог арабских рукописей С189. Эти отличия изданных текстов «Джираб ал-Мамнун» от текстов автографов и других списков указываются в общих чертах также в ряде исследований. См.: Шихсаидов А.Р. Рукописное наследие Алкадари. С. 47-48.

13. Шихсаидов А.Р. Мухаммадтахир ал-Карахи (1809-1880 гг.). Библиографический справочник. Махачкала, 2010. С. 34

14. Каталог арабских рукописей. С. 202-208.

15. Каталог арабских рукописей. С. 205.

**Меликов Р. С.,
Национальная Академия Наук Азербайджана,
г. Баку**

ЗОРОАСТРИЙСКИЕ ВЕРОВАНИЯ НА ТЕРРИТОРИИ АЛБАНИИ

Очевидно, что история цивилизации не может быть воссоздана без исследования духовной культуры человечества, в которой существенное место занимают религиозные воззрения. Зороастризм – одна из древнейших религий мира, которую исповедовало население значительной части огромного региона, где он был хотя и не единственной, но доминирующей в течение полутора тысячелетий религией.

Зороастрийские верования также были распространены на территории Албании.

Ещё Геродот отмечал племя каспиев (κασπίοι) (*Herod.*, III, 92,93; VII, 67,86), которые, по нашему мнению, обитали на обширной территории от юго-западного побережья Каспийского моря до Каспийского прохода (идентифицируемого с Дарьяльским ущельем) в горах Западного Кавказа. Некоторые исследователи полагают, что под этим собирательным термином, помимо собственно каспиев, скрывались и другие прикаспийские племена, в том числе и албаны. Ещё Страбон отмечал связь каспиев с албанами (*Strabo* XI, IV, 5; XI, XIV, 5).

Наиболее ранние сообщения о каспиях содержатся в арамейских документах с острова Элефантина, датированных V в. до н.э. Элефантинские папирусы ценны тем, что в них сохранилось 14 имён собственных, принадлежащих каспиям [20, с.74–75; 21, с.91; 11, с.15–19]. Среди этих имён особый интерес вызывают имена Атарли, Базу, Мисдаи, Шатибара и Шатибарзана.

На наш взгляд, в первой части имени Atrli Атарли можно видеть иранский корень atar-, atarš- “огонь” [21, с.99]. Имя Базу некоторые исследователи возводят к названию мидийского племени бусов [26, с.158], упоминаемого у Геродота (*Herod.*, I, 105). Э.Херцфельд связывает его с группой слов, к которым принадлежит и др.-перс. būza – “хмельной напиток”, а культовое и традиционное использование хмельных напитков было широко распространено у иранских народов, в том числе у западноиранских [9, с.181]. Имя Msdi – Мисдаи можно, видимо, с уверенностью возводить к иранскому Mazda (более поздние иранские формы – Hormizd и Hormuzd) [9, с.276]. Однако происхождение этого имени возможно также из др.-иран. mizda-, mazda – “мзда, воздаяние” [20, с.100].

Имена Štbr Шатибара и Štbrzn Шатибарзана (в греческой передаче Σατιβαρας и Σατιβαρζανες) можно сравнить с Satabarzanu из вавилонских документов архива Мурашу при Дарии III (336–330 гг. до н.э.). Имена с š(y)āti-, вместе с известными по греческим, вавилонским и арамейским источникам, составляют значительную группу западноиранских имён. В Авесте š(y)āti- определяет, как правило, состояние души – “радость, блаженство, счастье” [7, с.304]. Вторые части имён Шатибара и Шатибарзана восходят к bar- “нести, носить” и к brz-, barz- “высокий, возвышенный, великий” с северо-западным -z в корне (в др.-перс. brd-, bard-). Шатибара переводится как “приносящий изобилие, благоденствие, процветание”; а Шатибарзана как “великое изобилие, благоденствие, процветание” [21, с.100–102].

Приведённый ономастический материал, очевидно, указывает на распространение среди каспиев маздаистских верований.

Страбон так описывает погребальный обряд, существовавший у каспиев: “Нечто подобное рассказывают и о каспийцах; когда родители у них достигают возраста свыше 70 лет, их держат взаперти и морт голодом. Этот обычай менее жесток и похож на кеосский, хотя он и скифского происхождения” (*Strabo XI, XI, 3*). Далее Страбон пишет: “Следует упомянуть о некоторых диковинных обычаях совершенно варварских народностей, живущих около Кавказа и остальной горной страны... Каспийцы умерщвляют голодной смертью людей, которым за 70 лет, и выбрасывают их трупы в пустынные места; затем они наблюдают издали: если увидят, что птицы стаскивают трупы с носилок, то считают покойников блаженными, если же дикие звери и собаки – то менее блаженными; если трупы никто не утащит, то считают их несчастными” (*Strabo XI, XI, 8*).

Данные, приведённые выше, указывают на то, что в античный период каспии (а, возможно, также скрывавшиеся под этим обобщающим названием албаны и другие прикаспийские племена) придерживались маздаизма или зороастризма. Пока что трудно определённо сказать, какие именно это были верования – дозороастрийские (маздаистские) или же чисто зороастрийские.

Издrevле на северо-востоке Азербайджана и юге Дагестана обитали скифские племена маскутов (массагеты), создавшие в раннем средневековье вассальное от Албании Маскутское царство с центром в г. Чола (или Чора, перестроенный при Сасанидах в Дербенд). Геродот сообщает о массагетах следующее: “Собравшись толпой в одно место, массагеты зажигают костёр и затем усаживаются вокруг, и бросают эти плоды в огонь. От запаха сжигаемого плода они приходят в состояние опьянения, подобно тому, как эллины пьянеют от вина. Чем больше плодов они бросают в огонь, тем сильнее их охватывает опьянение; пока, наконец, они не вскакивают, пускаются в пляс и начинают петь песни” (*Herod., I, 202*). Здесь, по-видимому, речь идёт об изготовлении опьяняющего напитка “хаома”. Страбон сообщает, что “людей, умирающих от болезней, они (массагеты – Р.М.) выбрасывают как нечестивцев и достойных съедения зверями” (*Strabo XI, VIII, 6*). Обычай массагетов сигнализируют о существовании у них элементов маздаизма.

При Сасанидах уже в III в. н. э. “младоавестийский” зороастризм стал официальной государственной религией, насильственно насаждаемой на завоёванных территориях [16, с. 102]. Начало распространения зороастризма в Албании связано с именем сасанидского шаханшаха Шапура I. В победной надписи Шапура I (243–273) на “Ka’ba-i Zardušt” (“Кааба Зороастра”) в местности Накш-и Рустам (составлена около 262 г. [15, с. 3]) сообщается, что Шапур I поручил хербеду Картиру организацию храмов огня и жреческих общин в Иране и

завоёванных областях. В одной из надписей, обнаруженных в местности Сар-и Мешхед (составлена 290–293 гг. [15, с.3]), говорится о том, что бывший магупатом (верховным жрецом) храма Ахуры, Картир “... в Армении, Грузии и Албании – всюду учредил священные огни, назначил жрецов служить им”.

В 40-х гг. V в. многие знатные албаны, в том числе правители Албании, – сын сасанидской царевны, дочери шаханшаха Йездигерда II – царь Ваче II (середина V в. – 462 г.), а также будущий царь Вачаган III (487–510) приняли зороастризм. Моисей Каланкатуйкский в своём произведении “История Албании” так описывает эти события: “Во времена надменного Йазкерта [сасанидский шаханшах Йездигерд II (439–457)] дьявол возжёт и всё раздувал в нём мысль упразднить христианскую религию. Строжайшее повеление пришло в Алуанк: отречься от христианской веры и повиноваться учению могов – огнепоклонству... Но воспротивились *назарапет* Алуанка и святой епископат страны нашей, вместе прибыли они в Армению, чтобы рассказать об этих бедствиях. С великой тревогой торопили они отправку (в Алуанк – Р.М.) войска и говорили: “Персидское войско... вторглось в нашу страну. А также... и... многочисленная (персидская – Р.М.) конница. И кроме всего этого, они привели с собой ещё триста наставников (магов – Р.М.) и разобзили страну. Некоторых они переманили на свою сторону и хотели дотянуться до церквей. По велению царя (шаханшаха – Р.М.) они принуждают всех, говоря: “Если вы по доброй воле примете нашу веру, то удостоитесь от него (шаханшаха – Р.М.) наград и почестей и будете освобождены от царских податей, но если вы не сделаете этого добровольно, то мы имеем повеление построить капища в селениях и агараках, возжечь в них огонь-врам (ср.-перс. *ātaxš Wahrām* “огонь Бахрама”) и поставить могов и мопетов служителями веры в вашей стране. Тот, кто упрямится, будет казнён, а жена и дети его будут изгнаны (из страны – Р.М.)” (*Каланкатуйкский*, II, II). Сведения албанского историка о посылке магов в страны Южного Кавказа подтверждает и раннесредневековый армянский автор Егшише (*Егшише*, II).

Моисей Каланкатуйкский сообщает также о последующих попытках насаждения зороастризма в Албании: “...царь персидский Пероз [сасанидский шаханшах Пероз-Фируз (457–484)] ... хотел уничтожить все царства земли, разрушить церкви, упразднить религию христианскую и прочно утвердить иступлённое поклонение дэвам во всём своём царстве. И потому его нечестивой рукой немало было пролито невинной крови блаженных и святых страдальцев христовых. Неисчислимое множество невинных было истреблено мечом злодея. Даже женщины с детьми в слёзах и рыданиях были угнаны в полон в чужие края, на горькое рабство. Он погубил (души – Р.М.) многих

нахараров Армении, Иверии и Алуанка, обратя их в веру могов, поклоняющихся дэвам, кого насилем, а кого, наделив дарами и великой властью княжеской. Во многих местах он построил капища и усилилось служение скверным богам (перед – Р.М.) огнём. Множество ересей злородного дьявола, умножившись, терзало несчастных людей страны Алуанк. Обвиняя их в намерении восстать, этот прескверный (Пероз – Р.М.) томил их в оковах и тюрьмах, вынуждал их против воли обратиться в религию могов. Вместе с ними и Вачаган [будущий царь Албании Вачаган III Благочестивый (487–510)] против своей воли был вынужден принять религию могов...” (*Каланкатуйкский*, I, XVI).

Известно, что сасанидские шаханшахи вели в Прикаспии грандиозное строительство по укреплению северных границ империи от вторжений кочевников. Возведение укреплений у г. Дербенд было начато ещё Йездигердом II [15, с.25]. Шаханшах Кавад I (488–531) и его сын Хосров Ануширван (531–579), построив многочисленные укрепления у выходов из ущелий, образуемых горами Кавказа, около 570 г. завершили строительство Дербендских ворот [15, с.27]. Сасаниды вдоль северных границ создали сеть военных поселений персидских колонистов. Недалеко от Дербенда обнаружено несколько зороастрийских погребений [17, с.26-29]. В связи с этим вызывает интерес сообщение И.Березина о существовании в Дербенде в первой половине XIX в. некоего строения под названием “Девин эви” (“Дом дэва”) [5, с.140]. Наряду со строительством фортификационных строений в Дербенде, Сасаниды укрепляют города Семендер и Беленджер на территории Дагестана, а также строят здесь храмы огня. В арабской рукописи “Kārnāmag-ī Ardašīr-ī Pāpakān” имеются сведения о том, что Хосрову I Ануширвану добровольно покорилась часть хазар, и он приказал построить там храмы огня для обучения молодых людей зороастрийской религии.

Попытки Сасанидов насильственно обратить албан в зороастризм стали причиной антисасанидских движений. По мнению Ф.Дж.Мамедовой, манихейство и маздакитское движение, начавшиеся в Иране, распространились и на Албанию [19, с.377].

Хотя Моисей Каланкатуйкский пишет о том, что в Албании верх одерживало христианство, как кажется, зороастризм довольно широко распространился на большей части Албании. Об этом, в частности, свидетельствуют обнаруженные на территории Азербайджана средневековые храмы огня.

Строительство храмов огня в конце V – начале VI века приобрело довольно широкий размах. Они возводились не только на равнинных территориях, но и в горных районах. Так, взошедший на трон Албании и вновь принявший христианство Вачаган III Благочестивый

(487–510) повелел “жителям Арцаха, страны труднодоступной, находящейся под его властью, оставить обряды идолопоклонства и жертвоприношения, и поклонения скверным кумирам ...” (*Каланкатуйский*, I, XVII). Ему пришлось даже установить строгие наказания и пени тем, кто строил капища, занимался колдовством или поклонялся скверным кумирам (там же).

В то же время, по мнению М.С.Гаджиева, примечательно и неслучайно, что на датируемых V–VI вв. гемме царя Албании Асвагена представлен зороастрийский символ “лунной повозки”, а на гемме печати великого католикоса Албании и Баласакана изображение креста в центре сопровождается по бокам зороастрийскими символами – полумесяцем и звездой [7, с. 118].

Особенно сильны были позиции зороастризма в области Пайтакаран (древняя Каспиана; в пехлевийских надписях – Баласакан, в некоторых армянских источниках Каспк, Казбк, Парск, Багасакан или Баласакан). По мнению С.Б.Ашурбейли, к территории Пайтакарана в IV–V вв. относились области между низовьями рек Куры и Аракса с главным городом под тем же названием, юго-восточная часть Ширвана по побережью Каспийского моря, включая Апшеронский полуостров, и часть Мугани [2, с. 32].

Согласно “Армянской географии VII века” область Пайтакаран, находившаяся в составе Атрпатакана (Адурбадаган), делилась на 12 гаваров (округов), среди которых интерес для нашей темы представляют названия Хракот-Перож, Еотнопоракиан-Багинк, Ротибага, Баганрот, Атли, Багаван, Спандаран-Перож, Ормузд-Перож.

Топоним Хракот-Перож состоит из двух компонентов: Хракот, по мнению К.П.Патканова, на армянском языке может означать огонь [20, с.50], а Перож – пехлевийская форма имени сасанидского шаханшаха Пероза-Фируза (457–484 гг.). Возможно, так назывался храм огня, название которого перешло на область и город [2, с.33]. Имя Перож встречается ещё в названиях 10-й и 11-й областей Пайтакарана.

К.П.Патканов считает, что топонимы Ротибага и Баганрод означают река багов или балов с перестановкой компонентов [22, с.50]. С.Б.Ашурбейли полагает, что Ротибага и Баганрод это различные по семантике топонимы. Первый она выводит из Руд-е бага – “река бога” и полагает, что подобной рекой мог быть Пирсагат, в низовьях которого в XII в. возвышалось культовое сооружение – ханягях. Этот памятник в полуразрушенном виде сохранился до наших дней. Современный населённый пункт Ханягях, по её мнению, был основан возле древнего языческого капища или пирея Руд-е бага [2, с.33]. С.Т.Еремян и С.Б.Ашурбейли полагают, что Баганрод мог быть центром одноимённой области, расположенной в районе реки Баганрод (нынешняя р. Булгарчай) в Муганской степи [12, с.43; 2, с.33].

С.Б.Ашурбейли, вслед за К.П.Паткановым [22, с.50–51] и С.Т.Еремянном [12, с.42], считает, что название области Атли Багаван появилось из-за описки вместо Атеш-и Багаван и что этот топоним позже, в VIII в. был упомянут у Гевонда в виде Атши-Багуан. Она полагает, что упоминаемый у армянских авторов город Атши Багуан [Моисей Хоренский (V в.), Анания Ширакаци (VII в.), Гевонд (VIII в.)] означает “огни Багавана”, “огни города бога” и локализуется на территории Баку [3, с.42–43; 2, с.34]. По сообщению арабского географа аль-Истахри, писавшего в первой половине X в., недалеко от Баку жили огнепоклонники. В грузинском источнике “Картлис Цховреба” Баку именовался Багаваном вплоть до начала XIII в. [14, с.166; выражаю признательность Ю. Насибли за предоставленную информацию по этому вопросу]. Без сомнения, в этой зоне находились “пирей” (святилища) огнепоклонников, остатки которых сохранились в окрестностях Баку ещё в конце XIX в. [4, с.41].

Название области Еотнопоракиан-Багинк, по мнению К.П.Патканова, на древнеармянском языке может означать “капище семи долин, ущелий” [21, с.50]. С.Б.Ашурбейли полагает, что этот топоним связан с пиреями огнепоклонников или выходами газов, которыми известна была местность на Апшероне [4, с.12]. По сообщению Э.Кемпфера: “...раньше в пятистах шагах были видны в одном ряду семь трещин, из которых некогда горело пламя, когда оно погасло, оно вырывалось наружу в том месте, которое я описал” [25, с. 273–274]. Судя по его описанию, в этом месте существовало “семиямное святилище” огнепоклонников задолго до строительства в Сураханы храмового комплекса Атяшгях. Не исключено, что под названием Еотнопоракиан-Багинк – “семиямное капище” скрывается древнее название храма огня, остатки которого в виде семи потухших жерл описал Кемпфер [2, с. 35].

Вторые части топонимов Спандаран-Перож и Ормизд-Перож, как было отмечено выше, отражают имя сасанидского шаха Пероза, которое отложилось также в топонимике областей Ширвана, Арана и Мугана. А Спандаран, перс. Спандармаз, происходит от авест. Spenta Armaiti (Спента Армайти – покровительница земли и богиня изобилия. Считается женой или дочерью Ахура Мазды. С ней связывают защиту целостности и чистоты материального мира, материальное и духовное богатство). В первой части топонима Ормизд-Перож сохранилась пехлевийская форма имени Ахура Мазды. Названия Спандаран-Перож и Ормизд-Перож, вероятно, были связаны с храмовыми областями и с зороастрийским культом. С.Б.Ашурбейли локализует храм Ормизд-Перож на Мугани [2, с.36]. Храм огня Ормизд-Перож упомянут в составленном в начале VII в. “Сасанидском судебнике”

как один из семи, возможно, главных храмов зороастризма [23, с.424–425].

Гевонд в “Истории халифов” (VIII в.) также упоминает в провинции Пайтакаран области Атши-Багуан, Спатар-Пероз, Ормизд-Пероз (*Гевонд*, VII).

Не случайно в такой крупной провинции, как Баласакан, состоящей из 12 областей, в VI–VIII вв. существовало лишь одно епископство – Баласаканское [19, с.257]. По мнению З.М. Буниятова и Ф.Дж.Мамедовой, албанские области Гардман и Байлакан были родиной движения павликиан (VII–X вв.), воспринявших идеи зороастризма, манихейства и маздакизма [6, с.223–229; 19, с.378–379, 413–414]. Это подтверждается сообщением раннесредневекового армянского автора Хоренаци о том, что “лжеучителя” находились в Баласагане (*Хоренаци*, III, 60).

В Албании храмы огня именовались атяшгях или чартак (ср.-перс. *šahārtag* – “четыре арки”). Один из средневековых храмов огня – чартак – обнаружен на отвесном склоне горы Хангильдаг у селения Юхары Чардаглар Закатальского района Азербайджанской Республики. Этот вырубленный в скале храм огня представляет собой две неглубокие ниши с полуциркулярной аркой, выполненные в виде двойных ворот с пристенным алтарём в глубине центрального проёма. Ворота храма стоят на искусственной платформе под скальным навесом. Арочный фасад, облицованный светлым камнем, по бокам венчали мерлоны. К воротам вела лестница, идущая со скального подножья [13, с.28]. Вероятно, от этого памятника происходит и название селения – Юхары Чардаглар (в переводе с азерб. “Верхние чартаки”). По предположению А.А. Карахмедовой, рядом, вероятно, существовал и нижний чартак (храм огня) [13, с.27]. По своему архитектурному облику храм огня из Юхары Чардаглар близок к описанию храмов огня, существовавших на Апшеронском полуострове. А форма его алтаря по форме схожа с алтарём, обнаруженным в селении Говуран Ленкоранского района, и с алтарём храма Атяшгях в селении Сураханы, построенного в начале XVIII в. Скальный храм близ Юхары Чардаглар археологи датируют III–IV вв.

Примечательно, что с памятником из Юхары Чардаглар связана старинная легенда, рассказывающая о том, что девушка, на которой хотел жениться её отец, поставила ему условие, построить этот храм, а затем бросилась с него. Эта легенда отражает исторические реалии сасанидского периода в Албании. Как известно, кровнородственные браки в зороастризме поощрялись. По сообщению раннесредневекового армянского историка Егише, сасанидский шаханшах Йездигерд II послал в Албанию, Иберию и Армению приказ: “отцам жениться на дочерях, братьям – на сёстрах” (*Егише*, II). У албанского историка со-

хранились многочисленные данные о кровнородственных браках среди албанской знати и царской фамилии в VII–VIII вв. (*Каланкатуйский*, I, XXVI; II, XXXII; III, XIII, XX, XXIV).

Местное население именует этот храм “*rəri qalası*” (“крепость пери”). Интересно, что в северо-западной зоне Азербайджанской Республики находятся остатки ещё двух сооружений, именуемых “*rəri qalası*”. Это сооружение близ деревни Гюллюк Гахского района (IV в.), а также в горном проходе около деревень Гярякли и Гуллар Балакенского района (XII–XIII вв.).

Интересной находкой является алтарь огня, обнаруженный у селения Говуран Ленкоранского района [1, с.73]. Некоторые исследователи датируют этот алтарь III в. до н.э. [24, с.23]. Как было указано выше, этот алтарь обнаруживает сходство с алтарями огня в Юхары Чардаглар и Сураханы. Название области Муган, в которой расположено селение Говуран, является результатом народной этимологии и восходит к слову *mug* – “маг”, “огнепоклонник” [9, с.237–238]. В персидской версии сочинения арабского автора аль-Истахри (X в.) отмечается, что на Мугани имеется много селений, жители которых зороастрийцы. Арабские источники, в частности, Абу-л-Фида (XIII–XIV вв.), также сообщают, что в области Муган “слышно о селениях, где в большом количестве живут маги (огнепоклонники)”. Да и этимология самого названия Говуран довольно прозрачна – оно, скорее всего, произносилось как Гявуран, что означает “место гяуров (гебров)”. Следует отметить, что в горных и предгорных районах Азербайджана сохранились остатки многочисленных построек, именуемых местным мусульманским населением Гявургала. Естественно, что не все они связаны с зороастризмом, среди них имеются и языческие храмы, а большую часть составляют албанские христианские памятники. Эти факты подтверждают широкое распространение зороастризма в этом регионе Азербайджана.

С началом распространения в Албании христианства проповедники новой религии умело использовали в своих целях дохристианские (в том числе, и зороастрийские) святыни и пиры (пиреи), к которым стекалось местное население. По мнению Г.Мамедовой, на этих местах “строились церкви, которые нередко сохраняли не только строительную технику предшествующего периода, но даже и типы языческих храмов, частью разрушенных, а частью превращённых в христианские” [18, с.34]. В связи с этим особый интерес вызывает название монастыря Нерс-Михр, упоминаемого албанским историком Моисеем Каланкатуйским с IV–V вв. до начала VIII в. (*Каланкатуйский*, I, VII; III, VIII, IX, XI). Название этого христианского монастыря происходит от пехлевийского имени Нарсе (из авест. *naīrūb. saṇha*

“мужественный словом”; маних. – парф. nrysf; маних.–ср.-перс. nrysh) и Михр (пехлевийская форма имени бога Митры).

Литература

1. Азимбеков И. Древности Ленкоранского края (Археологический путевой дневник) // Известия Азербайджанского археологического комитета, вып. I, Баку, 1925.
2. Ашурбейли С.Б. Государство Ширваншахов. Баку, 2006.
3. Ашурбейли С.Б. О датировке и назначении Гыз-галасы в крепости Баку / Изв. АН Азерб. ССР, 1974, № 3.
4. Ашурбейли С.Б. Очерк истории средневекового Баку. Баку, 1964.
5. Березин И. Путешествие по Дагестану и Закавказью. Казань-Москва-СПб., 1849.
6. Буниятов З.М. Азербайджан в VII–IX веках. Баку, 1965.
7. Гаджиев М.С. Гемма-печать царя Албании Асвагена // ВДИ, 2003, № 1.
8. Грантовский Э.А. О распространении иранских племён на территории Ирана // В кн.: История Иранского государства и культуры, М., 1971.
9. Грантовский Э.А. Ранняя история иранских племён Передней Азии. М., 1970.
10. Грантовский Э.А. Сагарты и XIV округ государства Ахеменидов по списку Геродота (III, 93) // Краткие сообщения Института народов Азии, вып. 46, 1962.
11. Дандамаев М.А., Луконин В.Г. Культура и экономика древнего Ирана. М., 1980.
12. Еремян С.Т. Армения по “Ашхарацуйцу” (Армянская география VII в.) (на арм. яз.). Ереван, 1963.
13. Карахмедова А.А. Христианские памятники Кавказской Албании. Баку, 1986.
14. Картлис Цховреба. Т. II, Тбилиси, 1959 (на груз. яз.).
15. Касумова С.Ю. Среднеперсидская эпиграфика Кавказской Албании (Дербент). Города Ирана. Баку, 1994.
16. Касумова С.Ю. Южный Азербайджан в III–VII вв. Баку, 1983.
17. Козубский Е.И. История города Дербента. Темир-хан-Шура, 1906.
18. Мамедова Г. Зодчество Кавказской Албании. Баку, 2004.
19. Мамедова Фариды. Кавказская Албания и албаны. Баку, 2005.

20. Меликов Р.С. Каспии – воины и кораблестроители (на основе арамейских источников) // ДАН Азерб. ССР, т. XLIV, 1988, № 5.
21. Меликов Рауф. Этническая картина Азербайджана в период ахеменидского владычества (VI–IV вв. до н.э.). Баку, 2003.
22. Патканов К.П. Армянская география VII века по Р. Х. (приписывавшаяся Моисею Хоренскому). СПб., 1877.
23. Периханян А.Г. Сасанидский судебник. “Книга тысячи судебных решений” (Mātakdān ī hazār dāstān). Ереван, 1973.
24. Усейнов М.А., Бретаницкий Л., Саламзаде А. История архитектуры Азербайджана. М., 1963.
25. Юнусова Л.И., Меликов Р.С. Реликты зороастризма в Азербайджане в период позднего средневековья // сб.: “Общество, культура, человек (актуальные проблемы гуманитарных наук)”, Баку, 1990.
26. Kraeling E.G. The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine. New Haven, 1953.

**Тимохин Д.М.,
ФГБУН Институт востоковедения РАН,
г. Москва**

ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ ИСТОРИОГРАФИИ ГОСУДАРСТВА ХОРЕЗМШАХОВ-АНУШТЕГИНИДОВ.

В рамках представленного исследования хотелось бы обратить внимания на важнейшие этапы развития мировой историографии государства Хорезмшахов-Ануштегинидов, которое не только являлось одним из крупнейших государств Среднего Востока начала XIII века, но и в период правления хорезмшаха Ала ад-Дина Мухаммада реально претендовало на ведущую роль среди держав исламского Востока. Гибель этого государственного образования под ударами монгольских завоевателей подробнейшим образом описывается в многочисленных средневековых исторических сочинениях, не только арабо-персидских, но и в китайских, монгольских, грузинских, армяноязычных и европейских источниках. Во многом «благодаря» монгольскому нашествию государство Хорезмшахов-Ануштегинидов становится объектом изучения со стороны востоковедов уже в XVIII–XIX вв. и остается таковым до сих пор: ни одно научное исследование монгольского государства в эпоху правления Чингиз-хана не может обойти вниманием монголо-хорезмийскую войну 1219–1221 гг. Таким образом, вокруг государства Хорезмшахов-Ануштегинидов сложилась

обширная историография, как в отечественной, так и в зарубежной науке, которая, впрочем, сама по себе не была объектом специального научного изучения, а примеров сколько-нибудь полного ее обобщения и анализа до сих пор не предпринималась учеными. Это исследование должно в некоторой степени компенсировать этот пробел и, прежде всего, предложить научной общественности краткий опыт обобщения и систематизации мировой историографии государства Хорезмшахов-Ануштегинидов.

При этом хотелось бы отметить тот факт, что, несмотря на многочисленные исследования истории Хорезмийского государства в связи с монгольской экспансией и изучением формирования и расцвета державы Чингиз-хана, примеров собственно специальных исследований политической истории государства Хорезмшахов-Ануштегинидов в мировой науке крайне немного. Крупнейшими из них следует признать классические труды И. Кафесоглу «История Хорезмшахов (1092–1229)» [19] и З.М. Буниятова «Государство Хорезмшахов – Ануштегинидов, 1097–1231» [2], где наиболее обстоятельно рассматривается история данной державы не только в годы монгольского вторжения, но и в более ранний период, а также особенности ее формирования и развития. Таким образом, одной из важнейших характеристик историографии государства Хорезмшахов-Ануштегинидов следует признать не только ее количественную составляющую, преимущественно, за счет трудов по истории монгольских завоевательных походов, но и крайне ограниченное количество специальных исследований истории данного государственного образования. Еще одной важной характеристикой историографии государства Хорезмшахов-Ануштегинидов следует признать преимущественное внимание специалистов к правлению двух последних хорезмшахов, Ала ад-Дина Мухаммада и Джалал ад-Дина Манкбурны, в годы правления которых и произошла монголо-хорезмийская война. При этом специального внимания обе эти исторические личности со стороны ученых, практически, не удостоились: исключением следует признать исследования «Султан Джалал ад-Дин Хорезмшах» [14] Дабира Сейаги и монографию автора этого доклада [7].

Несмотря на все вышесказанное многочисленность научных исследований, в которых в том или ином объеме фигурирует информация по истории государства Хорезмшахов-Ануштегинидов, является крайне важной теоретической и практической задачей. Важно не только выделить сами этапы развития историографии государства Хорезмшахов-Ануштегинидов, но и дать по возможности полную характеристику каждого из этапов, указать характерные черты развития историографии на каждом из них, объем используемых исторических источников. Не менее важно выявить эволюцию авторских характери-

стик, как самого указанного государства, так и его правителей, уяснить возможную разницу подходов отечественных и зарубежных специалистов. Все это позволит нам не просто сформировать обзор историографии истории государства Хорезмшахов-Ануштегинидов, но и выявить ключевые работы в этом направлении и лучше понимать современное состояние историографии по данной научной проблематике.

Выделение отдельных этапов развития историографии истории государства Хорезмшахов-Ануштегинидов представляется нам весьма дискуссионным моментом уже хотя бы в силу того, что до настоящего момента никто из исследователей не предлагал по этому поводу ни одного специального исследования. Ниже будет представлен первый опыт теоретического осмысления, что, впрочем, не отрицает возможности выделения иных этапов развития историографии по данной исторической проблематике. С нашей точки зрения первый этап в историографии истории государства Хорезмшахов-Ануштегинидов закончился с выходом первого издания классического исследования В.В. Бартольда «Туркестан в эпоху монгольского нашествия» [1]. Именно в этом исследовании история государства Хорезмшахов-Ануштегинидов выступает в качестве самостоятельного объекта изучения: автор не ограничивает себя анализом правления двух последних представителей указанной династии, Ала ад-Дина Мухаммада и Джалал ад-Дина Манкбурны. В монографии мы видим подробный разбор истории зарождения указанного государственного образования и борьбы с различными внутренними и внешними противниками, что привело в итоге к созданию одного из самых могущественных и обширных государств исламского Востока рубежа XII-начала XIII века. В то же время более ранние исследования предлагают информацию об истории государства Хорезмшахов-Ануштегинидов лишь в том объеме, в котором это было необходимо для описания монгольского завоевания Центральной Азии и Ирана, в лучшем случае предлагая лишь краткую характеристику более раннего периода его истории. Так, в качестве примера можно привести исследования Ж. Дегиня «Всеобщая история Хуннов, Тюрков, Монголов и других восточных Тартар» [15], Г. Ховорта «История монголов с 9 по 19 столетие» [18] и Л. Каэна «Введение в историю Азии. Тюрки и монголы к 1405 году» [12] и целого ряда других ученых XVIII-XIX столетия, в трудах которых история государства Хорезмшахов-Ануштегинидов занимает более чем скромное место. Авторы подобного рода исторических исследований ставили перед собой задачу, прежде всего, подробно описать противостояние между Хорезмом и монгольской державой Чингизхана, что, в свою очередь, чаще всего оставляло вне поля авторского внимания события более ранней истории этого государственного об-

разования. Тем не менее, перипетии и важнейшие события правления последних хорезмшахов Ала ад-Дина Мухаммада и Джалал ад-Дина Манкбурны в трудах историков первого этапа историографии истории государства Хорезмшахов-Ануштегинидов описаны достаточно подробно. В целом именно эти два правителя Хорезма в основном и фигурируют в трудах историков, писавших до публикации исследования В.В. Бартольда, остальные хорезмшахи, включая Ала ад-Дина Текиша, чаще всего в такого рода исследованиях не упоминаются.

Следующий этап в развитии историографии истории государства Хорезмшахов-Ануштегинидов можно охарактеризовать следующим образом: труд В.В. Бартольда предложил, практически, исчерпывающую картину истории данного государства, что, впрочем, несколько не отменяло необходимость специального и более детального изучения его истории. В то же время предложить подробное специальное исследование Хорезма востоковеда, как в России, так и за рубежом, на этом этапе развития историографии так и не смогли. Таким образом, границами данного этапа следует признать выход упомянутой монографии В.В. Бартольда с одной стороны и появление первого специального исследования истории государства Хорезмшахов-Ануштегинидов. Ниже попробуем несколько более подробно осветить второй этап развития историографии истории государства Хорезмшахов-Ануштегинидов.

В рамках указанного этапа развития историографии хотелось бы выделить, прежде всего, сохранение тенденции к анализу истории Хорезмийского государства лишь в связи с историей монгольских завоевательных походов. В этом случае более ранние сюжеты из истории данной державы приводятся лишь эпизодически и также лишь постольку, поскольку это необходимо ученому для освещения походов Чингиз-хана и его наследников [11;20]. Таким образом, вся история Хорезма в таких трудах по-прежнему сводится к истории правления Ала ад-Дина Мухаммада и Джалал ад-Дина Манкбурны, однако при этом наметилась одна любопытная тенденция. Если у В.В. Бартольда можно увидеть весьма критическое отношение к личности и деятельности последнего хорезмшаха, Джалал ад-Дина Манкбурны, то на последующем этапе развития историографии, как отечественной, так и зарубежной, эта тенденция продолжения не имела. Более того, можно отметить тенденцию к определенной «героизации» этого исторического деятеля, что отчасти можно увидеть и в современных исследованиях. С нашей точки зрения, подобного рода динамика вызвана во многом выборочным подходом к существующему корпусу исторических источников по указанной научной проблематике, а также определенному «доверию» к информации из памятников, где подобный «образ» Джалал ад-Дина активно формируется средневековыми исто-

риками. При этом Ала ад-Дин Мухаммад и его деятельность вызывают гораздо большее количество критических замечаний, а в ряде случаев создается откровенно негативный образ данного политического деятеля, особенно на фоне героизации его наследника.

Отметим так же в рамках данного этапа развития историографии в зарубежной науке можно выделить большое количество научно-популярных изданий, посвященных личности Чингиз-хана и его завоевательным походам, в которых содержится, пусть и весьма краткая информация о государстве Хорезмшахов-Ануштегинидов [8;16]. Отчасти данная тенденция коснулась и отечественной науки, где также появляются труды, связанные с личностью Чингиз-хана и его, прежде всего, военной деятельностью, однако эти исследования базируются на большем количестве источников, а авторские выводы несколько более взвешены [3]. При этом в рамках именно этого этапа развития историографии информация, пусть и весьма краткая, о государстве Хорезмшахов-Ануштегинидов появляется и в крупных изданиях энциклопедического и обобщающего характера [5; 13]. Последний факт говорит нам о том, что история данного государственного образования признана научным сообществом в качестве значимой страницы в истории исламского Востока. При этом опять же не следует забывать, что подобного рода факт связан, прежде всего, с тем, что эта держава противостояла монгольской экспансии, и, во многом благодаря именно этому, описание истории Хорезма включается в подобного рода издания.

Перелом в развитии историографии государства Хорезмшахов-Ануштегинидов начинается лишь с появлением специальных исследований ее истории, что в свою очередь открывает условно третий этап развития отечественной и зарубежной историографии по данной научной проблематике. Внимательно рассмотрим каждую из указанных ниже специальных работ по истории государства Хорезмшахов-Ануштегинидов в виду их немногочисленности с одной стороны, а также крайней важности для данной проблематики в целом. Остановимся, прежде всего, на работе И. Кафесоглу «История Хорезмшахов (1092–1229)» [19]. Важнейшим отличием данного исследования от многочисленных предшествующих работ – внимательный анализ истории становления и развития государства хорезмшахов-Ануштегинидов. При этом в отличие от классического исследования В.В. Бартольда, где ранняя история данного государства рассматривается в контексте исторических событий в Хорасане, Мавераннахре и сопредельных им регионах в XI–XII вв., Ибрахим Кафесоглу сосредоточил свое внимание исключительно на Хорезме, рассматривая иные политические образования лишь в связи с историей этой державы. Помимо политической истории турецкий исследователь предлагает

обширный объем сведений о других сторонах истории хорезмийского общества и государства. Однако, как и предшествующие исследователи, Ибрахим Кафесоглу в своей работе наибольшее внимание уделяет периоду правления последних правителей Хорезма, Ала ад-Дина Мухаммада и Джалал ад-Дина Манкбурны. При этом нельзя не отметить тот факт, что турецкий историк не конструирует «негативный образ» первого из упомянутых правителей, указывая на Ала ад-Дина Мухаммада, как на главного виновника поражения в монголо-хорезмийской войне 1219-1221 гг., но объективно демонстрирует в его достижения, как военные, так и политические. Нельзя не признать и того, что рассуждения автора о причинах падения государства хорезмшахов существенно отличаются от взглядов предшествующих исследователей. Автор уделяет особое внимание Джалал ад-Дину Манкбурны. Книга ценна исследованием не только периода противостояния Чингиз-хану, но и дальнейшей деятельности хорезмшаха в Индии, Иране и Кавказе. Автор завершает описание его деятельности Джалал ад-Дина 1229 г., а не годом смерти хорезмшаха – 1231 г. Пояснения этому Ибрахима Кафесоглу не дает и можно лишь догадываться, почему деятельность Джалал ад-Дина завершается завоеванием Хилата: возможно потому, что взятие этого города стало началом конца для государства хорезмшаха и после этого события оно начинает разваливаться на части. Завершая обзор той части исследования Ибрахима Кафесоглу, где идет описание биографии последнего хорезмшаха, отметим, что автор ничего не сообщает о битве при Йассе-Чамана и гибели Джалал ад-Дина Манкбурны.

Важным исследованием по интересующей нас проблематике следует признать работу Х. Хорста [17], где рассмотрены особенности функционирования государственного аппарата Великих Сельджуков и хорезмшахов. Указанный автор впервые рассматривает историю Хорезма не сквозь призму военной и политической истории, монгольского вторжения и его последствий, а анализирует функционирование самого государства Хорезмшахов, как системы. Монография делится на два крупных раздела, первый из которых посвящен детальному анализу состава и особенностей функционирования государственного аппарата в обеих этих державах. Во второй части исследования Х. Хорст уделяет внимание изучению исторических документов, где содержалась информация об устройстве государственного управления этих государств, особенностей их функционирования, а также документы, созданные непосредственно самими органами государственного управления. К особенностям данной работы следует отнести, к сожалению, избирательность в отношении используемых исторических источников: далеко не все арабо-персидские исторические сочинения были использованы автором в должном объеме, а некоторые и вовсе

остались вне поля авторского внимания. При этом нельзя не отметить, что данное исследование имеет огромное значение для понимания того, как формировался и функционировал государственный аппарат державы хорезмшахов-Ануштегинидов. Кроме того, указанная монография предоставляет дополнительную информацию по отдельным персоналиям, занимавшим ведущие должности в аппарате управления этого государства, а также относительно важнейших государственных актов, составленных в период правления различных правителей Хорезм.

Еще одним направлением специальных исследовательских практик по истории государства хорезмшахов-Ануштегинидов являются исторические биографии правителей этого государственного образования. Здесь хотелось бы выделить иранское исследование «Султан Джалал ад-Дин Хорезмшах» [14] Мохаммада Дабира Сейаги, базируясь на ограниченном количестве арабо-персидских исторических сочинений, содержит подробное изложение биографии хорезмшаха. Безусловно, более ранние этапы развития Хорезма представлены в этой монографии, однако лишь в виде весьма кратких и обрывочных сведений, а основное внимание автора было сосредоточено на событиях 1200-1231 гг., то есть времени правления Ала ад-Дина Мухаммада и Джалал ад-Дина Манкбурны. Здесь также можно отметить достаточно негативное описание правления первого из упомянутых хорезмшахов, который представлен, как один из инициаторов монголо-хорезмийской войны 1219-1221 годов.

Гораздо большее внимание и значительно более позитивный образ складывается в этом исследовании в отношении Джалал ад-Дина Манкбурны: персидский историк описывает, опираясь преимущественно на сообщения ан-Насави, однако при этом призывает не доверять слепо написанному в ранних исторических сочинениях и помнить о том, что концу жизни характер Джалал ад-Дина сильно поменялся, а также рассматривать каждый его поступок в отдельности. Вероятно, упомянутое выше небольшое количество использованных памятников ранней историографии приводит к тому, что Мохаммад Дабир Сейаги допускает серьезные ошибки. По этнической принадлежности матери хорезмшаха автор приводит версию, не подтвержденную ни одним известным памятником. При этом нельзя сказать, что Мохаммад Дабир Сейаги совершенно некритично подходит к фигуре последнего хорезмшаха: деятельность Джалал ад-Дина Манкбурны, особенно в период с 1225 по 1231 гг., автор описывает вполне объективно, выделяя его ошибки и недочеты, а также отрицательные последствия его деятельности.

В отечественной историографии истории государства хорезмшахов-Ануштегинидов можно выделить еще меньше специальных работ.

Более того, первая из них, а именно публикация о Джалал ад-Дине Манкбурны В. Д. Жукова [4] носила в большей степени научно-популярный и агитационного характера. «Настоящая брошюра имеет целью воскресить в народной памяти образ одного из военачальников, возглавивших борьбу народов Узбекистана против монгольского нашествия – борьбу, произошедшую более семисот лет назад» [4, с.4]. Тем не менее, скажем об этом издании несколько слов: у данного автора наряду с ошибками (основателем династии хорезмшахов автор считал не Ануштегина, а Атсыза), можно отметить достоинства – опору на ранние источники – ан-Насави и Рашид ад-Дина. Ранний этап истории государства хорезмшахов автором показан весьма поверхностно, да и правления Ала ад-Дина Мухаммада рассмотрено В. Д. Жуковым вскользь. Основное внимание приковано в этой работе к военной и политической деятельности последнего хорезмшаха. После описания гибели Джалал ад-Дина автор подводит следующий итог: «Так, несмотря на проявленное им мужество, героизм и несомненный талант полководца, погиб доблестный противник монголов, разбивший легенду об их «непобедимости» – последний хорезмшах Джалал ад-Дин» [4. с. 14]. Несмотря на популярный характер, работа в общих чертах грамотно излагала историю Хорезма и биографию Джалал ад-Дина. Ее появление должно было бы инициировать научное изучение деятельности Джалал ад-Дина.

Единственным по-настоящему научным специальным исследованием государства хорезмшахов-Ануштегинидов в этот период следует признать работу З. М. Буниятова «Государство Хорезмшахов – Ануштегинидов, 1097–1231» [2]. Это одна из наиболее обстоятельных работ по проблеме в мировой историографии, где автор использовал практически все известные мусульманские, а также китайские, монгольские, армянские и другие исторические сочинения. З. М. Буниятов выстраивает картину нашествия, стараясь не выказывать симпатий и антипатий к историческим персоналиям, что отличает его работу от исследования В.В. Бартольда, у которого деятельность Джалал ад-Дина Манкбурны приобретает ярко выраженную негативную окраску. В отношении использования исторических источников в труде З. М. Буниятова надо отметить широкое использование сочинения ан-Насави, что отчасти сказывается на формируемом исследователем образе последнего Джалал ад-Дина Манкбурны. Также отметим и тот факт, что если в основной массе исследований о монгольском нашествии, в центре внимания был Чингиз-хан и история монгольского государства, то для З.М. Буниятова главной целью исследования было подробнейшее изучение образования государства Хорезмшахов-Ануштегинидов, его дальнейшей истории, обстоятельств сосуществования и борьбы с кочевыми народами, в том числе – с монголами. Ав-

тор обстоятельно рассмотрел биографии всех правителей из династии Ануштегинидов, однако особое внимание им уделено жизни и деятельности Джалал ад-Дина Манкбурны от начала монгольского нашествия до его гибели в 1231 г., а также впервые последующие судьбы хорезмийских военачальников и сановников. Именно этот правитель единственный из всех правителей Хорезма фигурирует в этом исследовании сразу в составе двух глав. Исходя из структуры и содержания исследования З. М. Буниятова, можно сделать вывод о всестороннем анализе истории существования государства Хорезмшахов-Ануштегинидов: так, помимо политической истории, автор описывает социальное, экономические и культурное развитие этого государственного образования, что роднит эту работу с монографией Ибрахим Кафесоглу.

После публикации работы З.М. Буниятова можно говорить о начале современного этапа развития историографии истории государства Хорезмшахов-Ануштегинидов, характеристику которого мы представим ниже. Прежде всего, отметим, что общее количество специальных исследований по истории этой державы на современном этапе существенно не увеличилось. История Хорезмийской державы и ее правителей по-прежнему рассматривается преимущественно в связи с общей историей кочевых народов или же в рамках исследований монгольских завоевательных походов Чингиз-хана и его наследников [6; 10]. Несмотря на появление новых материалов и отдельные недостатки предшествующих специальных исследований, а также слабую изученность отдельных аспектов истории Хорезма современные отечественные и зарубежные востоковеды сосредоточены преимущественно на решении иных научных проблем. Еще одной важной характеристикой современного этапа развития историографии следует признать избирательный подход отдельных авторов к существующему корпусу исторических источников: без какого бы то ни было обоснования, исследователи базируют свои рассуждения относительно истории государства Хорезмшахов-Ануштегинидов на информации из нескольких памятников, игнорируя оставшиеся [9]. С нашей точки зрения, именно эта тенденция выглядит наиболее тревожной на современном этапе развития историографии истории государства Хорезмшахов-Ануштегинидов.

Подводя итоги данного исследования, хотелось бы подчеркнуть еще раз несколько важнейших положений. Выделенные нами этапы развития историографии истории государства Хорезмшахов-Ануштегинидов несмотря на относительную хронологическую условность отражают особенности развития научных взглядов по данной проблематике. Основная масса работ, как уже говорилось, не являются специальными исследованиями истории Хорезма, а представляют

собой, в большей степени, труды по истории монгольских завоевательных походов и образования империи Чингиз-хана. Из всего блока специальных исследований Хорезмийской державы выгодно выделяются лишь две работы: монографии Ибрахима Кафесоглу и З.М. Буниятова. Последний факт, с нашей точки зрения, требует от отечественных и зарубежных специалистов большего внимания к истории государства Хорезмшахов-Ануштегинидов, которое, смеем надеяться, найдет свое отражение уже в ближайшее время в виде новых специальных исследований. При этом хотелось бы видеть исследования, базирующиеся на самом широком круге исторических источников, а не на отдельных, избранных автором, трудах. Таким образом, всестороннее изучение истории государства Хорезмшахов-Ануштегинидов продолжает оставаться актуальной научной проблемой, несмотря на наличие отдельных специальных работ по данной проблематике.

Литература

1. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Бартольд В. В. Сочинения. М., 1963. Т. 1. 1-е изд. СПб, 1898–1900; 1-е англ. изд.: Barthold W. Turkestan down to the Mongol Invasion. London, 1928; 3-е изд.: London, 1968; нем. изд.: Berlin, 1935.
2. Буниятов З. М. Государство Хорезмшахов-Ануштегинидов, 1097–1231. 247 с.
3. Владимирцов Б. Я. Чингиз-хан. СПб., 2000. 142 с.
4. Жуков В. Д. Последний Хорезмшах (Из борьбы Джелаледдина Менгуберти с монголами). Ташкент, 1944. 15 с.
5. История Ирана с древнейших времен до конца XVIII в. / Ред. : И. П. Петрушевский, Н. В. Пигулевская, А. Ю. Якубовский. Л., 1958. 390 с. Татаро-монголы в Азии и Европе. М., 1977.
6. Султанов Т. И. Чингиз-хан и Чингизиды. Судьба и власть. М., 2006. 448 с.
7. Тимохин Д.М. Соперник Чингиз-хана: хорезмшах Джалал ад-Дин Манкбурны, личность и эпоха. М., 2013. 268 с.
8. Хара-Даван Э. Чингиз-хан как полководец и его наследие. Белград, 1929. 272 с.
9. Хартог Л. Чингисхан. Завоеватель мира. М., 2007. 285 с.
10. Baiyat A. Shenasai-e manebe va maahaze tarikh-e Iran. Tehran, 1984. Vol. I. 298 p.
11. Bouvat L. L'empire mongol. Paris, 1927. 290 p.
12. Cahun L. Introduction a l'Histoire de l'Asia Turcs et Mongols der origins a 1405. Paris, 1896.
13. Cambridge History of Iran / Ed.: J. A. Boyle. Cambridge, 1968. Vol. 5. 763 p.

14. Dabir Seyagi. Sultan Djalal ad-Din Horezmshah. Tehran, 1977. 210 s.
15. Deguines J. Histoire generale des Huns, des Turcs, des mogols et des autres Tartares occidentaux. Paris, 1756–1758. Т. 1–4.
16. Fox R. Genghis Khan. London, 1936. 285 p.
17. Horst H. Die Staatsverwaltung der Grosselgüquen und Horezmsahs (1038–1231). Wiesbaden, 1964.
18. Hovorth H. History of the Mongols from the 9th to 19th Century. London, 1876–1888. Pt. I–III.
19. Kafesoglu I. Harezmsahlar devleti tarihi (485–617/1092–1229). Ankara, 1956. 420 s.
20. Krause F. Genghis-khan. Die Geschichte seines lebeng nach den Chinesischen reich sannalen von. Heidelberg, 1922. 111 p.
21. Kurtin J. The Mongols. A History. Westport, 1972. 426 p.
22. Lamb H. Cenghis Khan: The Emperor of the all Men. New York, 1928. 340 p.

Магомедов А.Р.,
Дагестанский государственный университет,
г. Махачкала

УПРАВЛЕНИЕ В ГОРНЫХ ОБЩЕСТВАХ НАГОРНОГО ДАГЕСТАНА В XV-XVII ВВ.

Важной стороной политического устройства горского общества является выяснение вопроса в каком соотношении находились функции органов власти общинного союза и лиц, и как сопоставляются с картиной общинного управления, реконструированной по этнографическому и другому материалу.

Говоря о «управленческих группах» видно деление на две ступени их общественного значения.

1. «руаса», «урафа», «шурта» – с их общественными прерогативами связан их повышенный социальный статус (кодексы предусматривают повышенные меры охраны их нрав) и те или иные формы материального поощрения и доходов (отдельные виды штрафов) – вполне закономерно эти три группы составляют полномочное представительство общины.

2. «риджалу-л-адли», риджалу ли-назри», натуру-л-джайши» – выполнение их общественных обязанностей не связано ни с повышением их социального статуса, ни каким – либо вознаграждением.

Но «управленческие группы» верхней ступени не равны по своему общественному значению; вполне очевидно первенствующая роль «раиса» в руках которых находится распорядительная власть. Столь же очевидно зависимость от них «шурта» – носителей исполнительных функций, «урафа» – носители судебных функций: ведь «руаса» сохраняют решающее влияние в вопросе о приведении к присяге, а также в исполнении приговоров через «шурта».

Наиболее значительной из трех «управленческих групп» низшей ступени была «раджалу-л-адли». Однако нет сведений о путях ее формирования. Если принять во внимание ее функции, то вероятнее всего предположить за «риджалу-л-адли» роль присяжных. Это социально активная часть рядовых полноправных общинников – основных носителей общинных традиций, готовых всеми доступными им средствами постоять за них и за независимость своего союза.

Вероятнее всего «риджалу ли-назри» не составляли какой-то особой группы – это те же «риджалу-л-адли» выполняющие поручения экспертного характера.

Точно также «натурал-л-джайши» – исполнители сезонной обязанности охраны посевов и, следовательно, вовсе не постоянная социальная группа. Исполнителей подобных обязанностей в горских общинах наблюдается до 20-х годов XXв. Гидатлинские материалы не дают указаний на то, были ли «натурал л-джайши» наемными сторожами или эти функции выполнялись общинниками «в очередь».

Рассматривая отдельные должностные лица легко заметить, что по своей общественно-политической роли они разделяются на два уровня (соответственно сельской общине и общине и союзу; верхнему (союзному) уровню соответствуют раис, мангуш, кади, муфтий, хаким; нижнему (сельскому) – «кади (имам) ал-карйати», раисы, ариффы, мангуш.

**Ибрагимова П.А.,
Дагестанский государственный университет,
г. Махачкала**

ЭВОЛЮЦИЯ ЧАСТНОЙ ЗЕМЕЛЬНОЙ СОБСТВЕННОСТИ В ДАГЕСТАНЕ ВО II ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX В.

Важность изучаемой проблемы определяется всесторонней научно обоснованной характеристикой земельных отношений в Дагестане. Среди многочисленных аспектов проблемы земельных отношений особый интерес представляет вопрос о частной собственности как основы, определяющей взаимоотношения различных классов общества.

На территории Дагестана в XIX в. сложились многочисленные политические образования, различные по своему этническому составу и отличающиеся друг от друга в отношении политического и социально-экономического строя. В Дагестане существовали владения кумыкских князей, шамхальство Тарковское, ханства Мехтулинское, Аварское, Казикумухское, Кюринское, Дербентское, уцмийство Каракайтагское, майсумство Табасаранское (названия «шамхальство», «ханство», «уцмийство» и «майсумство» произошли от титулов правителей этих самостоятельных владений), а также было несколько десятков обществ, часть которых объединилась в союзы – Даргинский, Акушинский, Анкратльский, Ункратльский и др.

В связи с разнообразием природных условий и факторами исторического порядка народности, которые входили в состав этих политических подразделений находились на различном уровне общественно-экономического развития. Общественные отношения складывались в тесной связи с системой землепользования.

Освобождения зависимых сословий в Дагестане в 60-е годы XIX в. привели в определенной степени к серьезным сдвигам в экономике и культуре. Проведенные реформы в Дагестане, носили половинчатый характер, так как десятки тысяч крестьян продолжали находиться в феодально-зависимых отношениях.

Проведенный анализ с использованием архивных и статистических данных дает нам возможность показать место и роль мультковой земельной собственности в Дагестане во второй половине XIX – начале XX вв.

Характеристику классовой структуры дагестанского общества во второй половине XIX – начале XX в. дают авторы П.А. Гаврилов [2], Д.Н. Анучин [1], П.В. Гидулянов [3], Н.П. Тульчинский [11], где

уделяют внимания и социально-правовому положению разных категорий крестьянства, сословно-поземельным отношениям в разных частях Дагестана. Рассматривают, какие повинности обязаны были отбывать феодалам зависимые крестьяне, за пользование землей и как поземельные права высшего сословия защищала и поддерживала власть.

Вопрос о земельной собственности в политике российских властей в Дагестане во второй половине XIX – начале XX вв. занимал особое место, так как охватывал целый комплекс проблем – сословных, экономических, политических и правовых.

Проанализировав разнохарактерные материалы, относящиеся ко второй половине XIX – нач. XX вв. мы видим, что в Дагестане существовали сложные сословно-поземельные и социально-правовые отношения, которые имели свои особенности. Зависимые крестьяне в своем большинстве проживали в предгорных и равнинных землях, именно на этих землях наибольшее развитие получили феодальные отношения. Крупным землевладельцам зависимые крестьяне нужны были для обработки земельных угодий. В горной части Дагестана наблюдалась иная картина, где в основном в частной собственности феодалов, были пастбищные земли, которые отдавались в аренду сельским обществам (джамаату), а мульковые земли (частные участки) имели практически многие крестьяне. У представителей царской администрации и членов сословно-поземельных комиссий не сложилось единое мнение, касательно правовых оснований возникновения зависимости крестьян от феодалов. Одни считали, что феодальное право на крестьянские подати и повинности обосновывали собственностью феодалов на землю, которой пользовались крестьяне, т.е. зависимость, по их мнению, носила поземельный характер. Другие, изучив земельно-правовые отношения, пришли к выводу, что зависимость крестьян носит чисто административный характер, т.е. крестьянские подати и повинности, являются платой за труд феодалу.

В Кумыкии, земли превратились в личную собственность, которая отчуждалась, дробилась и сосредоточивалась в немногих руках. На положение крупных землевладельцев находились представители родовой знати – беки (повелевающие), которые имели кулов (рабов). В одном из архивных документов показано, что кумыкские рабовладельцы сажали своих рабов на землю и превращали в крепостных (чагаров). Чагары обязаны были исполнять издельные повинности и вносить натурой некоторые продукты. Чагары обязаны были отдавать беку сначала все посеянное на земле бека, за исключением зерна, нужного для посева и на прокорм себя и своего семейства. Позднее эта повинность была определена более точно: чагар должен был достав-

лять ежегодно беку 1 арбу дров, 1 меру пшеницы и 1% со стада баранов [7, с. 63].

Феодалную иерархическую лестницу составляли и беки внутри, которой существовали группы. Большая часть земли находилась в руках беков. Имущество недвижимое наследовалось по мужской линии и наследниками могли быть дети от равных браков. Ко второй группе относились чанки – дети от неравных браков. Чанки владели земельной собственностью только в том случае, если бек при жизни наделял их. К третьей группе господствующего класса относились уздени первой степени – сала уздени, или уллу-уздени (большие уздени). Наряду с беками и чанками сала-уздени владели землями, рабами и крепостными крестьянами. Архивный материал показывает, что группа сала-узденей вырастала из верхушечного слоя свободного крестьянства.

Документальный материал выделяет следующие группы зависимого крестьянства: 1) кулы и караваши, 2) чагары, 3) терекемейцы, 4) дегерек-уздени и 5) простые уздени.

Кулы и караваши (рабы и рабыни) представляли собой пережиток патриархального рабства, игравшего вплоть до начала XIX века крупную роль в социально-экономических отношениях Приморского Дагестана. В одном из документов «О зависимых сословиях в Кумыкском округе» дается подробное описание положения кулов. Кулы находились в полной зависимости от своих владельцев. Владельцы могли кулов продавать, менять, дарить, причем разлучали нередко мужей с женами, детей с родителями. Браки кулов во всякое время могли быть расторгнуты владельцами, а при совершении браков не спрашивалось согласия жениха и невесты. Владельцы не подлежали ответственности за жестокое обращение со своими рабами, за нанесенное им увечье и даже смерть. Кулы не имели своей собственности: все, что они имели или приобретали, принадлежало владельцам. Сословие кулов лишено было всяких прав: личных, семейных и по имуществу; обязано было повиноваться своим владельцам, и на нем лежали все домашние и полевые работы.

Группа чагаров, или крепостных, составляла основной слой зависимого крестьянства в равнинной части Дагестана.

Категория чагаров образовалась частью из посаженных на землю рабов, а частью из свободных малоземельных и безземельных крестьян, «искавших покровительства сильных и влиятельных князей» и, следовательно, попадавших в зависимость от крупных землевладельцев.

Чагары не могли без позволения князей переходить от одного владельца к другому, а также из одного села в другой; в последнем случае первый владелец брал с чагара 100 руб. или возвращал чагара

обратно. Князья имели право продавать чагар, наказывать их разным способом, смотря по роду преступлений, лишать же их жизни не имели права.

Чагар мог наследовать имущество по мужской линии, но если не оказывалось таковых, то имущество переходило в пользу князя с учетом некоторой долей наследникам по женской линии.

Повинности чагаров не были строго регламентированы, и действовал полный произвол феодалов.

Третью группу зависимых составляем терекемейцы. Так назывались люди лично свободные и зависимые лишь по земле, которую они держали от помещика-бека. В качестве держателей бекской земли они несли за нее барщину и платили оброк, но были свободны от повинностей, вытекавших из состояния личной несвободы. Князья могли повинности терекемейцев передать, продать или одарить навсегда или на время другому лицу. С развитием феодализма большая часть терекемейцев (переходила на положение чагаров.

К последней категории зависимых принадлежали простые уздени. В архивных материалах называют эту группу крестьян «свободными поселянами» и различают двоякий вид зависимости их от беков:

- свободные поселяне (уздени), живущие на бекских землях с правом наследственного пользования этими землями, за что они несут в пользу владельцев установленные обычаем повинности;

- свободные поселяне (уздени), живущие на собственных землях, но под управлением известной бекской фамилии, которой издавна предоставлено право полицейской расправы над этими поселянами, которые в вознаграждение за это исполняют некоторые полевые работы [7, с. 64].

Русская администрация поддерживала беков и по нормам адата в Кайтаге поземельная зависимость крестьян превращалась в личную зависимость от беков. В одних селениях шамхальства зависимость носила поземельный характер, а в других крестьяне отбывали повинности шамхалу как правителю. Шамхал являлся собственником земли, которой пользовались крестьяне, а также их правителем. У засулакских кумыков зависимость от феодалов произошло позже, чем в шамхальстве. Царская администрация раздавала бекам свидетельства о праве частной собственности на земельные угодья, благодаря такой политики крестьяне остались без земли и зависели полностью от феодалов.

Опираясь на статистические данные, мы видим, что в частной собственности крестьян трех аварских округов – Аварском, Андийском и Гунибском в 1886 г. было 68501 десятина пахотных, покосных и садовых земель. А всех земель числилось 672980 десятин. В ведомости о количестве земельных угодий в Аварском округе за 1890 г. зна-

чится, что пахотной, покосной и пастбищной земли в частном владении было 21620 десятин, или в среднем 2,3 десятины на один дым [12, с.153].

Несмотря на огромное количество зависимого крестьянства, в подавляющем большинстве узденских аулов широко было распространено мульткадарство как форма крестьянского землевладения, которая охватило пахотные и покосные земли, о чем свидетельствуют архивные материалы. В семи из десяти округах безраздельно господствовала подворно-участковая форма владения и пользования пахотными и покосными участками. [6, с. 59].

Царская Россия отрицала существование частной собственности крестьян на землю в Дагестане, считая, что у населения отсутствовали юридически оформленные документы о поземельной собственности. В реальности горцы рассматривали свои мультки как безраздельную собственность. Крестьяне распоряжались мультками, как собственностью – продавали земельные угодья, передавали их по наследству, завещали. Мультки были объектом коммерческих операций и документы, подтверждающие многочисленны. Окружные власти, высшие областные инстанции признавали широкое распространение в Дагестане практики купли и продажи мультков. Не было ни одного закона, который бы официально запрещал горцам продавать мультки.

В горной части Дагестана сословный строй был намного проще, так как подавляющее большинство населения составляли свободные крестьяне уздени. В предгорном и равнинном Дагестане феодальные отношения были более развитыми, и социальная структура была сложнее.

После проведения крестьянской реформы 60-х годов XIX в. были освобождены крестьяне от феодального гнета, а также лично зависимые чагары и кулы. До окончательного решения сословно-поземельного вопроса было решено сохранить зависимость райят и части узденей поземельной.

В 60-х годах XIX в. от политики укрепления ханской власти правительство сделало крутой поворот к политике ее ликвидации. Дагестан был окончательно покорен, и ханская власть стала чужеродным элементом в общероссийском государстве [9, л. 26-28]. Крестьяне открыто выступали против хана, в массовом порядке отказывались нести подати и отбывать барщину, подавали коллективные жалобы, игнорировали самого хана и его окружения, а также крестьяне захватывали ханские земли. Юсуф-хан попросил правительство сложить с него обязанности хана и разрешить отправиться в Мекку. Широкое крестьянское движение прокатилось также по селам шамхальства Тарковского и других дагестанских феодальных владений. В 1859 г. было ликвидировано Казикумухское ханство и образован округ под

тем же названием во главе с полковником Клугенау. В 1863 г. ликвидировали Аварское ханство. В 1864 г. взамен упраздненного Кюринского ханства создали округ. Правители Кайтага, Северного и Южного Табасарана были отстранены от власти на основании указания наместника царя на Кавказе князя М.Н. Романова в 1866 г. Шамхал Тарковский и хан Мехтулинский указом Александра II в 1867 г. были отстранены от власти и был создан Темир-Хан-Шуринский округ. Даргинский округ приказом военного министра России от 8 мая 1867 г. был разделен на шесть наибств: Цудахарское, Акушинское, Мекегинское, Сюргинское, Кутишинское и Урахинское. Дагестанская область стала состоять из девяти округов, в которых существовала однотипная система административного деления и управления Аварский, Гунибский, Андийский, Даргинский, Кайтаго-Табасаранский, Кюринский, Казикумухский, Самурский и Темир-Хан-Шуринский. Отстраняя ханов от власти, царское правительство вместе с тем закрепило за ними лучшие земли и установило пожизненные пенсии. Например, Юсуф-хан получил 4 тыс. дес. земли и пожизненную пенсию в размере 5 тыс. руб. в год. Аварскому хану Ибрагиму, кроме жалованья по чину, была определена пенсия в 4 тыс. руб. в год и выдано единовременно 30 тыс. руб. Шамхалу Тарковскому установили пенсию в 7 тыс. руб. в год. Хан Мехтулинский единовременно получил 10 тыс. руб., а размер ежегодной пенсии составил 5 тыс. руб. [9, л. 23].

В пореформенный период и вплоть до 1913 года, в Дагестане сохранялась зависимость около 70 тысяч крестьян от феодалов, которые проживали в 95 селениях в шести округах.

В пореформенный период политика правительства в сословно-правовом вопросе сводилось к созданию ряда сословно-поземельных комиссий. Они собрали большой ценный материал по сословным, поземельным и правовым отношениям, но дальше этого дело не двигалось.

Царские власти уделяли серьезное внимание Дагестану с учетом того, что Дагестан занимал существенное географическое положение, связывая Северный Кавказ с Закавказьем. Через Дагестан проходили торговые пути в Иран и Турцию. В период войны на Кавказе командующий Кавказской Армией генерал Г. Орбелиани писал «Потерять Дагестан – все равно, что потерять весь Закавказский край» [4, с.351-352].

Дискуссии о праве населения Дагестана на частную землю продолжались и накануне и после проведения реформы 1913 года. Благодаря проведенной реформы в первой четверти XX века феодальная зависимость крестьян была отменена [5, с. 427].

Межведомственное совещание в Петербурге в 1912 г., где были представлены чиновники МВД, министерство финансов и Главного

управления землеустройства подвергли сомнению право частной собственности феодалов на землю. Они считали «недоказанной принадлежность населению Дагестанской области прав поземельной собственности» [10, л. 7]. В связи, с чем все частные земли (мульки) были объявлены государственной собственностью. Представлявший интересы Кавказского наместничества сенатор Никольский обратил внимание на то, что «подробное исследование правовых оснований землевладения в указанных местностях Кавказа приводит к убеждению в принадлежности горцам их земель на правах собственности. Местные исследования показали, что многие из горцев владеют недвижимостями, купленными у других горцев на основании актов купли-продажи, хотя совершенных, правда, домашним, а не формальным порядком» [10, л. 8].

В Дагестане зависимых крестьян на равнине было больше, меньше в предгорье и совсем немного в горной местности. Царское правительство не могло отрицать существования в Дагестане частной земельной собственности крестьян. Частная собственность на землю в Дагестане была распространена задолго до присоединения к России. Безуспешными были попытки отдельных должностных лиц объявить все земли государственными, ссылаясь на мусульманское право. Наместник царя на Кавказе граф И.И. Воронцов-Дашков также считал, что земли Дагестана принадлежат населению на праве собственности.

В результате проведения земельной реформы и ликвидации ханств в Дагестане значительно увеличился земельный фонд, принадлежащий царской казне как за счет земель бывших ханов, так и за счет захвата крестьянских общинных земель.

Изучение земельных отношений и в частности, мельковой земельной собственности в Дагестане во второй половине XIX – начале XX в. важно, как для кавказоведения, так и для всей исторической науки нашей страны.

Литература

1. Анучин Д.Н. Отчет о поездке в Дагестан летом 1882 // Известия императорского русского географического общества (ИРГО). Т. XX. Вып. 4. – СПб., 1884.
2. Гаврилов П.А. Устройство поземельного быта у горских племен Терской области Северного Кавказа. // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. II. – Тифлис, 1869.
3. Гидулянов П.В. Сословно-поземельный вопрос и райатская зависимость в Дагестане // Этнографическое обозрение. № 1-3. – М., 1901.

4. Зиссерман А.Л. Фельдмаршал кн. А.И. Барятинский. Т.І. – М., 1888.
5. Ибрагимова П. А. Земельно-правовые отношения в Дагестане во II пол. XIX – начале XX в. // *European Social Science Journal*. – М., 2014. № 7. Том 2.
6. Ибрагимова П.А. Мульковая собственность в Дагестане в XIX в. *Вестн. ДНЦ РАН*. – Махачкала, 2010, № 39. 2014.
7. Иванов А. Социально-экономическое и политическое положение Дагестана до завоевания царской Россией // *Исторический журнал*, № 2. Февраль, 1940.
8. Российский государственный военно-исторический архив. Ф. 38. Оп. 30/286. Д. 2.
9. РГВИА Ф. 866. Оп. 1. Д. 18.
10. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 718. Оп. 1. Д. 758.
11. Тульчинский Н.П. Поземельная собственность и общественное землепользование на Кумыкской плоскости // *Терский сборник*. Вып. 6. – Владикавказ, 1903.
12. Хашаев Х.М. Общественный строй Дагестана в XIX в. – М., 1961.

**Фукалов И. А.,
Киргизский Национальный университет,
г. Бишкек**

ВАССАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ ШИРВАНШАХОВ И ТУРКОВ-СЕЛЬДЖУКОВ В XI-XII ВВ.

В 30-х годах XI в. источники впервые отметили опасность проникновения тюрок — огузов в Ширван. Ширваншахи, ведя борьбу со своими соседями, выступали также против сельджуков, одной из ветвей огузов (тюркские кочевые племена, выходцы из Средней Азии). В начале XI в. сельджуки образовали сильную империю (1038 — 1157 гг.) и угрожали странам Передней Азии, Азербайджану и сопредельным странам. Если при Караханидах и Газневидах сельджуки играли роль надежных охранников Великого Шелкового Пути и фактически были вассалами тюркско-мусульманских правителей, то после распада государств Газны и падения Западных Караханидов, что привело к вторжению язычников киданей, турки-огузы стали массово уходить на западные рубежи Центральной Азии.

В XI в. Иран, Азербайджан и ряд других стран Востока были завоеваны сельджуками, не встретившими большого сопротивления в связи с внутривосточным ослаблением указанных стран. В 1066 г. турки-огузы напали на Ширван, ограбили кочевья (хилал) курдов и вывезли большую добычу — людей, скот и имущество. Ширваншах Фарибурз I ибн Саллар должен был уплатить большую контрибуцию, чтобы принудить тюрок уйти из Ширвана. 22 ноября 1066 г. предводитель тюрок Кара-Тегин явился в Ширван во второй раз с дядей Фарибурза по отцу Мамлан ибн Йазид Мухаммедом, с которым заключил союз. Кара-Тегин осадил город Йазидийа (Шамаху) и опустошил его районы. «Затем он набросился на горы и доли страны, разорил их, перебил множество людей, угнал скот и увел женщин и детей, превратив Ширван в «пустынное поле». Оттуда он спустился к Баку, где уничтожил много жителей, увез женщин и детей, угнал скот. Когда положение стало опасным, ширваншах отослал табун своих чистокровных лошадей, свыше 4000 кобыл, в Маскат. Отряды Кара-Тегина опустошали и грабили все на своем пути от Баку до Шабарана. Тюрки ушли в горы и оттуда обрушились на Маскат; они угнали табуны Фарибурза и вернулись в Шабаран. Затем Кара-Тегин вторично осадил Йазидийа, положение ширван-шаха стало тяжелым, так как к Кара-Тегину подошло подкрепление из 2 тысяч тюркских воинов. Попытки тюрок обмануть ширваншаха и заставить его выйти из крепости не удалась. Фарибурз тайком подкупил хаджиба султана, дав ему 6000 динаров за уничтожение внутреннего врага, своего собственного дяди (Минорский, 1963:101-107). «Тарих ал-Баб» сообщает подробности убийства Мамлана ибн Йазиды: «Хаджиб согласился на это и пригласил на пир Мамлана, который укрепился в Калабаде. Тот явился, и они ели и пили, пока Мамлан не опьянел и не попросил разрешения вернуться в Калабад, на что [хаджиб] и согласился. Тем временем ширваншах послал трех из своих придворных, а именно своего двоюродного брата (сына дяди по матери) Лашкаристана, своего слугу Шад-Тегина и своего хаджиба Намдар ибн Музаффара, которые устроили засаду на пути Мамлана. Когда опьяненный Мамлан проезжал мимо, они набросились на него и убили самым жестоким образом» (ал-Мас'уди. Мурудж ад-Дзахаб, 1963:213) Таким образом фактически сразу с появлением тюркских войск под главенством Кара-тегина ширваншахи оказались под непосредственным влиянием их деятельности. По существу, мы можем наблюдать на данном отрезке времени нередкий симбиоз взаимоотношений мусульманских правителей из совершенно разных народов. У турков-сельджуков сохранилась такая сакральная легитимация власти, при которой они выводили свою родовую ветвь от наследников древнетюркских титулов. Их правители являются для нас типичными мусульманскими правителями,

по существу, ничем не отличавшихся от своих предшественников и строго следовавших принципам государственного контроля, выработанным раньше эпохи ислама — в древне-и среднеиранский периоды. Даже древнетюркский титул сельджуков тегин воспринимается как составная часть их личных имен (Кара-тегин, Себуктегин), но не как элемент древнетюркской легитимации власти. Как отметил востоковед Гусейнов, значение этого титула последовательно девальвировалось: если у древних тюрок (VI-VIII вв.) он имел значение «наследный принц», а у древних уйгуров (VIII-IX вв.) он обозначал принца вообще, либо представителя правящего дома и сохранил такое значение в последующий период у восточных тюрок (уйгуров и Караханидов), то у западных тюрок (Газневидов, Сельджукидов и Хорезмшахов) он соответствовал более низкому рангу, а именно — был придворным титулом. Итак — девальвация сакрального статуса титула тегин стала «финалом» легитимации власти через данный титул (Гусейнов, 1957: 107). XI век принес угасание тюркской сакральной титулатуры, вначале на востоке, где она сменилась на монгольскую, а затем на западе — где она потеряла свою сущность. Девальвация, а точнее духовная инфляция сакральной титулатуры фиксируется на примере титула тегин. Караханиды в Семиречье утратят ее чуть позже, во время захвата государства кара-китаями. Тюркская сакральная ойкумена верховной власти за довольно непродолжительное время притерпела мимикрирующие изменения в эволюции власти. Поиск каганами тюркских государств религиозных основ сакрализации своей власти часто заводил в тупик, то приводило к внутренним конфликтам — как это произошло в Уйгурском каганате и Карлукском джабгулиате. Часто различные династийные споры становились и религиозными, то свидетельствовало о финансовой и идеологической подпитке разных кланов и семей со стороны религий. Итогом таких религиозных споров становилось крушение могущественных государств. Сакральная мимикрия затрагивала и соседние с тюрками народы, особенно это касалось титулов, обрядов инициации, добавляя новые элементы в легитимацию власти правителя. К таким народам можно отнести енисейских кыргызов, кимаков и кипчаков. Енисейские кыргызы прекрасно сочетали тюркские механизмы сакрализации (поднятие на войлоке, титулатура, «кут») с собственно кыргызскими (культ Умай, тотем барса). Это позволило кыргызам в эпоху Великодержавия создать довольно спокойную обстановку в Центральной Азии и не враждовать с тюркскими племенами и Китаем. Выяснение сакральной атрибутики власти и ее механизмов показывает, что фактически каждое религиозное учение оставляло своей след во сакрализации власти каганов у тюрок и кыргызов. Религии, приходившие по Великому Шелковому пути, мимикрировали под тюркское общество, стараясь получить нужную ни-

шу в нем. К тому же принимая в себя черты тенгрианства, они становились уже совершенно иными, нежели были раньше. Иной стала сакрализация власти у тюрков, ушедших на запад – где они столкнулись с развитыми феодальными государствами, в которых сакрализация власти утверждалась через законную легитимацию правителей.

После этих событий тюрки спустились от Йазидийа к берегам реки Куры. Переправившись, они ушли со своей добычей. В феврале 1067 г. тюрк Эл-Басан (?), владелец Казвина, послал доверенных лиц к ширваншаху Фарибурзу, чтобы получить дань в 30 000 динаров, которую тот согласился выплатить за защиту от набегов. После похода Кара-Тегина проникновение тюрков в Азербайджан продолжалось более интенсивно. В 1067 г. военачальники Каймас и Кара-Тегин с тюркской конницей явились к ширваншаху и он отдал дочь своего дяди Кубада в жены Кара-Тегину. В том же году в августе тюрк Каймас внезапно умер в Ширване и был похоронен в Йазидийа. В конце того же 1067 г. сельджукский султан Алп-Арслан вступил в Арран. Ширваншах Фарибурз, правитель больших дипломатических способностей, явился к нему с подарками и предложением своих услуг (ал-хадайа вал-хидма) и сопровождал его в походе 1068 г. (Атеş, 1963:137). Шаддадид Фадл ибн Шавур Арранский встретил его с покорностью и вручил ключи от своей сокровищницы. Ширваншах использовал влияние султана, чтобы покарать своих личных врагов. Когда султан Алп-Арслан вернулся из похода на Рум (по-видимому, после пятимесячного похода в Грузию в 1068 г.) и направился через Гянджу в Барду, народ ал-Баба пожаловался ему на ширваншаха, который захватил некоторых из раисов. Фарибурз продолжал борьбу с непокорными раисами, которые добивались независимости в управлении городом. Султан приказал освободить их, что он и выполнил. Однако султан изменил свое отношение к ширваншаху и приказал заключить его в тюрьму. Через некоторое время султан освободил ширваншаха и отослал домой, потребовав выплаты ежегодно большой суммы денег (Ибн Хордадбех, 1889:17). В ноябре 1071 г. тюрк Йагма прибыл в ал-Баб как правитель, назначенный султаном Алп-Арсланом. Йагма потребовал у ширваншаха сдачи крепости ал-Баб и Маската. В январе 1072 г. Йагма вошел в крепость как правитель, а ширваншах с Афридуном, забрав зерно и провиант, отправились в Ширван. В том же году Гуждахам ибн Саллар, брат ширваншаха, умер в Шеки, и его тело было отвезено в Йазидийа и там похоронено. В апреле того же года раисы ал-Баба двинулись на Маскат – последнее убежище Фарибурза, но он продолжал борьбу как с ними, так и со своими западными соседями в районе Шеки. Фарибурз продолжал воевать за обладание Дербендом, жители которого то подчинялись ему, то восставали против него. Наконец, в 1074 г. прибыли тюркские вой-

ска во главе с Аргаром ибн Буга, который заявил, что султан отдал ему Ширван в ленное владение (икта). Только после того как в ал-Баб прибыл представитель эмира двух Ираков Сау-Тегина, которому султан пожаловал в икта пограничную область ал-Баба, Фарибурз был низведен на положение сельджукского вассала, платящего ежегодную дань (мал) в казну султана. Мюнеджжим-баши сообщает, что «ширваншах начал платить наложенную на него ежегодную дань [мал] в казну султана» (Мюкримин Халил Йинандж, 1944:96). Полное подчинение Фарибурза Малик-шаху и признание им в это время вассальной зависимости от последнего отражено на монете, битой между 1075 — 1092 гг.) (Пахомов, 1924:71). В итоге сложилось симбиотическое государство, как раз к тому времени империя Сельджукидов достигла своего расцвета. Современная иранская цивилизация тесно связана с тюркской культурой и развивалась под ее влиянием. Со своей стороны, Сельджукиды позаимствовали у персов принципы организации государственного управления. Подобная практика является широко распространенным явлением в мировой истории. Новые господствующие народы и их правители, создающие государства по результатам своих завоеваний на определенной территории, всегда заимствовали традиции в области государственности, существовавшие на этой территории до них. Подобная адаптация была неизбежной, но, преимущественно, это было не только заимствование традиций управления, но и их развитие, обогащение. Важную роль в этом играли и привлеченные на службу к новым правителям опытные чиновники. В империи Сельджукидов также были заимствования в области государственного управления, благодаря которым созданное огузами государство превратилось, в течение короткого периода времени, в огромную империю. В период своего наивысшего военно-политического подъема эта империя занимала территорию от Средней (Центральной) Азии на востоке (бассейн озера Балхаш, Иссык-куль и Таром) до берегов Эгейского и Средиземного морей на западе. После победоносного Данданакянского сражения (1040) тюркмены заимствовали у Газневидов также систему гуламов (слуг). Вскоре государство Сельджукидов сформировалось как классическое мусульманское государство. Для создания армии, развития военной организации Сельджукские правители покупали малолетних тюркских мальчиков. Эти мальчики годами воспитывались по особым правилам, ранее существовавшим в государстве Саманидов. Позже они получали особые полномочия, выполняли специальные поручения. Из среды этих мальчиков вышли талантливые военачальники, способные создать государство. Рост числа тюрков, воспитанных на основе этой системы сыграл значительную роль в восходящей эволюции государства, империи Сельджукидов. Вскоре Сельджукское государство превратилось «в державу всех

народов, населяющих территории Ирана». В новых условиях Сельджукские султаны управляли огромной массой, состоящей из различных этносов. Тюрки, составляющие господствующую прослойку в государственном аппарате огромной империи, заметно отличались от остальной массы населения. Культура народов Азербайджана и Ирана постепенно оказывала свое влияние и на Сельджукидов, но вплоть до распада Сельджукской империи султаны и эмиры правящей династии не забыли родной тюркский язык, хотя официальным языком государства и был персидский. В Сельджукском дворе и в армии говорили на тюркском языке.

Как мы видим Сельджуки не несли государству Ширваншахов разорения – лишь требовали подчинения и покорности – сдачи крепостей, выплаты дани (причем фиксированной), выкупа пленных и контроля над торговлей. Ширваншахи в свою очередь старались перенаправить агрессию Сельджуков на соседей – грузин, курдов и Византию (Рум). Сельджукам была выгодна война против «неверных», нежели чем против единоверцев. Легитимация вассальных отношений между Сельджукидами и Ширваншахами строилась по сакральной схеме. Сельджукиды взяли сакральную схему титулатур Газневидов. По источникам известно, что Газневидов причисляли к потомкам Сасанидов либо Саманидов (что в сущности одно и то же, т. к. Саманиды тоже возводили свою генеалогию к сасанидскому правителю Бахрому Чубину). Так, согласно Табакат-и Насири, Султан Махмуд был связан с Сасанидами по следующей родословной линии: Махмуд ибн Сабуктегин ибн Хук (Жук?) Кара Бахкам ибн Кара Арслан ибн Кара Миллат ибн Нуман ибн Фируз-и Бам-Синджан ибн Йаздигерд (последний царь династии Сасанидов), т. е. Газневидов включали в традиционную структуру «законных» династий в рамках древнеиранской государственной идеи (Flury, 1925:304). Шла привязка к сакральности потомков персидского правящего дома, тем же самым занимались Караханиды, привязывая свое сакральное происхождение к дому Афрасиаба.

Особо следует отметить постановку легитимности власти в рассказе о Себуктегине и газели. После того как Сабуктегин совершил доброе дело, вернув газели пойманного им ее детеныша, ему во сне является пророк Мухаммед со словами: «Эй, Себуктегин! Милость и сострадание, которые ты выказал к несчастному детенышу, и жалость, которую ты проявил, приблизили тебя к могущественному Создателю. Ты станешь властелином. Ты должен и к рабам божьим проявлять такую же жалость и сострадание, дабы твое царство и власть укрепились!» [Босворт, 1971:169]. Таким образом, в этом рассказе верховная власть обосновывается социальной справедливостью правителя. То, что газель занимает очень важное сакральное место в культуре, искус-

стве и мировоззрении народов Среднего Востока, общеизвестно. Однако в отношении сакрального культа животных стоит отметить привнесение тюрками символики сокола из Центральной Азии. Белый Сокол (по-древнетюркски — *Ağ sunqur*) являлся онгоном (священным животным) сельджукских племен, населявших Азербайджан в средние века. Белый сокол являлся, в частности, онгоном племени Кайы, упоминающегося в средневековом азербайджанском эпосе Деде Коркут. Изображение двуглавого орла служило гербом Сельджукской Империи, а изображения сокола украшали знамена сельджукской армии [Минорский, 1963:75-76]. Тотемизация Аг Сунгур кушу (Белого Сокола) находит своё отражение и в азербайджанском эпосе «Китаби-Деде Коркут». Полководец огузского края Газан хан, стойко переносящий в плену издевательства врага, связывает свое мужество с древними предками и говорит: «У меня есть род, берущий начало от стойкого Белого Сокола».

Институт вассальных отношений между Сельджукидами и Ширваншахами строился на определенной сакральной схеме, которая была привязана на древние родовые предания, которые были привязаны династии правителей двух данных государств. В результате коллизий XI-XII вв. изменились цивилизационные отношения в исламском мире, окончательно ослабла даже номинальная власть некогда могущественных персидских и арабских правителей, а на смену им пришли новые государства, в симбиозе с которыми стало существовать государство Ширваншахов. Представители различных народов, живущих в данном государстве, охотно участвовали в управлении государством и опытные ираноязычные чиновники преданно служили Сельджукским султанам. Однако на последующих этапах эволюции государства Сельджукидов началась скрытая, а порою открытая борьба за места в системе государственного управления между тюркскими военачальниками, являющимися «игтидарами» и ведущими свое происхождение от системы «гуламов», которые конкурировали с традиционными кадрами, наполняющими военную иерархию и ираноязычной бюрократической прослойкой, поставлявшей кадры для гражданской (цивильной) иерархией. В ходе этой борьбы тюрки постепенно взяли верх и заняли ведущие позиции в системе государственного управления.

Литература

1. Ал-Мас'уди. Мурудж ад-Дзахаб (гл. XVII). Перев. В. Ф. Минорский. История Ширвана и Дербенда. М., 1963, с. 213.
2. Босворт К.Э. Мусульманские династии. Справочник по хронологии и генеалогии. Пер. с англ. П.А. Грязневича. М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1971. – 412 с.

3. Гусейнов Р.А. К истории тюрок XI- XII вв. // Труды Института истории АН АзССР. Т. XII. -Баку, 1957. – 178 с.
4. Минорский В. История Ширвана и Дербенда X—XI веков. М., 1963
5. Пахомов Е. Монетные находки, в АССР в 1924. «Изв. азерб. археол. ком.», вып. 1. Баку, 1925
6. Ateş A. Recueil de lettres de Хақани-і Şirwani. «Труды двадцать пятого международного конгресса востоковедов», т. II. М., 1963 (франц. текст)
7. Flury. S. Le décor epigraphique des monuments de Ghazna. - Syria. Vol. VIS, 1925. -503 p.
8. Mukrimin Halil Yinanc. Turkiye tarihi Selcuklular Devri Istanbul. 1944, I (далее — Мюкримин Халил Йинандж), с. III; Минорский, с. 96.

**Armin Heydarian,
M.A. of Iranology and secretary of scientific association of
Iranology students in Guilan University**

TALESHAN'S ROLE IN THE CHALDORAN BATTLE ARMIN HEYDARIAN

Since the beginning of human society, bilateral and multilateral battles have been unavoidable facts of governments and reigns. Battles just happens due to religious- political, border-geographical differences, or aggression and conquest intentions. Always, just one of the parties in the battle wins, although sometimes battles end with negotiations between the parties and by declaring a ceasefire. However, one of the parties incurs greater losses, and the other achieves more profits, and this is an inevitable and undeniable fact. In the meantime, basically battles by beliefs-religious causes, are so bloody and terrible, and take many people in abyss of destruction. Crusade between Christians and Muslims is one of the examples of such battles. Chaldoran battle was one of these battles which happened between the great empire of Safavids- which had claimed the leadership of true and pure Mohammadi's Islam (Shiite) and the Sufism- and the great empire of Ottoman- which had considered itself as the legal and real Caliph of Muslims and true followers of Prophet Mohammad (Fourfold Sunni religions), and in no way, couldn't tolerate any religion or another empire in its neighborhood. Although, maybe number of followers of Shah Esmail were too low in comparison to Ottoman army, but they were from various tribes and

clans. Taleshan were one of the sincerest and most numerous Iranian ethnics in this battle who also created epic battles with their bravery and loyalty. Historical records have written the population of Taleshan were over two thousands out of the eighteen thousand people of Shah Esmail's army, which is interesting in itself. Some books and papers have been written to describe what had happened in Chaldoran, which largely have been able to indicate the blind angles of Chaldoran battle, but Taleshan's role in that battle, independently, have been considered in none of them; this subject in itself, made it imperative to do such a research, so that the most important aim and motivation of the author in this article, was to check out the resources and the historical documents and compiling a useful and applicable research for Taleshan's history buffs, specially in Safavid era. Lack of specialized and independent resources about above-mentioned subject, was the most important problem in compiling this study, but lots of effort and study with all problems gave great tips about Taleshan's presence in Chaldoran and their extended description is provided in this study. Meanwhile, this research is done using descriptive-analytical method, through library studies.

Where is Talesh and who are Taleshan?

Talesh is the name of one of the Iranian noble races. Taleshan's residential area is located between the Kura River in the south of Azerbaijan and White river (Sefidrud) in Giulan province. The land between these two rivers as a single unit, is called Taleshan's ethnic area (Bazin, 1988: 1/29). Mountains in where these people live, are called Talesh Mountain ranges as well, which stretches from Rudbar County to plain region of Lankaran in Azerbaijan. "Taleshi language is a northwestern Iranian language and cognate languages such as Gilaki Caspian and Mazandaran, but with significant differences". (Akiner, 1988: 331). Talesh language has three main dialects of Northern, Central and Southern, each divided into various accents (Abdoli, 2001: 31). Taleshan in terms of livelihood are divided into two categories. First: rural and urban, called Talesh and Second: due to mountain dwelling and diaries craft are known as Galesh. At the beginning of the Safavid dynasty in the lands of Talesh, lands of Astara and Astara Gourab, namely Karganrud, Asalem, Vilkiy, Zouvand to Dinachal (current Rezvanshahr) were important". (Mirza Khodaverdi, 2001: 17) and until the early Qajar, Astara was the center of Talesh county. During the reign of Qajar by imposing disgraceful treaties of Golestan and Turkamanchai by the Russians in Iran, the land of Talesh was divided in two parts, from the heart of Astara.

Taleshan, one of the founders of Safavid

Taleshan had an undeniable impact on the rise of Shiite Safavid in the early sixteenth century in Iran. In an era when all possible conditions for the emergence of such a dynasty was provided and by Safavid leaders with such a unique wisdom and using specific climatic conditions in Talesh, and the benefit of ideological education of inhabitants and its subsidiaries, mixing elements of Sufism, politics and power, the original intention of their fathers came true. Taleshi people due to physical strength and high skills in shooting and military, always have been one of the most influential people in the region's events. (Behnam Yeganeh, 2012: 21). If we don't think about Safavid dynasty as a dynasty by Taleshi origin, however undoubtedly it should be acknowledged that Taleshan have been one of the strong and important foundations of the Qezelbash Sufis in Iran, which there are historically reliable documents to prove this claim. Detailed discussion about this issue requires another suitable opportunity; but in general, the role of Sufism in attracting Taleshan of Astara and its subsidiary towards Safavid, is a point that shouldn't be overlooked. It is clear that Sheikh Safieddin (Safi-al- din), after a long wandering for finding a perfect master, found him in the Talesh territory (ebne Bazzaz, 1998: 95 and 96) due to his respect towards Sheikh Zahed Astarai, well known by Sheikh Zahed Guilani, he moved to north of Talesh to visit him, and he found his doctrine (Tarighat: Kharghe and Zekre Talghin) from Sheikh Zahed (which is buried in Astara to Lankaran root in Azerbaijan) and married his daughter and later was appointed as his successor. (Abdoli, 2008:78) Taleshan knew Shah Esmail as the grandson of Sheikh Safieddin Ardebili and Bibi Fatemeh Astarai, the daughter of Sheikh Zahed Guilani (Taleshi speaking wife of Sheikh Safieddin) and whenever they felt their master's children need help, they just put their best foot forward and didn't hesitate to help. This has also been confirmed in the Venetian traders' logbook in Iran, where they reported: "there are other people who go to war without armor and are satisfied to be killed for their king's sake. So, they overrun without any shields, and scream: Sheikh! Sheikh!" (Travel by the Venetians in Persia, 1970: 9, 428). In addition, Safavid's paternal grandfather reaches to Sheikh Safieddin Ardebili, and his ancestors that later were called Seyyed were the inhabitants of Talesh. Taleshi poetry of Sheikh Safieddin Ardebili itself proves this claim. Safavid generation survivors now are alive in Jokandan rural district of Talesh in Guilan, and were known as Sadat Mousavi a few years ago, and nowadays are known as Mir Mousavi. In the common family tree of Safavid Shahs and Mir Mousavis' family in Talesh, after Sheikh Safieddin Eshagh Ardebili are Seyyed Sadreddin Mousa, his son, and after him Sultan Khaje Ali Siahpoush. "in this sequence of generations, when we get to Seyyed Sultan Khaje Ali, two of his sons, namely:

Ebrahim and Abdol Rahman are on the top of two relative branches, Ebrahim's branch continues with Jonaid, Haider, Sultan Ali and Shah Esmail and Abdol Rahman's branch, currently after eleven generations, reaches to Mir Masoudi in Talesh. While Ebrahim's generation are the founders of Safavid dynasty in Iran, Abdol Rahman's generation hereditary are responsible for religious leadership and Caliphate of Talesh's regions, and since Ebrahim's children were seeking political power, their cousins in Talesh rush to help them with all their power". (Abdoli, 2007: 215). So, Taleshan's support of Safavid was natural, because they counted Safavid as their cousins; such aids have been there before Shah Esmail and in the past, as "at the war with ShirvanShahan and AghQoyunloo rulers, Taleshan were among fellows of Sheikh Haidar" (Khonji, 2003: 257) and later "Esmail becomes the king, by crucial support and assistance of Sufis and rulers". (Abdoli, 2007: 215). Also, It should be remembered that one of the Safavid founder's wives named "Biug Beygom, the wife of Shah Esmail, wasn't from Ostajloo family, but she was Taleshi and since she became the wife of Shah Esmail, Taleshi people who respected Shah Esmail before that marriage, became his devotee".(Conley, 2010: 113) and these contributions continued until "Shah Esmail, the founder of stable and strong Safavid dynasty, at the age of fourteen, by support of seven faithful Sufis, started his historic rise from Guilan, in 1499" (Tarikh-e Alam Araye Safavi, 1984: 18). Safavid historians, have mentioned the companions of Sufi Esmail Mirza were seven which four of them played a major role in founding the first officially Shiite government in Iran, and "they are: Hossein Shamloo Beyg, Khadem Beyg Talesh, Ebdal Beyg, and Dada Beyg Talesh (Top Military Official after Prime Minister)" (Abdoli, 1999: 67). According to historical narratives "Dada Beyg Talesh was the King's Laleh (The King's Special Consultant)" (Yousef Jamali, 2006: 272) and Khadem Beyg Talesh "finally was known as Khalifalkholafaei (the Master's successor) ..." (Torkaman ,1985: 42). After Esmail Mirza was enthroned, when Shah Esmail was in Talesh, Taleshan welcomed him in the best way, so that it has been said in this regard: "Shah Esmail went to Tarom from Lahijan, and from there to Khalkhal and from there to Ardebil, but Ardebil ruler, named Sultan Ali Chakerloo, wasn't interested in Shah Esmail entrance, and by threatening him requested his transfer to another city, and as at that time there weren't enough army along the King, he found it meaningless to resist against Ardebil's ruler, so again returned to Talesh and spent the winter in Astara's countryside; and leaders of Talesh ethnic groups and masters of that ethnic were responsible for hospitality and welcoming him". (Rahimzadeh Safavi, 2010: 121). James Down, the British author writes: "we can surly say the bases of Shah Esmail's power and the factor which helped him to realize his dreams and to create Iran which hadn't existed, before his death, was mostly dependent on the Sacrifices of Taleshi Soldiers. Regen-

eration of Iran by Shah Esmail, mostly was due to these sacrifices and these soldiers in Shah Esmail army were considered as an example" (Down, 1984: 1/276).

Why and how the battle of Chaldoran got started?

The formation of Shiite government of national unity in the early sixteenth century AH, is one of the milestones in the history of Islam and Iran. This important event, since its beginning, have had a decisive influence on global equations and on Islamic countries' fate, especially on Iran's. This widespread movement was a fresh start in the political and religious life of Iran, and led to a centralized administrative organization and the independence of the country, based on official Shiite religion and in fact, the Shiism and Iran began a new chapter of their life. Safavid policies extended all over the country, very soon after. Insecurity caused by the feudal and tribal's powers, which was a relic of Mongol period, was terminated and Iran found a rightful place as Sassanid era. Indeed, Shah Esmail was a distinctive and great identity to Iranians and became an inseparable element of Iranian identity. Following the recognition of Shiism in Iran, and the neighbor which was Ottoman, began its policies to weaken the Safavid Shiite government of Shah Esmail. "Sultan Mohammad Fateh died in 886 AH, and Bayazid II was his successor" (Navai and Ghaffarifard, 2002: 89). His full name was Sultan Ildiram Bayazid. This period was coincided with Shah Esmail's early advent in Iran. Although, Bayazid II didn't have such a power as Sultan Mohammad Fateh, following the Ottoman Sultans which considered themselves as the caliphs' successor and Muslim's caliph and wanted to dominate the Islamic countries, so he also wanted to continue to maintain this reputation and the Caliphate on Muslims. This claim began when Motevaker (the most trusted person) of Egypt's Fatimid Caliph in 796 AH gave Sultan Bayazid the first title of 'King of Rome'. But with all that have been said, Sultan Bayazid II "was a good person possessing the qualities of a mystic (Darvish)" often made attempts to fight against West infidels. At his time, many cities in the West were conquered by Muslim armies. He treats Savafid Shah Esmail as his father and during his lifetime no move by the Roman army against Iran was seen" (Hariri, 2006: 146). Sultan Bayazid had two sons, the older one was called Sultan Ahmad Khan and the younger one was Sultan Salim. Sultan Ahmad was his father's follower in the governmental affairs and had a graceful personality, but Bayazid was so proud and didn't like his father's peaceful governance, and always blamed his father for this; finally he ran out of patience "so his father was imprisoned in a Castle mountain by his order and he himself took his father's throne of the Ottoman, accompanied by the Minister of Justice, Rostam Pasha, and Janissary named Aghassi, and ordered to make Coins and read sermons and parade corps".(Tarikh-e Alam Araye Safavi, 1984:

457). When Sultan Ahmad became aware of his father capture, by claiming that after his father the kingdom would belong to the elder son, took the opportunity to his advantage, ordered to make coins on his name, and called himself the Ottoman King (Sultan) and the throne sermons were read on his name. Three days after Sultan Bayazid's dismissal and imprisonment, the news of his death was spread out, and the Ottoman state faced with an unsuitable situation more than before. When Sultan Salim became aware of Sultan Ahmad's sermon reading, as he knew the situation wasn't good on his side, he said: "This is not a good deal. The others and he came to the conclusion that they should kill his father. They strangled him and spread out the gossip that he (his father) had eaten opium and had killed himself." (Same). Finally, after many conflicts and clashes between the two brothers' and the nephew's army, Sultan Salim enthroned and his nephew, Sultan Morad, who had risen to avenge his father's death, Sultan Ahmad, could do nothing, but survived the event and fled to Iran, to Shah Esmail. It was then some of Sunni Ulama (religious scholars) took refuge in Salim from Shah Esmail religion-making and his orders and unlawful acts and those of his army and Sufis and asked him to do something and don't let Iranian Sufis get more power, and motivated him to fight against Iran. Sultan Salim was also well aware of Shah Esmail's role in stabilizing the Shiism and he thought that by fall of Shah Esmail, Shiism in Iran will be weakened. In addition, he knew that political aspects of the claim to Caliphate are superior to its religious aspects, so the emergence of a unified state in Iran as an officially Imami School which was an impediment between religious unity of Iranians with Ottomans, could not be approved by the Ottoman Sultans, by no means. It was disastrous for the dream of the Ottoman religious Caliphate and governing on Muslims. On the other hand, it was not possible to ignore the Ottoman Sultans concerns about Anatolian Shiites. They were such serious and passionate followers, sincere and close Sufis who had risen long times ago, for supporting Sofia" (Navai and Ghaffarifarid, 2002: 90) and a large number of Ottoman Turkish and Kurdish States (current Turkey) had joined Safavid Sufism School that called themselves as successors of Sheikh Safieddin Ardebili, including people from large and famous tribes named Shamloo, Rumloo, Ostajloo, Zolghadr, etc. which believed in Iran's king's Palace as their Qiblah. These were enough for Salim to think about a battle with the Safavids and their destruction. "From the beginning of his reign, Sultan Salim had followed two main objectives: 1. the elimination of his rival, Shah Esmail, and 2. In addition to realizing the long-standing ideals of his fathers in the territory of Europe, be able to gather the Muslim from throughout the world under one flag. These two goals were interconnected, and it was not possible to achieve the former without run the latter. For this reason, he found Shah Esmail and the spread of Shiite Imami in Iran as the biggest obstacle to his progress".

(Taheri, 1975: 153). Besides that, there was another problem that was the vast issue of Janissary corps. They were Christian and new Muslim people which were ready to devote their life for God's sake and as a service to Islam and were counted as Ottoman organized army against Safavid devotee Sufis army. It shouldn't be forgotten that: "Caution window (for Janissary) was war, and if they sent Janissary officers and soldiers to fight, then they were protected from their insurgency, but if they lived a little in peace, ventured into the insurgency, and destroyed the security in the country, and sometimes led to changes in the kingdom". (Metz and Barck, 1964: 11). Then Sultan Salim came to the conclusion that by attacking Iran he could both show his power and fame to Safavids, meanwhile get rid of the problems of populated and dangerous Army of young Janissaries. The first basic idea of a battle with the Safavids was also established at that time. After that Sultan Salim measured its aspects and consequences and became sure about the integrity of his decision to attack Iran and overthrow the Safavid, gathered himself and so began his work arrangements: "after Sultan Salim's coup against his father and the murder of him and his brothers and kin on the second day of the month of Safar in 920 AH, Salim entered Istanbul. At first, he wrote a Persian letter to Obeidollah khan Ozbak who was Sheybak khan's nephew (murdered in 916 AH at the battle of Marv), and motivated him to take Sheybak Khan's revenge". (Badlisi, n.d: 57). He came to Iran in early spring of the New Year, after passing through cities named Skutari, Qunieh, Qeysarieh, and after going kilometers arrived in Sivas which was the closest to Iran's borders. It was in Sivas that his second letter was sent to Iran, and this time to Shah Esmail and he was warned that he should send him Sultan Ahmad's son and Sultan Salim's nephew who had taken refuge to the Shiites king, tied down; he had the audacity to tell Shah Esmail that: " ... If you turn to us, and avoid the oppression on your subordinates and Diyarbakr lands, and follow Sunni Hanafieh Mohammedi- God bless upon him- tradition in religion and nation, and give all your lands and adjuncts and accessories to the Ottoman, then our Kingdom grace and affectivity will be upon you, May happiness be with the person who do this..." (Falsafi, 1963: 39). When Sultan Salim's messenger got to Shah Esmail, Safavids Shah was in Hamedan, and he became aware of Sultan Morad's suspicious death at that time, and Iran's Shah was sad about Ottoman prince's death. After reading the letter, he got upset about Salim arrival to Iran's border and for not collecting army for defense, and in response, he said to Salim's messenger that: "... Go and say our prayer to Sultan Salim and tell him that the universe didn't let great Prince (Sultan Morad) live more, and what comes to my mind is that you have sent a spy to him, and he [your spy] came as a friend and became his close friend and bounded to his dishonest friends, and poisoned him. Isn't that enough that you were his father's killer, and now you should be responsible for his

death in the Day of Judgment! However, it's so good and kind of you that you are here, by God willing I will do such a thing to you [I will cook your goose] that comes in the stories, and if you want the lands of Diyarbakr, I didn't take them from your father, but I fight for it with Ala Oddawla Zolghadr, he had gotten it from the descendants of Hassan Torkaman King, now how is that you claim about Hassan King?! However, we see each other in Erzurum, I'm not a man if I let you to come forward, and that's very good that we are informed; go! While you aren't still here to serve The King, we are on our own way". (Tarikh-e Alam Araye Safavi, 1984: 476). So, Shah Esmail who found that abundance of wealth and army induced Sultan Salim to conquer Azerbaijan Province, used the opportunity [paid ducks and darks] on his advantage and went from Hamedan to Azerbaijan. Along the way, Sufis and Shah Esmail's fans joined him until he came to Chaldoran. Shah Esmail took a look at that plain and said: Here we will fight with Ottomans, and started hunting. After a while the war had began. In the meantime, Shah formed War Command Council and asked about what they think about their fight. "Mohammad Khan Ostaljoo who was Diyarbakr ruler, said: My lord! It's not reasonable to fight this eighteen thousand soldiers. If we move to the mountains and stay there for two months, all the army would come; and if Sultan Salim probably stayed and we have at least seven thousand soldiers, we can fight, and if he went and left the army by a commander in Tabriz, we can win the battle with this army and ..." (same: 484). Shah asked others if there was any other idea! "Dormish Khan Shamloo rejected the plan saying it would be better we pause for a while to see what they would do, then go into battle." (Hariri, 2006: 149). After listening to Dormish khan, Shah Esmail agreed to his idea. Shah Esmail excessive pride and confidence contributes to the problem and made him to wait by following Dormish khan's improper and crude speech who was also his nephew, until the Ottoman army ranked their military arrangements and defensive positions safely and comfortably. It should be noted that Chaldoran County, is one of the Iran's West Azerbaijan province which is located in the northwest of the province. The center of the city, is Siah Cheshmeh which is "sixty miles away in Tabriz" (Khandmir, 1956: 545) and is one of the states which was under the control of Chaghoor Sa'ad (Armenia) at that time. "This plain has a rectangular shape and a slope from northwest to southeast and an area of about 750 square kilometers". (Falsafi, 1963: 51).

Taleshan in the service of Esmail Mirza (the Perfect Master)

It was battle time, and this time Taleshan were present in the battlefield to help Esmail Mirza, Shiites Shah, in Chaldoran. In this battle, Sultan Salim wasn't present personally in the battlefield and was watching his sol-

diers from the top of a hill, accompanied by his Ministers and relatives. Iran's army arrangement in the battlefield was as follows: " Dormish Khan Shamloo (Shah's nephew), The son of Abdi Beyg Shamloo, Khalil Sultan Zulghadr (Fars Ruler), Hossein Beyg Laleh (The King's Special Consultant), Nour Ali Khalifeh Romeloo and etc. were around the field or on the right of it. The second group by commanding Khan Mohammad Ostajloo (Diyarbakr ruler) and the other group of the field commanders of the army were on the left of field or Meysareh". (Nezam Shah Ilchi, 2000: 66). Shah Esmail was in the middle of the Iranian army accompanied by his relatives and his most skilled soldiers and "the soldiers on the heart of Esmail Mirza army were some strong, simple and faithful people of Talesh" (Down, 1984:2/148). Some new references have mentioned the number of Shah Esmail's companions from twenty thousands to forty thousands, but as mentioned in the book of Alam Araye Savafi, written in 1086 AH- about 160 years after Chaldoran- only "eighteen thousands were gathered as Shah's army" (Tarikh-e Alam Araye Safavi, 1984: 477) and the number of "Taleshan in Shah Esmail's army were about two thousands" (Conley, 2010: 64). Chaldoran battle is one of the largest and most important battles of Iranian's historical battles. Although happened very fast with no notice, many followers of Safavid family for the reasons like far distance and other problems, didn't have enough time to get themselves in the service of Shiites' Master, but those who came, had come to death and came wholeheartedly. In this conflict, Northern Taleshan (Astara, Lankaran, Lerik, Masally, etc.) also participated with their dogs. They were large and giant dogs which distinguished the friend and the enemy from each other, and they were trained in a way that didn't bark at friends and relatives of their Talesh masters, but whenever they saw the enemy, attacked him like an angry lion and took him to pieces. These dogs were so strong and powerful that Sultan Salim had given orders to enslave them, but the Ottomans failed to capture the huge and strong dogs. When Shah Esmail became aware of small number of his soldiers in the kingdom camp "added to the number of guards and located some of the Talesh soldiers who had dogs on the front line of guards, so the dogs inform their master about the nearby enemies. About these dogs, The British James Down wrote about these dogs that: " Talesh soldiers' dogs had ration like the soldiers, and they were fed up twice a day. They were counted as fierce animals and attacked the enemies to help their owners and ripped enemy's soldiers' throat and killed them; and even when they were hurt by a spear, stayed up and didn't let the enemies go..." (Down, 1984: 273). The German Ashton Metz also writes: "Taleshi Soldiers in the battle of Shah Esmail with Sultan Salim I- Chaldoran, 920 HA- fought enemies while had a stick in hand and a giant dog besides, mostly without arms and armors and helmets and fought on the front line for the honor of death" (Metz and Barck, 1964: 8, 267). The Ottomans

which thought they would win the battle very easily, by facing Iranian high skilled riders who devoted themselves to their perfect Master and fought wholeheartedly, recognized that if the battle continues like that, the situation would be worse; and although, at first Sultan Salim had promised Shah Esmail that he would fight manly without using cannon until the real winner got determined, but with the insistence of his minister, broke his promise and started shooting fire to Safavid army, and took life of thousands of Iranians and soaked the plain with the blood of the Safavid soldiers; Iran's cavalries completely were seized by the Ottomans. Iranians suffered heavy casualties and resisted hardly. It was at that time that the Taleshi Lion and Iranian commander [Rostam Kola Charmineh] couldn't wait more than that in Chaldoran and couldn't stay there as a witness of the massacre of his friends and brothers, although he was appointed as the successor of Shah Esmail, took the permission of the perfect Master and entered the Battlefield. It is said: since his joining to Safavids to that point, Rostam Kola Charmineh, had worn formal dress, but before entering into the battle wore local cloths, took a big stick (bat) which was made of Talesh's trees, in one hand and an ax in the other hand, and went to help Mohammad Khan Ostaljoo who was being surrounded in the northern side, while he was calling Ali's name [Shiites Imam]. "He found a place for himself, with a skin coat and his ax and stick, in the middle of infantries and a moment later started fighting. His fighting style was like a blacksmith who took two sledgehammers in hand and periodically used them. He sometimes brought down the ax and another moment his stick and sometimes brought them down together in a moment. His arms and shoulders and his chest were so that each time he brought down the ax or the stick, one of Ottoman's Soldiers fell down" (Hariri, 2006: 156). This Shiite and Iranian Talesh speaker commander's fighting style was so manly which exhilarated Safavid soldiers and found a new morale. Even "Khan Mohammad Ostajoo stopped fighting sometimes to watch his fighting style... each time that an Ottoman soldier fell down on the ground, Rostam stepped forward on the corpse. Kola Charmineh's presence in northern side led to a bulge in the middle of Iranian infantries, like an arrow, and that arrow went down in the Ottoman army." (Metz and Barck, 1964: 391). A little bit after his courageous fighting on the front line, the Ottoman soldiers opted to end his life and his manly fighting. After the first shot, another shot was fired. As it was close to him sunk about a half in the abdomen of Kola Charmineh ... then more than fifty shots of the four sides was shot towards his body but yet he had held his ax and stick, and the Ottoman Soldiers didn't dare to went close to him, but while the shootings were continued, his ax and stick fell down and in another moment, he fell down too. Ottoman Sultan Salim who were the commander of the Ottoman battlefield, and had seen Kola Charmineh's fighting style, ordered not to cut his head of his body, but they refused to

deliver his body to Iranians that day" (Metz and Barck, 1964: 391 and 392). And this news was the worst one that anyone could tell Shah Esmail and Taleshan who were close to him, after their lost in the battle. It is useful to say Rostam Kola Charmineh, Taleshi speaking commander of Iran's army in Chaldoran ,was from the historical province of Talesh and the residents of Dashtavand in the North of Lankaran county of current Azerbaijan, and "this commander ancestors, after that the infamous Treaty of Torkamanchai and delegation of North Talesh to tsarist Russian was signed, refused to be dominated by foreigners, So, along with other patriots, have left their homes and came to Astara with Taleshi Mir Hassan Khan. In fact, this family were among the first settlers of northern Iran to Astara and were among guerrillas of the heroic warrior Mir Hassan Khan, who fought czarist Russians in this border point, and generated massive casualties on Russian forces" (Hariri, 2006: 152). Of course, living in Astara didn't continued and due to contagious Cholera, they had to leave Astara and migrate to the Some'esara and later to Foumanat; and they were the owners of the Silk factories in there for years and years. One of his ancestors named Mirza Yousef Khan, the son of Hajat Beyg, was Mirza Kuchak Khan Jangali's – Guilani commander- classmate for a while in Qajar era. In addition, "Mir Ghalich Khan the son of Mir Shamseddin who was buried in Azerbaijan's Marand, was also in the Chaldoran battle. Mir Shamseddin was Guilan's and Azerbaijan's Chief Justice and particular provisions of the nation in the time of Shah Esmail, and residents of the village of Pootasar (current Pensar = northern Astara) which is the birthplace of Sheikh Zahed, were always in the service of the Shah" (Ne'matollahi, 2001: 178).

The consequences of Chaldoran's battle for Iran's Shiite government

Finally, Chaldoran Battle was finished after many casualties from Ghezelbash army and serious wounding of Shah Esmail, and his wife's capturing who had come to the battle without his permission, and his retreat to Tabriz and then to Hamedan.

In this bloody war, most of commanders and leaders of the Safavid army were killed on the battlefield, even the Iranian captives was not spared and by the excuse of infidelity in the name of Sultan Salim were massacred and the royal camp was looted by the Ottoman Turks and the "in summary, the warriors divided the gold with shields and achieve wealth. The victorious army put the garrison in the battlefield, returned to their camps. All the army were given rice and sweets. The Sultan went to the tent of wounded soldiers, and showed his condolence and gratuity ..." (Aspenaghchi, 2000: 112).

The main reason for the failure of Shah Esmail in this difficult battle, was his immensely proud when he accepted Dormish Khan's offer and considered no value and power to Sultan Salim and a mighty army before

themselves. Another reason for Safavid army failure was a small number of their soldiers and equipments. And "Ghezelbash soldiers' guns were mostly armor and helmet, bows, arrows and spears and Iranian riders' guns were six-feather maces, swords, daggers and axes. Turks guns, in addition to above mentioned, were cannon and gun which made them better than Ghezelbash army" (Yousef Jamali, 2006: 505). Shah Esmail, was a 28 years old, young man in the Chaldoran battle which was his most important battle. In this battle, Iranian army were eighteen thousand by commanding of Shah Esmail against the two hundred thousands people of Ottoman Turks. Shah Esmail showed such a heroism that is also recorded in Ottoman history, but in the end, Sultan Salim entered Tabriz and ordered his soldiers to plunder that city. But for three reasons the Ottoman army couldn't stay more than two weeks in Tabriz. First, Sultan Salim was afraid the large numbers of new Muslims in his army who desire to capture there would become an embarrassment for his army. The second reason was that ordinary people had set fire to the Ottoman army's foods, and the Ottoman army was in a difficult situation and third, was due to the Ottoman war with Austria which All joined hands to make Ottoman Sultan to order for retreat after two weeks murdering and robbing people. In general, Chaldoran battle had consequences which were horrific and in some cases had small positive outcomes for the Safavids which the most important ones are: "Chaldoran had an enormous trauma on Shah Esmail which had made him deeply sad, after the war, he didn't pay attention to government's affairs and tried more to alleviate his grief with dipsomania. "(Aghajani, 1999: 297). Sufis lost their convection about Shah Esmail's invincibility. Also "in Chaldoran battle, Shah Esmail caused all the young Taleshi people got killed..." (Conley, 2010: 62). Intense conflicts happened between Ghezelbash army that in some cases led to their lack of support by Shah Esmail. More than thousands and maybe three thousand of Iraninan families who were artists, craftsmen, and scientists were sent to Ottoman by Sultan Salim's order, and just religious scholars (Olama) stayed in Iran. Port of Hormuz was captured by the Portuguese because of the lack of fighting spirit of Shah Esmail. Iranian Diyarbakr separated from Iran forever and Ozbaks resumed the invasions in the eastern north of Iran, especially Khorasan. Separation of Diyarbakr and its subsidiaries happened while many residents of Anatolia, especially Sufis of Diyarbakr had joined Mirza Esmail and tried to help Shah Sufi to win. The last thing to be said without exaggeration, is that: "Safavids due to failure in Chaldoran, in their battle with the Ottomans were forced into a defensive posture, and for three quarters of a century until the reign of Shah Abbas the Great, could achieve the initiative." (Savory, 1997: 39). Besides the negative consequences of the battle, failures in Chaldoran create some positive changes in the situation in Iran, which are as follows: Iran's army equipped with machine guns and other

modern weapons of the time turned to a urgent and necessary need. Shah Esmail and Ghezelbash unwarranted and excessive pride about their military power was lost. Shah Esmail turned to European countries to strengthen Iran's army, and asked for help and the Union. After Sultan Salim pressures and massacres of Shiites and Iranian-Anatolian Safavids fans, many Ottoman Shiite people migrate from there and moved to Iran. And few vacancies of nomads from Iran were covered. Shah Esmail behavior to his Sunni opponents was changed and after that let them have their religious beliefs and also warned Ghezelbash about Sunni persecution. Many Sufis who were raised Esmail position as God, realized their mistake and abandoned their wrong ideas. As well as because the "mother of Shah Esmail, Martha or Shah Alam Begum, the daughter of Sultan Ozun Hassan Aghqoyunloo and theodora (Despina Khatun), daughter of King Trabzon" (Yusef Jamali, 2006: 450) was An Christian Orthodox, and his maternal grandmother at the time of Shah Esmail, built two churches named Simon and Yahya for Armenians in Arzanjan and had built a church for Christians in Tabriz and assisted her fellows. Armenians in return in the battle against the Ottomans joined Iranian Safavid and support Safavid Shiites in Chaldoran battle. As a result, the Ottoman army after capturing Tabriz, the capital of the Safavids, returned to the Anatolia and after the occupation of the southwestern province of Armenia, made the majority of Armenian historical homeland of his own; and in addition to the massacre of Shiites, killing innocent people, especially in Diyarbakr, Armenians were also on his agenda, until the Ottoman army experienced fundamental disagreements And Janissary after realizing the evil intentions of Sultan Salim to attack Iran, wrote a petition to Iran that: "... About forty-five thousand people in our country and around twenty thousand people in Iran on accusations of atheism were killed. Our prejudiced religious masters, didn't make us well aware of the meaning of atheism and deceived his majesty Sultan and killed all these innocent population and provoked us to kill Muslims... The truth is that we're not going to fight with Iran, and if they say that our war is for lands, this ravaged country by this whole bloodshed is not worthy ..."(Aspenaghchi, 2000: 118) and declared their serious avoidance about another battle with Iran to the Ottoman Shahanshah.

Conclusion

Undoubtedly one of the most important and largest battles between Iran and its foreign enemies, in different historical periods have been Chaldoran. Although the battle ended with the defeat of the Iranians at the end, but broke the pride and selfness of Shah Esmail and ignorance and baseless prejudice of Shiite Sufis about the Master power, and made them both to think and make better decisions in the future. Also, apart from the issues of religion and belief, other aspects of the battle can be studied, for example,

in this battle, bravery, courage, dedication and skill of Shah Esmail and his colleagues in militancy can be seen. Chaldoran should take into account as bloody and religious battle of this region population. Beside the large tribes of the Iranians and Ottomans in the disputed area including Rumloo, Shamloo, Ostajloo, Zolghadr and Takaloo which had risen to support Shah Esmail, traces of a large number of Talesh soldiers is evident in the historical rival that came in the services from the northern Talesh, particularly around Astara, Lankaran, Dashtavand and etc. and have created epics. Chaldoran is an example shows that Taleshan always were a model in the ascendancy of Iran and the Shiite in the region and the world.

References

- Abdoli, Ali, (2008), Mashahire Talesh, Rezvanshahr publication of the Institute's Talesh Shenasi.
- -----, (2001), Comparative Culture Taleshi, Tati and old Azerbaijani, Tehran, equity press.
- -----, (1999), Talesh's Fames, Rezvanshahr, published by the author.
- -----, (2007), the history of Talesh, Tehran, Jame'e Negar Press.
- Aspenaghchy, Mohammad Aref, (2000), the history of the Islamic Revolution between Alkhas and Alavam (Life and battle History of Ottoman Sultan Salim and Shah Esmail Safavi), through the efforts of the Rasoul Jafarian, Qom, Dalil press.
- Aghajani, Abdol Karim, (1999), Essays on Talesh history in range of Iran History, Volume I, Tehran, Anna Press.
- Akiner, Shirin, (1988), Islamic people of the Soviet Union, translated by Mohammad Hossein Aria, Tehran, Scientific and cultural Press.
- Badlisi, Hessamedin Elias (n.d), Salimnameh, a museum manuscript in Great Britain, No. 57 and 960/24. (The reference has been gotten from Yousef Jamali's book)
- Bazin, Marcel, (1988), Talesh, ethnic regional in northern Iran, translation Mohammad Amin farshchian, Volume I, Mashhad, Razavi Publications.
- Behnam Yeganeh, Amir, (2012), the Untold History of Ancient Iran, Tehran, Kowsar Press.
- Ebne Bazzaz, Darwish Tavakoli, (1998), Sefvatol Safa, Correction: Gholam Reza Majd, Tehran, Zaryab publication.
- Tarikh-e Alam Araye Safavi, (1984), Edited by: Yadollah Shekari, Tehran, Etellaat Press.
- Torkaman, Eskandar Beyg Monshi, (1985), Tarikh-e Alam Araye Abbasi, Tehran, Shahverdi brothers Press.
- Hariri, Ashraf Agha, (2006), Astara Dar Gozargahe Tarikh, Rasht, Dehsara Press.

- Khonji, Fazlollah Roozbahan, (2003), Tarikh-e Alam Araye Amini, Modified: Mohammad Akbar Ashyq, Tehran, Khanevadeh Press.
- Khandmir, Khaje Hammameddin Mohammad Ibn Khawaja Jalaloddin Ibn Borhanoddin Muhammad Shirazi, (1956), Habib Al-Seir, Correction Mohammad Dabir Siaghi, Volume IV, Tehran, Khayyam bookstore.
- Down, James, (1984), Arif Deyhemdar, translation, Zabihollah Mansouri, Volume I and II, Tehran, Moasseseh Khandaniha Press.
- Metz, Ashton and June Barck, (1964), King of the Persians in Chaldoran and Greece, Translation: Zabihollah Mansouri, Tehran, Amir Kabir Press.
- Rahimzadeh Safavi, Ali, (2010), The Life of Shah Esmail Safavi, Tehran, Khayyam bookstore.
- Travel by the Venetians in Persia (six journeys), (1970), translated by: Manoochehr Amiri, Tehran, Kharazmi Press.
- Savory, M. Roger, (1997), Iran in Safavid era, translated: Kambiz Azizi, Tehran, Markaz Press.
- Taheri, Abolghasem, (1975), the political and social history of the death of Timur to Shah Abbas, Tehran, Inc. Pocket Books.
- Falsafi, Nasrollah, (1963), Chaldoran Battle (historical and literary articles), Tehran, Tehran University Press.
- Conley, Ralph (2010), Shah Tahmasb hero of Love and War (Iran during the Safavid), Translator: Farvardin Saba, Tehran, Samir Press.
- Mirza Khodaverdi, Mirza Ahmad, (2001), Akhbarnameh, translation: Ali Abdoli, Tehran, publications of documents centers and the history of diplomacy.
- Nezam Shah Ilchi, Khorshah Ibn Ghobad Alhosseini, (2000), Tarikh-e Ilchi Nizam Shah, efforts: Mohammad reza Nasiri and K.H, Tehran, the Association of National Monuments.
- Navai, Abdol Hossein and Ghaffari fard, Abbasali (2002), On Iran's political, social, economic and cultural Safavid, Tehran, Samt Press.
- Yousef Jamali, Mohammad Karim, (2006), History of the Development of Sheikh Safi and Shah Abbas Safavid Iran, Isfahan, Najaf Abad University.

**Мусаева С.И.,
Дагестанский государственный университет,
г. Махачкала**

ИСТОРИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКАХ ОСВЯЩАЮЩИЕ ЭПОХУ ПРАВЛЕНИЯ ДИНАСТИИ СЕФЕВИДОВ

Возросший интерес и актуальность исследования отдельных периодов истории Ирана возрастает в связи с тем, что на нынешнем этапе всеобъемлющей глобализации Иран и ее соседи – государства Персидского залива, Средней Азии, Грузия, Армения, Азербайджан и Россия, обладающие богатейшими энергетическими ресурсами, стали объектами пристального внимания США и ее союзников по НАТО. Проекты воссоздания «Великого шелкового пути», строительство трансконтинентальных нефтяных и газовых магистралей (Средняя Азия – Баку – Тбилиси – Джейхан и др.), размещение американских и военных баз в Закавказье и Средней Азии – являются реалиями сегодняшнего дня.

Определенный интерес представляет для нас, как востоковедов, исследование определенных периодов истории Ирана, которые стали частью всемирной истории.

Современная отечественная и зарубежная иранистика уделяет особое внимание изучению истории возникновения, могущества и гибели одной из трех крупнейших мусульманских держав на рубеже средневековья и нового времени – Сефевидской державы (1502-1736). И это неслучайно. Расположенное на обширных просторах Среднего и Ближнего Востока, Южного Кавказа, располагая значительными людскими и материальными ресурсами, государство Сефевидов оказывало определенное влияние на ход мировых событий XVI – XVIII вв.

Исследованием данной проблемы занимались как отечественные, так и зарубежные специалисты – историки и востоковеды.

Историографию данной проблемы условно можно разделить на три основных периода: дореволюционный, советский и постсоветский.

Труды дореволюционных ученых для нас представляют большой интерес, хотя в них не предпринята попытка раскрыть суть системного кризиса Сефевидской державы.

Особую ценность как историографических источников представляют материалы отечественных и зарубежных авторов, представленные в различных фондах центральных архивов, рукописных фондах академических институтов, изданных нормативных сочинениях, документальных публикациях по взаимоотношениям соперничающих

сторон, посольских донесениях по описываемым событиям, путевых журналах, различных записках, описаниях, известиях, историографических трудах и т.п.

Большой фактический материал по данной проблеме хранится в фондах Российских архивов: Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ – Фонд 77 – «Сношения России с Персией», Фонд 89 – «Сношения России с Турцией»); Российский государственный архив древних актов (РГАДА Фонд 77 – «Персидские дела»); Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА – Фонд «ВУА» Военно-ученый архив Главного управления Генерального штаба) и др.

К группе особо ценных источников можно отнести рукописные материалы об освободительной борьбе народов Дагестана и Азербайджана против Сефевидского владычества в 1707-1721 гг., а также материалы о ситуации в Прикаспийских областях накануне Каспийского похода Петра I, хранящиеся в архиве РФ ИИАЭ ДНЦ РАН.

Особый интерес представляют опубликованные официальные документы и материалы, эпохи Сефевидской державы в виде русско-иранских и русско-турецких договоров по кавказским и иранским проблемам, а также сведения опубликованные в «Записках» русского консула в Исфахе и Реште С. Аврамова и материалы описательного характера находившегося на русской службе в гуще событий немецкого офицера И.Г. Гербера, участника Петровского похода Ф.И. Соймонова, а также авторов конца XVIII – XIX вв. – Ф. Туманского, П.Г. Буткова, В.В. Комарова, И.Г. Голикова, С.М. Броневого и др.

Определенное внимание конкретными сведениями по эпохе правления Сефевидской династии в качестве источников привлекают работы местных кавказских историков.

Большой вклад по исследованию истории эпохи правления династии Сефевидов внесли известные отечественные и зарубежные видные ирановеды М.С. Иванов, Н.К. Белова, В.Н. Зайцев, Л.М. Кулагина. Их труды легли в основу хрестоматий и учебников по истории Ирана. Благодаря чему стали доступны многие материалы из журнала А.П. Волынского о характеристике шаха Султан Хусейна и его окружения, отрывки из работ С.Г. Гиланеца о походе Мир-Махмуда на Исфахан и тяжелом положении в столице в период восьмимесячной осады, отдельные статьи русско-иранского Петербургского договора 1723 г., отрывки из русско-афганского Рештского трактата от 13 февраля 1729 г. и др., вошедшие в отдельное хрестоматийное издание.

Ценные сведения о положении в Прикаспийских областях и в Иране, взаимоотношениях и политике соперничавших держав, завоевании Ирана афганцами и его последствиях имеются в работах дореволюционных авторов и исследователей советского периода.

Анализ антисефевидских восстаний в Афганистане и Иране дан в совместной монографии М.Р. Аруновой и К.З. Ашрафян.

Определенный интерес представляют также сведения о завоевании Ирана афганцами, имеющиеся в работе известного английского историка и политика Перси Сайкса, а также две работы английского историка Л. Локкарта, написанные с привлечением восточных, западных и русских источников.

К новейшим исследованиям по зарубежной историографии относится работа К. Сидарко, посвященная антииранским восстаниям в Дагестане и Ширване при активной роли Хаджи Давуда, свержению власти Сефевидов на Кавказе, ускорившим поход Петра I и положившим начало противоборству между Россией и Турцией за владения Сефевидов в Западном Прикаспии.

Естественно, в рамках тезисов невозможно охватить все работы, освещающие социально-экономическую, политическую и культурную жизнь Ирана эпохи правления династии Сефевидов, но мы предприняли попытку коснуться хотя бы основных источников и литературы, освещающих Сефевидский период в истории Ирана (более подробно проблема будет освещена в докладе).

Таким образом, представленная историография отражает историю эпохи правления династии Сефевидов от их становления у власти до низвержения.

**Алимирзоев А.Н.,
Национальная Академия Наук Азербайджана,
г. Баку**

КУТИЙСКАЯ ОБЛАСТЬ ГУБИН

Со времён царя шумерского города Адаб Лугальаннемунду (XXV в. до н.э.) жители Двуречья имели смутное представление о том, что кутийские племена проживали на огромной территории, простирающейся от Мархаши (иначе Барахше) на юго-востоке до Субарту на северо-западе. Судя по дошедшим до нас источникам, вся эта территория воспринималась как одно целое под собирательным названием Кутиум. Клинописные тексты Передней Азии в течение двух тысячелетий продолжали доносить отрывочные сведения о военных конфликтах кутиев с соседями. В I тыс. до н.э. восточная часть кутийской

географии вошла в состав Маннейского государства, а несколько позже была включена в состав державы мидян.

Этническая картина и историческая география интересующего нас региона реконструируется по данным шумеро-аккадских, вавилонских и эламских текстов XXIII–XII вв. до н.э. По сведениям этих источников, основная группа кутийских племён занимала плодородные долины в верховьях Нижнего Заба и Диялы вплоть до озера Урмия. В районе низменности Рания (совр. Тель-Шемшара) они жили в соседстве с туруккийцами, а на юге, в области Забуа/Замуа (восточнее совр. Сулеймании, в районе озера Зерибор, до Авроман-дага включительно) их соседями были луллубеи. В горах современного Луристана находилась зона контакта кутийских племён с касситами и эламитами. Нам известны названия более ста населённых пунктов этого района, но выделить среди них собственно кутийские не так-то просто. Определить эти топонимы лингвистическими методами практически невозможно, ибо наши представления о кутийском языке ограничены несколькими личными именами. Всё же в источниках иногда можно найти прямое указание на населёнными кутиями области. К числу ранних кутийских топонимов относится Губин. В эпической композиции богослужебного характера «Проклятие городу Аккад», составленной на рубеже III–II тыс. до н.э. говорится об осквернении Экура – храма бога Энлиля в Ниппуре и грабеже его богатств аккадским царём Нарам-Суэном (2236–2200 гг. до н.э.). В ответ на эти действия аккадцев Энлиль призывает на помощь горцев страны Губин – кутиев. Это событие описано в строках 151-158 указанного источника:

151. ^den-líl-la nam é-kur ki-ág-gá-ni ba-hul-a-še

a-na-àm im-gu-lu-a-ba

152. kur gú-bí-na-še, igi na-an-lí

153. hur-sag dagal téš-bi nam-ta-an-si-ig

154. ùg-gá nu-sig₁₀- ga kalam-ma nu-šid-da

155. gu-ti-um^{ki} ùg kešé-da nu-zu

156. díim-ma lú-u-lu

157. ^den-líl-la kur-ta nam-ta-an-è

158. ŠÍD-ŠÍD buru₅^{mušen} -gun₇ ki àm-ú-úš

«Бог Энлиль [ради] судьбы Экура любимого, который разрушили, к горной стране Губин взоры поднял, дальние горы взглядом осмотрел. [Когда] дикари (воины Нарам-Суэна – А.А.) покрыли страну, бог Энлиль волей судьбы людей Кутиума, не знающих запретов, [но] с человеческим поведением, вызвал из гор, [и те] подобно саранче, покрыли землю» [7; 2, с.264-265].

Местонахождение Губина не установлено. Его локализовали на берегу Персидского залива [12, pp.72,80,81,85,276], или же отождествляли с сирийским портом Гублой-Библосом [5, с.79].

В исторических текстах Двуречья второй половины III тыс. до н.э. страна Губин упомянута дважды. Жители Двуречья впервые столкнулись с насельниками Губина в годы правления аккадского царя Римуша (2259–2250 гг. до н.э.). По сведениям старовавилонской копии текста Римуша аккадскому царю удалось разбить союзное войско Барахши, Захары, Элама, Губина и Гунилахи (!) Вот, что говорится в его надписи:

[ri₂-mu-uš₂ LUGAL. KIŠ...] a-ba-al-ga-maš LUGAL. ba-ra-ah-šum KI. iš₁₁-ar u₃ za-ha-ar KI. u₃ NIM. KI. [u₃ g] u-bi-in KI. [u₃ me]-luh-ha KI. i [n qab₂-li₂ ba-[ra-ah]-šum [KI.] «Римуш – царь мира...Абальгамаш – царь Барахши был побеждён. Затем страны Захар (иначе Азахар) и Элам и Губин и Мелухха в центре Барахши собрались» [8, text E2.1.2.8.; 9, ss.217-219].

Следует отметить, что начальные слоги последних двух топонимов восстанавливаются издателем этого текста следующим образом: [G]u-pi-in^{ki}, [Me]-luh-ḥa^{ki}. Поскольку Мелухха идентифицируется многими исследователями с Индией, то Д. Поттс предложил локализовать Губин в Бактрии [16, p.56].

Решающее сражение войск Римуша с коалиционными силами произошло между городами Аван и Суз, у реки Каблит. Название этой реки в переводе с аккадского означает «средняя» и, видимо, соответствует притоку Керхе Кашган. Поэтому возможность участия достаточно отдалённых Бактрии и Индии в антиаккадской коалиции представляется нам сомнительной. Значит, в данном случае следует восстановить другой топоним. Многозначность знака -luh-[15, №321] позволяет нам восстановить данный топоним как [Gu-ni]-laḥ-ḥa. Этот топоним в форме Gu-ni-la-ḥa засвидетельствован в старовавилонской копии текста Саргона I в числе завоеванных Барахше, Элам, Аван, Бунбан, Сузы и других мест [13, s.47; 9, s.49-50]. Удвоение согласного -ḥ- в текстах староаккадского периода являлся вполне допустимым, поэтому не может служить аргументом против идентичности написаний Gunilaḥa и Gunilaḥḥa. Сравни, например, имя царя Элама в тексте Саргона I, написанное в форме lu-uḥ-iš-an [13, s.47], тогда как в списке царей Аванской династии то же имя написано в форме Lu-uḥ-ḥi-iš-ša-an [10, pp.25-29; 17, p.144].

За исключением Суз (современный Шуш в Хузистане) локализация других топонимов, упомянутых в указанном тексте Саргона I, неизвестна. Хурритский характер личных имён из Барахше (в шумерских текстах Мархаша) не позволяет нам локализовать эту область в Кермане или Иранском Белуджистане, как это считали П.Штайнкеллер и Ф.Вальа, ибо распространение хурритов в столь отдалённых областях ничем не подтверждается. Поэтому ближе к истине кажется мнение тех исследователей, которые локализовали Барахше в долине

Поште-Кух [17, p.103]. По сведениям аккадоязычной надписи царя III династии Ура Шу-Суэна (2036–2028 гг. до н.э.), составленной в честь удачной военной кампании в западной части Иранского плато, область Азахар (поздняя форма записи топонима Захар) входила в состав царства Симашки [8, pp.303,310]. По сведениям текстов, того времени, в состав этого царства, простирающего «от Аншана до Верхнего моря», входили также земли лулубеев [17, p.141]. Поскольку в тот период Симашки и большая часть Элама управлялись уроженцами Аншана, то термины «Аншан» и «Элам» стали синонимами [1, с.3-4]. Каспийское море известно жителям Месопотамии с 822 года до н.э., когда воины ассирийского царя Шамши-Адада V дошли до Каспия, именуемого в его тексте «морем захода солнца». [4, с.164-165]. В III тыс. до н.э. под «Верхним морем» подразумевали Урмийское озеро. Учитывая, что область Захара на юге граничила одновременно и с Барахше и с Эламом, то Губин следует локализовать ещё севернее.

Второе известное науке упоминание Губина содержится в тексте Статуи «В» (кол. VI, строки 45-50) лагашского правителя Гудеа (2133–2117 гг. до н.э.):

gu-bi-in^{ki} kur gis ḥa-lu-úb-ta gis ha-lu-úb im-ta-e₁₁: «Из Губина – горы дерево «хулуппу» дерево «хулуппу» он привёз». После этого сообщения в тексте речь идёт о вывозе из Мадги асфальта: «из Мадги, горной реки Луруда (ID. Lú-ru-da) асфальт «гушар» он привёз, [чтобы] укрепить фундамент храма Нинну глину «хаум» он привёз» [18, s.32; 5, с.79-80].

Сообщение Гудеа указывает на близость Губина к сравнительно чаще упоминаемой в источниках стране Мадга. Название этой горной страны восстанавливается в одном из трёх текстов кутийского царя Эрридуписира, согласно которым ему пришлось подавить восстание его жителей [8, Text E2.2.1.1, pp.221-223]. Судя по содержанию двух других надписей Эрридуписир воевал против враждебных лулубеев, которыми руководил царь страны Симурру Ка-Нишба [8, pp.223-227]. Поэтому не исключено, что Мадга была страной лулубеев. В тексте победной стелы эламского царя Шильхак-Иншушинака (1150–1120 гг. до н.э.) отличаются два поселения с одинаковым названием «Мадга».

Сообщение Гудеа указывает на близость Губина к сравнительно чаще упоминаемой в источниках стране Мадга. В тексте победной стелы эламского царя Шильхак-Иншушинака (1150–1120 гг. до н.э.) различаются два поселения с одинаковым названием «Мадга». Одно из них (Ma-at-ku) в перечне разрушенных поселений стоит рядом с Барбары, Силлам, а другое (Ma-at-ka) упоминается по соседству с Аррапхой (современный Керкук) и Нузой (современный Йорган-тепе)

[14, №54, §§35, 37; 17, p.243-244]. Видимо в указанном тексте Гудеа речь идёт о первой Мадге. Протекавшая там река Луруда по звучанию напоминает название поселения Ларуэте в маннейской области Аллабрия [3, текст 49].

В вышеуказанном тексте Шильхак-Иншушинака дважды упоминается местность Ку-ú-ре [14, №54, §§67,76], которую мы склонны идентифицировать с Губином. В пользу этого говорит и то, что в тексте в числе среди подвергшихся к разорению топонимов упоминается бывший центр племенного союза кутиев – Ку-tu₄ [14, №54а, §6], превращённый к тому времени в один из рядовых населённых пунктов.

В ассирийских текстах I тыс. до н.э. упоминаются две населённых пункта с названием «Куббе» (Ku-ub-be). Один из них засвидетельствован в надписи Ашшурназирапала II (883–859 гг. до н.э.). Это поселение находилось в верховьях Тигра [11, text A.O. 1001]. Другое поселение зафиксировано в тексте цилиндра Ашшурбанапала (669–635 гг. до н.э.) в связи с «умман-мандами» и их киммерийским царём Тугдамми. В этом последнем историческом свидетельстве топоним Куббе представлен в списке стран после Мидии и Манны [6, p.263, pot. 188] и это обстоятельство в полной мере даёт нам основание локализовать его на территории Южного Азербайджана.

Литература

1. Алимйрзоев А. Эламский город URUxA=Хухнур // Труды Института Истории НАН Азербайджана. 2010, т. 32, с.3-9.
2. Афанасьева В.К. От начала начал. Антология шумерской поэзии. Санкт-Петербург, 1997.
3. Дьяконов И.М. Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту // Вестник древней истории, 1951, №2.
4. Дьяконов И.М. История Мидии от древнейших времён до конца IV века до н.э. Москва-Ленинград, 1956.
5. Кифишин А. Географические воззрения древних шумеров при патеси Гудеа (2162-2137 гг. до н.э.) // Палестинский сборник 13(76). Москва, 1965, с. 61-83.
6. Adali F.S. Umman-manda and its Significance in the First Millennium B.C. Sydney, 2009.
7. Falkenstein A. Fluch über Akkade // Zeitschrift für Assyriologie. Neue Folge, 23(57), 1965, ss. 43-124.
8. Frayne D. The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods. Vol. 2. Sargonic and Gutian Periods (2334-2113 BC). Toronto-Buffalo-London, 1993.

9. Gelb İ., Kienast B. Die Altakkadischen Königsinschriften des dritten Jahrtausends V. Ch. Stuttgart, 1990.
10. Glassner J.-J. Les dynasties d’Awan et de Simaški // *Neuvelles Assyriologiques Brèves Utilitaires*, 1996, №1, pp. 25-29.
11. Grayson A.K. The Royal Inscription of Mesopotamia. Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC. I (1114-859 BC). Toronto-Buffalo-London, 1991.
12. Herzfeld E. The Persian Empire. Wiesbaden, 1968.
13. Hirsch H. Die inschriften der Könige von Agade // *Archiv für Orientforschung*, 1963, №20, ss.1-82.
14. König F.W. Die Elamische Königsinschriften. Graz, 1965.
15. Labat R. Manuel d’épigraphie Akkadienne (signes, syllabaires, ideogrammes). Paris, 1952.
16. Potts D.T. The location of Gubin // *Neuvelles Assyriologiques Brèves Utilitaires*, 1990, №2, p.56.
17. Potts D.T. The Archaeology of Elam. Formation and transformation of an ancient iranian state. Cambridge, 1999.
18. Tosun M., Yalvaç K. Sumer dili ve grameri. I cilt. Sumerceden örnekler. Ankara, 1981.

**Керцева Г.Н.,
Институт истории и археологии РСО-Алания,
г. Владикавказ**

ОБРАЗ ПЕТУХА В ПЕРЕДНЕВОСТОЧНОЙ, ЦЕНТРАЛЬНОАЗИАТСКОЙ И КАВКАЗСКОЙ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНЫХ ТРАДИЦИЯХ

В юго-восточной Азии петух был одомашнен достаточно рано. Потом через Китай петух попадает в Центральную Азию [12, с.96]. Самым ранним является изображение головы петуха на обухе бронзового топора конца III- начала II в. до н.э. из Бактрии-Маргианы из Музея Метрополитен (Рис.1,1), на отростках обуха бронзового топора среднебронзового века из Гиссара III помещены четыре головки петушков [16, Tf.17 № 42] (Рис.1,2). Изображение этой птицы на предметах вооружения – топорах перекликается с посвящением этой птицы индийскому богу войны Сканду, наряду с копьем и луком (10, с.124). Эта птица является одной из почитаемых в Иране во время Киянианского периода (II тыс. до н. э. — начало I в. до н. э.) петух являлся самым священным животным. Она была одним из символов Митры. О петухе «птице, имя коей – Пародаш» говорится в XVIII главе «Вендидада» Авесты. В иранской мифологии Пародарш («предвидящий») посвящен, олицетворяющему порядок Сраошу (Сроиса), и исполняет функции стража от происков нечистой силы и чинит расправу над

злыми духами [9, с.511-512]. Петух олицетворяющему порядок, и исполняет функции стража от происков нечистой силы и чинит расправу над злыми духами. Он стережёт дом праведного зороастрийца, борется с демоном сна и лени Бушьянстой, демонов ночи и другой нечистой силой.

Образ петуха в древнем и средневековом Востоке получил широкое распространение в мифологии, фольклорной традиции, индийской (Ригведа) и иранской (Авеста, Шахнаме) литературных традициях. О высокой семантической нагрузке образа этой птицы свидетельствуют её изображения на предметах прикладного искусства с древности.

В I тыс. до н.э. петух попадает в Центральную Азию, Казахстан и на Ближний Восток, что находит отражение в прикладном искусстве. В Иране доахеменидского периода известны предметы с объёмным изображением фигуры этой птицы, например, на навершии печати в виде трёх, направленных в разные стороны головок петухов (800-650 гг. до н.э.) (Рис.1,3). Из Луристана известны бронзовые привески VIII-VI вв. до н.э. в виде фигурки птиц с гребешками, возможно изображение кур, так как роскошного петушиного хвоста у них нет (Рис.1,8-16).

Изображения голов петухов, направленные в противоположные стороны, встречаются на привесках VIII – VII вв. до н.э. из Луристана (Лувр) и на бронзовых луристанских навершиях штандартов, располагаясь по сторонам от «хозяйки» или хозяина зверей» (Рис.1,4-6).

В иранском мире встречаются также керамические сосуды в виде фигурки петуха X-IX вв. до н.э., например, из Дайлашана на Северо-Западе Ирана (5, фото 11). Фигурки петуха встречаются на ручках двух бронзовых луристанских кувшинов VI в. до н. э. из Музея искусств Миннеаполиса (Рис.3,2) и Музея доисторического периода и периода древней истории в Берлине (Рис.3,1). Известна скульптурная серебряная фигурка петуха из Ирана доахеменидского периода VII-V вв. до н.э. Два противостоящих друг другу петуха (петушиный бой) предстают на малозийской печати из халцедона IV до н.э. [8, с.74].

В средние века петух также появляется на ручках бронзовых сосудов VI-VIII вв. (Рис.3,2-3), керамические сосуды в виде фигурки петуха XIII в. [17. tav. VIII, cat.10; 5, фото 11]. В иранской мифологии петух (Пародаш) фигурировал в земледельческих культах и был связан с солярным культом, являлся самым священным животным, одним из символов Митры и Сраоша (Сроиса). Он исполняет функции стража от происков нечистой силы и чинит расправу над злыми духами (Авеста) [9, с. 511-512]. Птица является носителем фарна и символом плодородия.

В Иране и на территориях, населённых ираноязычными кочевниками, а также иными народами, попавших в сферу его политическо-го, культурного и религиозного влияния, петух быстро становился почитаемым животным.

Изображения головы петуха встречаются на бронзовых навершиях штандартов 1000 – 650 гг. до н.э. по сторонам от «хозяина зверей». В доахеминидском Иране выработалась специфическая иконография петуха. Для петухов древнего Ирана характерны горбоносые носы, крупные круглые или овальные глаза с концентрическими линиями, выделяются гребни. На привесках в виде петуха также выделяются крупные глаза и гребень птицы. Хвост петуха на привесках изображался опущенным однотипно в виде уплощённого овала, лапы птицы изображались в виде буквы «Г». Подвески в виде петуха одновременно опираясь на лапы и хвост могут стоять на горизонтальной поверхности. На шее и туловище птицы изображены поперечные полосы, имитирующие верёвки или ремни. Аналогичное изображение птицы известно на навершии из Анатолии позднего геометрического периода около 750 г. до н.э.— нач. VII в. до н.э. (Рис.1,17).

Поскольку петух почитался в древнем Иране, то в античной Греции его прозвали «персидской» или «мидийской» птицей (Аристотель). Согласно легенде, на стороне дороги в Греции в первом десятилетии пятого века В.С. Афинский полководец Фемистокл, направляясь к наступающим персидским войскам, остановился, чтобы посмотреть на двух петухов, сражающихся и призывавших свои войска, сказав: «Вот, они не сражаются за своих домашних богов, за памятники своих предков, за славу, за свободу или безопасность своих детей, но только потому, что один не уступит другому» [12, с.96].

В Иране и на территориях, населённых ираноязычными кочевниками, а также иными народами, попавших в сферу его политическо-го, культурного и религиозного влияния петух быстро становится почитаемым животным. Изображения петуха часто встречаются и в украшениях древнего периода. У иранских народов петух считался священной птицей, в особенности белый петух, который приравнивался к ангелам, и убить его считалось огромным грехом. Петух с фазаном считаются солнечными птицами, и их образы связывали с оплодотворяющей и очищающей силой солнца. Петух считался предвестником зари и дня. Своим криком он рассеивал тьму и начинал день [13, с.78].

В VII-VI вв. до н.э. изменяется иконография фигуры петуха в Иране (Рис.2,1-2; 3, 7). Хвост петуха изображался поднятым в виде дуги с изображением оперения. Аналогичные фигурки известны из скифского кургана 13 Орджоникидзевого мог в Чечне (Рис.2,3-5).

Для фигурок этого периода характерно изображение ног в виде цилиндрической подставки.

В этот же период изображения фигурок петуха, вырезанные из золотой фольги, кожи и войлока известны в оформлении одежды, обуви, поясных ремней, головных уборов пазырыкской культуре на Алтае (Пазырыкские курганы, Уландрык I, Верх-Кальджина-2, Балык-Соок I) (Рис.2, 25-31), у саков Казахстана (курганы Кетмень-Тюбе) V-III вв. до н.э. (Рис.2,10) [1, с.13. № 32]. На Алтае и в Казахстане в V-III в. до н.э. выработались особая специфика изображения петуха. Глаз петуха изображается в виде небольшой окружности или точки. Размер гребня изображался преувеличенным. Птица стала изображаться в новой позе с головой, повернутой назад, в ряде случаев изображалось приподнятое крыло. В ряде случаев встречается петух с головой, направленной вперёд. Хвост изображается отдельными полосами.

Изображения петушков встречаются на головных уборах и серьгах ранних кочевников Центральной Азии этого периода.

Изображение петуха с головой, повернутой назад и поднятым крылом встречается в скифском втором Семибратнем кургане. Контакты эллинов с народами, населяющими Ближний и Передний Восток приводит к распространению этой птицы на запад. В Греции изображения петуха встречаются, начиная с V в. до н.э.

В Закавказье скифского периода изображением петуха часто украшается керамика, как в Азербайджане, так и в соседней с ним Кавказии. Известно оно на других бронзовых поясах Азербайджана и на печати, найденной в Мингечаурском могильнике. Происхождение этой птицы неразрывно связано с Мидией («мидийская птица»), играющей, как известно, важную роль в генезисе и формировании азербайджанского народа [14, с.56].

Стилизованные изображения ряда петушков встречаются в Иране и в парфянскую эпоху на головных уборах (драхмы Готарза I (ок. 90 — 80 г. до н.э.).

Особенно образ петуха распространяется в прикладном искусстве Ирана в сасанидский период на, металлических шпильках, бронзовых водолеях, геммах, на тканях, где фигурка петуха превращается в орнамент. Иногда он представлен одиночной фигуркой V-VI вв. [2, с.150. №№496,494], на других он предстаёт как атрибут Митры наряду со скорпионом, змеей, вороном и собакой [2, с.150, №№496,494; 4, с.53; 10, с.14 № 2995].

В раннесредневековый период в Центральной Азии петух выступает в качестве солнечного существа, выступают наряду со львом, конём и горным бараном. Также петух вместе с соколом, помимо всего прочего, являлся носителем фарна. Петух в качестве ритуальной пищи подаётся к новогоднему столу. История убиения Сиявуша впле-

тается в празднование Навруза. Принесение в жертву петуха над могилой убиенного царевича сопровождается пролитием петушиной крови, что воспроизводит казнь самого Сиявуша. Этот обряд фиксируется в «Шахнаме» Фирдоуси (конец X- начало XI в.) и «Тарихи Бухари» («Истории Бухары») Абу Бакр Мухаммад ибн Джафар Наршахи (середина X в.). В тот день который в иранских верованиях знаменовал обновление мира) каждый мужчина закалывал «в память Сиявуша одного петуха» [4, с.67].

В ювелирных изделиях раннесредневекового периода нередко встречаются изображения петуха. Шпилька с навершием в виде фигурки петушка была обнаружена в дахмаке Курката. Фигурками птиц или отдельными их частями в V-VIII вв. украшали в основном головные уборы (13, с.85).

Затем иранская культурная традиция прерывается падением Сасанидской империи, и её поглощением Арабским халифатом, проникновением в Переднюю Азию тюркских племён и распространением ислама. В средние века после принятия ислама народами почитание этой птицы сохраняется. В первой половине VIII в. вожди тюрков говорили омейядскому наместнику Хорасана Насру ибн Сеййару, что «великому и достойному полководцу нужно обладать десятью свойствами из свойств зверей. Первым из названных качеств было названо «мужество петуха» [7, с.80].

Изображения петуха продолжают встречаться в прикладном искусстве населения Центральной Азии и Азербайджана IX–XV вв., которые являются наследниками Сасанидского Ирана после принятия ислама. На территории современного Кыргызстана в этот период в виде объёмной фигурки петуха воспроизводятся бронзовые и керамические с поливой и без неё светильники-чираги, керамические игрушки, сосуды мургоба; появляются бронзовые блюда с плоскостными и объёмными изображениями этой птицы (Рис.3,6,11), бронзовые и серебряные ложки, булавки, копоушки [3, рис. 3/5; 13, с.5; 14, с.6] (Рис.2,12-17). Складывается стилистика в изображении петуха. Появляются керамические поливные сосуды, имитирующие фигуру петуха. Округлое тулово кувшина представляло туловище птицы, горловина изображала тело птицы, расширение горловины в верхней части – голову, ручка – хвост. Орнаментальные мотивы изображали перьевого покрова птицы (Рис.3,4-5). На поливной посудной керамике декоративность в трактовке птиц достигалась несколькими художественными приемами. Прежде всего, это смешение с растительными формами, когда клюв, хохолок или вост птицы запечатлялся в виде линии, заканчивающейся растительным завитком. Со временем крылья в исламском суннитском искусстве стали превращаться в самостоятельный узор [15, с.9].

Реалистические и стилизованные изображения часто встречаются со средневековья до наших дней на иранских, азербайджанских, грузинских и турецких традиционных ворсовых и безворсовых коврах

(Рис.3,7-10). В их оформлении часто присутствует красный цвет. Акцент делается на изображение хвоста и гребня птицы.

Известны изображения петуха и на территории Закавказья в IX-XV в., например, в кладе с городища Будрач в Азербайджане известны ручки светильников в виде фигурок петухов (Рис.2,16-17).

В средние века образ петуха распространяется и на Северный Кавказ, встречаясь на бронзовых подвесках, навершии булавок из Ботлихского (Рис.2,6), Гапшминского и Галлинского могильников Дагестана VIII-X вв.; встречается на старых адыгских изделиях из серебра. [11, с.5; 6, с.44, рис.52).

Художественный стиль изображения птиц на изделиях рассматриваемого времени свидетельствует о том, что происходит ломка старого содержания: образы хищных птиц, фазана, петуха и др., тесно связанные с доисламскими представлениями получают в средние века иную интерпретацию. Мифические и эпические сюжеты и мотивы, встречающиеся теперь в памятниках античного и раннесредневекового времени, выступают в IX—XIII вв. в образах изобразительного фольклора. В X-XIII появляются бронзовые зеркала с солярной символикой в центре и изображением 12-летнего цикла по кругу вокруг него. 12-летний цикл представлен животными, где присутствует и изображение фигуры петуха. Идентичные изделия найдены в Центральной Азии, Поволжье, Сибири и на Дальнем Востоке [15, с.30]. Необходимо отметить влияние Китая как на распространение петуха в Центральной Азии, так и на художественные традиции, связанные с их изображением.

В декоре ювелирных изделий развитого и позднего средневековья зооморфный мотив почти не применяется, его можно чаще встретить на предметах торевтики, керамики, архитектуры и т.д., где его изображение воспринималось как благожелательный и охранительный знак. В это время появляется традиция украшать перьями фазана или петуха шапочки и диадемы у женщин и чалмы у мужчин (судя по миниатюрам), которое сохранилась вплоть до настоящего времени. Традиция украшения головных уборов солярными символами (элементами солнечных существ, в частности птиц) доходит и до средневековья, где наряду с магической и декоративной функцией это украшение служит и показателем положения человека в обществе (в зависимости от количества перьев) [13, с.80].

Пережитки этих домусульманских традиций мы можем наблюдать и в начале XX в., когда налобные украшения невесты украшались перьями птиц, а височные подвески имитировали их фигурки. Наиболее излюбленными украшениями женщин северного региона являются налобно-височные изделия «мохи тилло», которые в некоторых случаях изготавливались в виде парных или одиночных фигурок птиц. Другое украшение северного региона называется «мургак» («птичка» или «курочка»), представленное в виде соединенных между собой рядов стилизованных фигурок птиц [13, с.89].

В новое время петух сохранился в традиционной культуре армян. В Музее истории Армении хранится старейший (1880 года) обра-

зец сохранившегося налобника невесты из Карина, вышитый стилизованными петухами. Мотив птицы с такой же стилизацией можно увидеть на вязаных носках жениха также из Карина.

Изображение фигурки петуха встречаются на Кубачинские булавки XIX – начала XX в. с навершиями в виде фигурок петухов являются заколками сумочек для швейных принадлежностей (Национальный музей Чечни) (Рис.2.18-24). В традиционном прикладном искусстве кавказских народов изображения петуха представлены на коврах, женских головных уборах, вышивках, торевтике и др., сохраняя древние изобразительные традиции.

Таким образом петух в течении длительного периода являлся почитаемой птицей. Он является полисемантическим образом. Несмотря на смену этнического и религиозного состава населения Центральной и Передней Азии, а также Кавказа в средневековье, сохранились элементы традиционного почитания петуха. Со временем его изображение становится всё более стилизованным и орнаментальным.

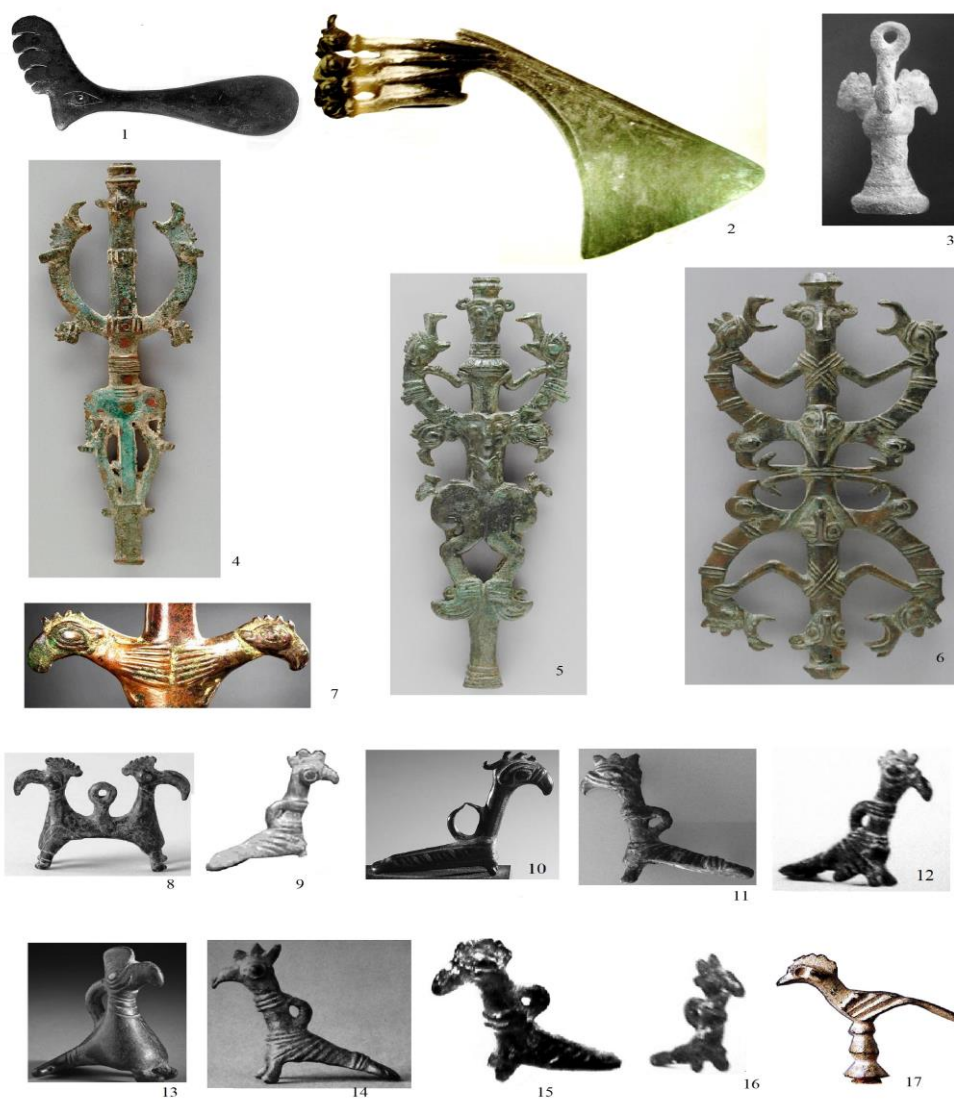


Рис. 1

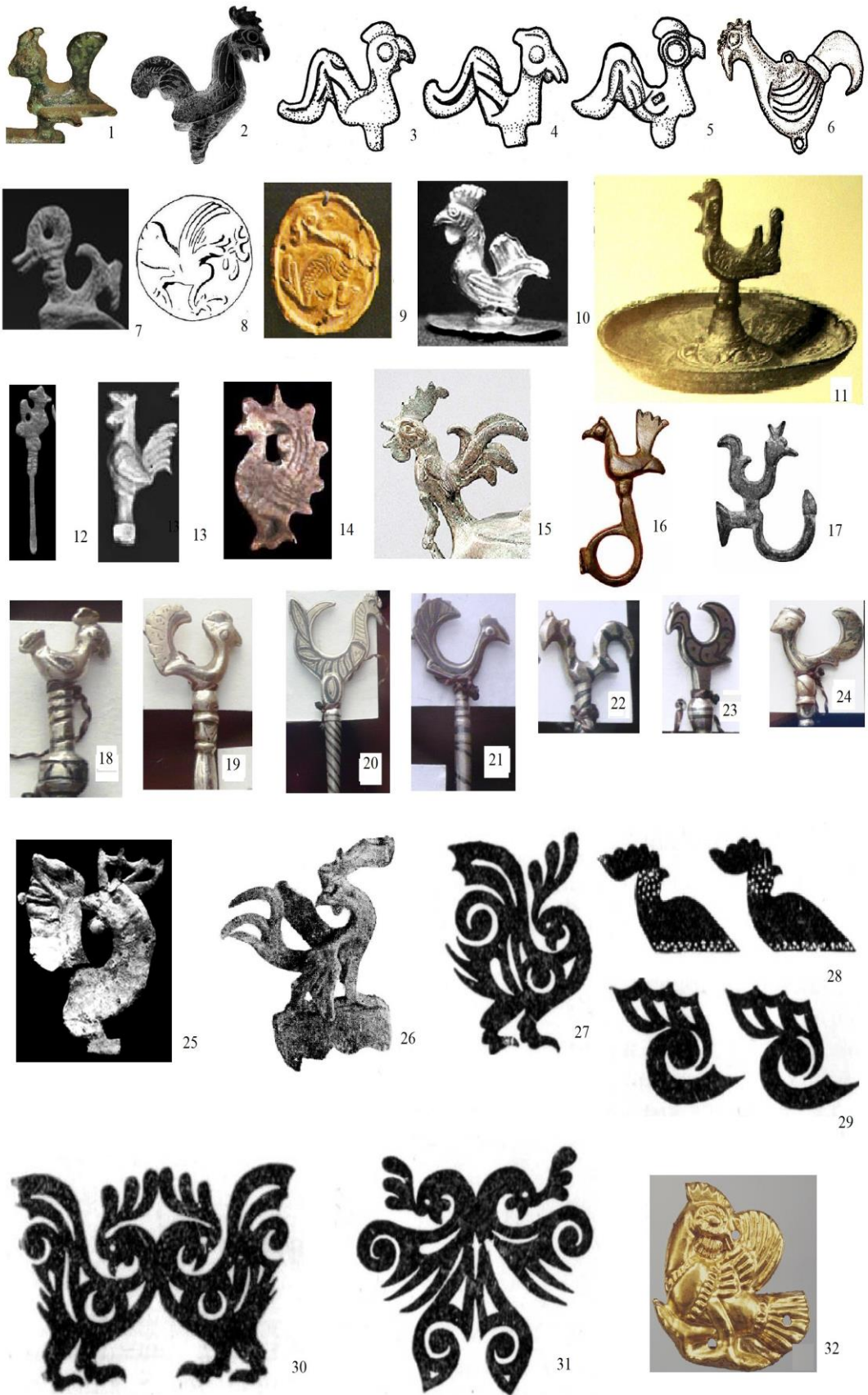


Рис.2



1



2



3



4



5



6



7



8



9



10

Табл.3

Литература

1. Айтматов, Б.Б. Пиотровский, А.К. Абетеков. Памятники культуры и искусства Киргизии. Древность и средневековье. / Каталог выставки. Л.: Искусство. 1983.
2. Борисов А.Я., Луконин В.Г. Сасанидские геммы. Л.: Изд-во Государственного Эрмитажа. 1963.
3. Брыкина Г.А. Карабулак. М., 1974.
4. Ильясов Дж.Я. Скорпион из алтаря // Материалы по античной культуре Узбекистана к 70-Летию Геннадия Андреевича Коселенко. Самарканд, 2005.
5. Куликан У. Персы и мидяне. М., 2010.
6. Маммаев М.М. Декоративно-прикладное искусство Дагестана. Махачкала: Даг. кн. изд-во 1989.
7. Маршак Б.И. Согдийское серебро. Очерки по восточной торевтике. // М.: Наука, ГРВЛ. Серия: Культура народов Востока. 1971. С. 80
8. Никулина Н.М. Искусство Ионии и ахеменидского Ирана по материалам глиптики V-IV вв. до н.э. М.: «Искусство». 1994.
9. Мифологический словарь, М.: Советская Энциклопедия, 1991.
10. Орбели И.А. Временная выставка сасанидских древностей // Петербург: 1922.
11. Теучеж Нуриет Казбековна Золотошвейное искусство адыгов (Историко-этнографическое исследование). Автореферат дис... канд. ист. наук. М., 2005.
12. Салларес Р. Экология древнего мира: проблемы и подходы // Вестник древней истории. 1995. № 3.
13. Умарова З. Х. История развития ювелирного искусства таджиков (V – начало XX вв.): дис...канд. ист. наук: 07.00.02. Душанбе, 2009.
14. Урушадзе Н. Е. К семантике прикладного искусства древнего Кавказа и Закавказья // Советская археология 1973, №1.
15. Хакимов А. Торевтика как феномен художественной культуры // Художественная культура Центральной Азии и Азербайджана IX–XV веков // Том III. Торевтика. Самарканд-Ташкент, 2012.
16. Calmeyer P., 1964. Altiranische Bronzen der Sammlung Bröckelschen. Berlin. Taf.17 № 42
17. Vicino Oriente e Caucaso. Supplemento al catalogo. Roma, 1991.

Николаев А.Н.,
Санкт-Петербургский государственный университет
г. Санкт-Петербург

ПОДПИСНЫЕ ВЕЩИ ИЗ ТУНА ЭЛЬ-ГЕБЕЛЬ В СОБРАНИИ ГОСУДАРСТВЕННОГО ЭРМИТАЖА

В Государственном Эрмитаже под инвентарными номерами ДВ-5338 (размеры: 18,5 х 34 см) и ДВ-5339 (22 х 34,4 см), хранятся две древнеегипетские деревянные дощечки с упоминанием древнеегипетского бога Тота. Эти вещи были привезены в 1909 Б. А. Тураевым из Египта, попав в 1910 г. в «Опись коллекции древностей, привезенных из Египта» [1, с. 12-13]. Это единственное краткое упоминание дощечек, естественно, без фотографий или прорисовок. Данные предметы могли привлечь внимание Б. А. Тураева, поскольку несколькими годами ранее этот исследователь закончил и опубликован труд, посвященный богу Тоту [2].

Деревянные панели имеют правильную прямоугольную форму, каждая из них состоит из трех неровных досок, в некоторых случаях не скрепленных друг с другом.

На доске ДВ-5338 пять столбцов надписи, выполненной черными чернилами по штукатурке, крайне небрежным почерком. Текст читается справа-налево, начинается со столбца 2, затем продолжается в коротком столбце 1, читаемом слева-направо, далее – со столбца 3 – опять справа-налево:

2. wj/wt (?) Dd md.w n pA DNw.tj anx=k ss(n)=k Xrd=k



1. mj ra.w D.t








3. dj.w n=k dwAw=f m TNw

4. NAb-sd aSA wr nHN D.t anx(=k)

5. wDA(=k) snb(=k) anx=k D.t

«(2) Гроб/бальзамирование (?) Произнесение слов для (sic!) Тота: живи, дыши, омолаживайся, (1) подобно Ра, вечно. (3) Даны тебе его восхваления в радости (4) в многочисленных, великих хеб-седах (праздниках) вечно, вековечно. Живи, (5) будь невредим, будь здоров, живи вечно!»

Комментарии. В этой короткой надписи множество сложных моментов. 1) Обращают на себя внимание очень поздние по времени формы используемых знаков. Так, например, слово wDA «быть невредимым» записано только иероглифом  «глаз», что характерно для птолемеевского времени, а слово nHN «вечность» выписано с использованием знаков «перевернутая луна» и «город»  вместо «солнца», что также указывает на крайне поздний вариант его написания. 2) Самые верхние знаки во втором столбце, по-видимому, пере-

дают корень wj или wt, («гроб», «бальзамирование» [3, S. 271:7; S. 378:7]), однако интерпретировать их точнее не представляется возможным. 3) В начале второго столбца после стандартной фразы Dd mdw jn... «произнесение слов тем-то...» выписано еще два знака n, т.е. всего имеется три n. Вполне допустимо, что такое большое число выписанных знаков может указывать на изменение начальной фразы на «произнесение слов для такого-то...», т.е. n используется как предлог датива, а не частицу, вводящую агента действия. В таком случае весь следующий текст содержит молитву, обращенную к священному животному: ибису или павиану, находившемуся внутри деревянного гроба. 3) В столбце 3 суффикс =f после dwAw=f относится к богу Ра, о котором говорится выше. 4) Там же: о пассивной форме для глагола dj/rdj «давать» подробнее см. [4, § 149, nota 3]. 5) О слове THw «радоваться» см. [5, S. 389:5; 6, S. 472:3] с заменой w > jj [7, S. 471, § 5.11]. Необычный по форме знак, напоминающий сосуд , с большой долей вероятности является несколько искаженной иератической формой знака , хорошо засвидетельствованной в палеографии Г. Мёллера [8, No. 35]. 6) В столбце 4 слово «многочисленный» aSA выписано знаком  «ящерица», переданной в иератической, а не иероглифической форме [8, No. 240]. Над знаком «ящерица» следует видеть множественность   , хотя фактически различимы два вертикальных штриха слева и знак, похожий на овал, справа, ср. [8, No. 616]. 7) Предлагаемый перевод начала 4 столбца ...HAb-sd aSA wr... «...в многочисленных, великих хеб-седах...» основывается на аналогичных формулах в текстах храма Эдфу [9, p. 164; 10, p. 13; 11, p. 159, 161]. Тем не менее, передача слова wr «великий» знаком  на других памятниках вроде бы не засвидетельствована, ср. [12, p. 244-250]. Возможна и другая интерпретация этого места: ...HAb-sd aSA nfr... «...в многочисленных, превосходных хеб-седах...», поскольку для знака «сидящий павиан» чтение nfr надежно фиксируется.




Всю поверхность оборотной стороны дощечки занимает изображение цветка, выполненное черной краской из длинных вытянутых линий, выходящих из центра.

На доске ДВ-5339 несколько вертикальных столбцов и горизонтальных строк текста; качество иероглифических знаков много лучше, чем на панели ДВ-5338. По центру поверхность делится длинной вертикальной линией, представляющей собой удлинённую часть знака «насест», на котором сверху изображен ибис с пером – священная птица Тота. Надпись гласит:

1. Dd md.w jn DHw.tj aA aA nb xmn.w
2. dj.w anx nb snb nb
3. Aw.t-jb nb mj ra.w nHH D.t

4. Dd md.w jn DНw.tj aA aA nb xmn.w
5. dj.w anx nb snb nb Aw.t-jb nb mj ra.w
6. nTr-aA xpr Ds=f

« (1 верт.) Произнесение слов Тотом дважды великим, владыкой Гермополя, (2 гориз.) дана жизнь всякая, здоровье всякое, (3 верт.) радость всякая, подобно Ра, вечно, вековечно. (4 верт.) Произнесение слов Тотом дважды великим, владыкой Гермополя (5 верт.), дана жизнь всякая, здоровье всякое, радость всякая, подобно Ра, (6 гориз.) великому богу, сотворившему себя самого».

Комментарии. 1) Как и на дощечке ДВ-5338, используются очень поздние формы написания слов, напр.,  [7, S. 478, nota 6]. 2) В одном и том же предложении используются разные знаки для передачи прилагательного nb «всякий»: и «корзина» , и «змея» . 3) В горизонтальной строке 5 последние знаки из-за отсутствия места выписаны мелко и с искажениями; уверенно распознать крайний правый из них не представляется возможным.

Красочный слой оборотной стороны сильно разрушен, однако сохранились каплевидные элементы – чешуйки, которыми часто передавалась шкура павиана; возможно, именно это священное животное Тота и было изображено на панели.

С большой долей вероятности оба предмета представляют собой две части одного предмета. Можно предположить, что вещи были аккуратно выпилены из саркофага ибиса или павиана, декор которого был наполнен символикой, связанной с богом Тотом.

Практически все известные саркофаги ибисов и павианов времени македонского владычества в Египте происходят из Туна эль-Гебель, которое находится в средней части страны. Связано это с историей этого места, располагавшегося в шести километрах от Гермополя, главный храм которого был посвящен богу Тоту. Помимо руин нескольких птолемеевского времени храмов главное в Туна эль-Гебель – это многочисленные и протяженные подземные галереи, наполненные останками священных животных: ибисов, павианов, соколов и др. [13]. Судя по оттискам печатей со времени Псамметиха I и Амасиса был издан указ о создании единого места захоронения ибисов – ибиотафейона – для всего Египта в Туна эль-Гебель, кроме того, под страхом смерти запрещалось убивать священных ибисов или соколов, а в Туна эль-Гебель основывались специальные питомники для разведения священных ибисов, для содержания которых по всей стране выделялись участки земли. Предметы из раскопок, проводившихся в подземных галереях, свидетельствуют о том, что указ был реализован на практике: демотические папирусы из керамических сосудов в которых погребали ибисов, а также надписи на их стенках рас-

сказывают о переносе ибисов из разных городов Египта в Туна под охраной специальными культовыми служителями. Надпись обычно была составлена по следующей форме: «год такой-то, месяц такой-то, день такой-то; бог Тот, которого NN принес, сын NN, из города А в руку писца ТТ, сына ТТ» [13, р. 125]. Переносились уже мумифицированные ибисы; их передавали в храме Туна местным служителям, которые совершали ритуал открывания уст и помещали ибиса в керамический сосуд или саркофаг. Те ставились в углубления в стенах катакомб, закладываясь сырцовым кирпичом после заполнения.

Практика переноса ибисов в Туна продолжалась как минимум до конца птолемеевского времени. Галереи, начатые при саисских правителях были существенно расширены между 310 и 305 гг. до н.э. Птолемеем I. На время правления этого царя приходится и появление первых подземных комнат, посвященных павианам из Гермополя. Во всех подробностях катакомбы Туна описаны, прежде всего, в работах Дитера Кесслера [13, 14, 15, 16]; нас же больше интересует типология известных гробов ибисов оттуда.

Кроме керамических сосудов мумии птиц могли помещаться в деревянные конусы, составленные из двух половинок. Однако наиболее типичным является деревянный гробик ибиса другой формы, торцевые стенки которого имеют разную высоту [напр., 17, р. 285]. Такой ящичек может быть очень изящно и ярко расписан, на нем могут иметься и посвятельные надписи [напр., 18, р. 307], а иногда и протяженные тексты, в частности, фрагменты глав Книги мертвых [напр., 19]. Несмотря на то, что такая форма является наиболее частотной, едва ли эрмитажные предметы были частью такого погребения: ДВ-5338 и ДВ-5339 имеют прямоугольную форму и близкие размеры, что невозможно для скошенных деревянных стенок вышеназванных гробиков ибисов.

Еще один тип погребения ибисов – это деревянный саркофаг в виде параллелепипеда с открывающимися торцевыми стенками, через которые внутрь помещалась мумия священной птицы. Как утверждает в своей статье 2015 г. Хассан Наср ад-Дин, единственным деревянным саркофагом с сохранившейся мумией ибиса является предмет из Музея университета Каира под номером 1618 [20]. Строки и столбцы с текстом находятся на всех сторонах гробика по периметру, окружая сцены поклонения богу Тоту в облике ибиса и павиана. Надписи на нем представляют собой перечисление стандартных эпитетов Тота, а на одной стороне сказано: «Тот, дважды великий, владыка Гермополя, который дает жизнь и здоровье, долгое продолжение жизни и добрую старость, просветленный (*имах*) перед Тотом Псамметих-мену, сыном Псамметих-ен-анха, рожденным Исет-ии, сын его старший, любимый

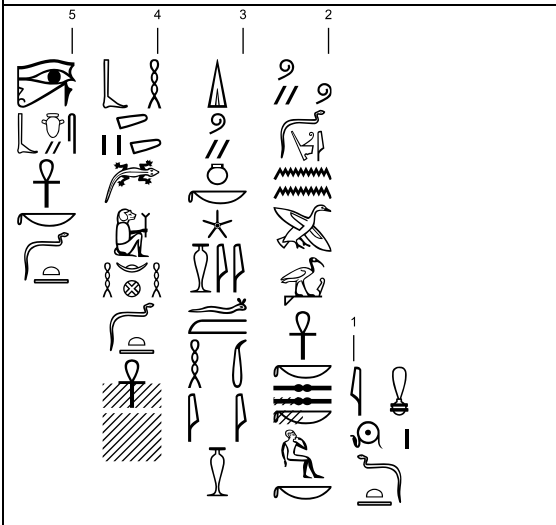
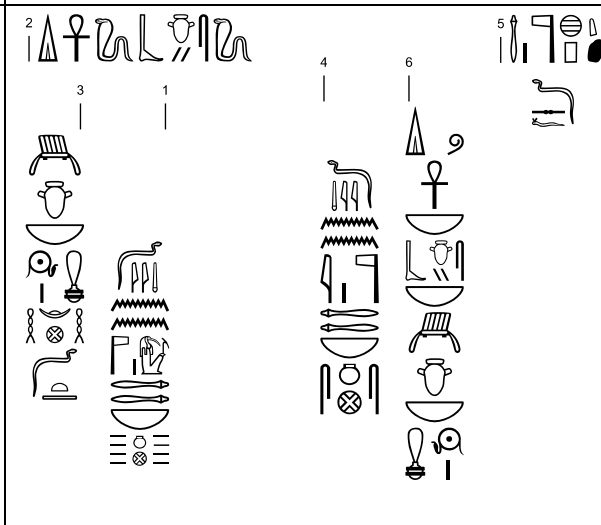
Хор право­глас­ный» [20, р. 270], т.е. упоми­на­ют­ся дарители, заказав­шие этот сарко­фаг для Тота.

Интересно отметить, что сохранились не только деревянные и керамические, но и сделанные из камня гробики ибисов. В частности, на одном из таких предметов Птолемеевской эпохи (332-30 гг. до н.э.), эмитирующих в камне тело птицы с черной шеей и клювом, в демотической надписи упоминается даритель по имени Петепагем, который, вместе со своими родителями, оказывается под защитой «Тота, который дает жизнь» [21, р. 305].

В каких гробах хоронили другое священное животное Тота – павиана? Мне известно два варианта: во-первых, это каменные саркофаги-ящики, покрытые религиозными надписями из Туна эль-Гебель, опубликованные Д. Кесслером [15, Taf. 75, 76]. Во-вторых, это деревянные вертикальные ящики, размеры которых, естественно, существенно больше гробиков ибисов [13, р. 140, fig. 6.6].

После перечисления основных типов гробов ибисов и павианов следует еще раз отметить, что эрмитажные доски имеют как изображения ибиса (центральная фигура, сидящая на насесте), так и павиана (чешуйки его шкуры на оборотной стороне), что затрудняет однозначную атрибуцию. С несколько большей степенью вероятности можно утверждать, что ДВ-5338 и ДВ-5339 были частью деревянного гробика-ящика именно павиана, в пользу чего говорят их размеры.

По поздним формам знаков, а также по типологии схожих предметов из Туна эль-Гебель дощечки ДВ-5338 и ДВ-5339 уверенно датируются второй половиной птолемеевской династии – началом римского правления.

Надпись на ДВ-5338.	Надпись на ДВ-5339.
	

Литература

1. Тураев Б. А., Фармаковский Б. В. Описание коллекции древностей, привезенных из Египта весной 1909 года. СПб., 1910.
2. Тураев Б. А. Бог Тот. Опыт исследования в области истории древнеегипетской культуры. Лейпциг, 1898.
3. Erman, A., Grapow, H. Wörterbuch der aegyptischen Sprache im Auftrage der Deutschen Akademien herausgegeben von Adolf Erman und Hermann Grapow. Bd. I. Berlin, 1963.
4. Kurth, Dieter. Einführung ins Ptolemäische: eine Grammatik mit Zeichenliste und Übungsstücken. Bd. 2. Hützel, 2008.
5. Erman, A., Grapow, H. Wörterbuch der aegyptischen Sprache im Auftrage der Deutschen Akademien herausgegeben von Adolf Erman und Hermann Grapow. Bd. V. Berlin, 1963.
6. Westendorf, Wolfhart. Koptisches Handwörterbuch: bearbeitet auf Grund des Koptischen Handwörterbuchs Wilhelm Spiegelbergs. Heidelberg, 1965-1977.
7. Kurth, Dieter. Einführung ins Ptolemäische: eine Grammatik mit Zeichenliste und Übungsstücken. Bd. 1. Hützel, 2007.
8. Möller, Georg. Hieratische Paläographie: die ägyptische Buchschrift in ihrer Entwicklung von der fünften Dynastie bis zur römischen Kaiserzeit. Bd. 3. Von der zweiundzwanzigsten Dynastie bis zum dritten Jahrhundert nach Chr. Leipzig, 1912.
9. Chassinat, Émile. Le temple d'Edfou. T. 5. Paris, 1930.
10. Chassinat, Émile. Le temple d'Edfou. T. 6. Paris, 1931.
11. Chassinat, Émile. Le temple d'Edfou. T. 8. Paris, 1933.
12. Daumas, François. Valeurs phonétiques des signes hiéroglyphiques d'époque gréco-romaine. Vol. 1. Montpellier, 1988.
13. Kessler, Dieter; Abd el-Halim Nur el-Din. Tuna al-Gebel: millions of ibises and other animals. In Ikram, Salima (ed.). Divine creatures: animal mummies in ancient Egypt. Cairo, New York, 2005. P. 120-163.
14. Boessneck, Joachim (ed.). Tuna el-Gebel 1: die Tiergalerien. Hildesheimer Ägyptologische Beiträge 24. Hildesheim, 1987.
15. Kessler, Dieter. Tuna el-Gebel II: die Paviankultkammer G-C-C-2. Hildesheimer Ägyptologische Beiträge 43. Hildesheim, 1998.
16. Kessler, Dieter. Tuna el-Gebel 3: die Oberbauten des Ibiotapheion von Tuna el-Gebel. Die Nachgrabungen der Joint Mission der Universität Kairo und München 1989-1996. Haar, 2011.
17. Raven, Maarten J.; Wybren K. Taconis. Egyptian mummies: radiological atlas of the collections in the National Museum of Antiquities at Leiden. Turnhout, 2005.
18. Ägyptische Mumien: Unsterblichkeit im Land der Pharaonen. Mainz, Stuttgart, 2007.

19. Coussement, Sandra and Mark Depauw. Words spoken by Osiris or the Ibis? An ibis coffin with a hieroglyphic inscription on the Macquarie University Museum of Ancient Cultures // Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. Bd. 137, 2010. S. 98-103.

20. Nasr el-Dine, Hassan. Un cercueil en bois provenant de Touna el-Gebel conservé au musée de l'Université du Caire // Journal of Egyptian Archaeology. Vol. 101, 2015. P. 263-280.

21. Guichard, Hélène (ed.). Des animaux et des pharaons: le règne animal dans l'Égypte ancienne. Lens, 2014. P. 305.

**Наврузов А.Р., Гамзатова А.М.,
Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН,
Дагестанский государственный университет,
г. Махачкала**

КОЛЛЕКЦИЯ ГИТИНМАГОМЕДОВА ОСМАН-ХАДЖИ (СЕЛ. РУГЕЛЬДА ШАМИЛЬСКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ ДАГЕ- СТАН)¹

Коран, тафсиры (13 единиц описания)

1. Коран. Формат 35x22. 453 л. Рукопись переписана в Дагестане ориентировочно в 2 половине XIX в., переписчик не указан. Полный экземпляр в хорошем состоянии. Записи о рождении: Мухаммада сына Хирмагомеда 28-го раджаба 1298г. / 25 июня 1881 г.; Ибрахима сына Хирмагомеда в конце раби ал-авваль 1295 г/апреля 1878 г.; Абдаррахмана сына Али 28 раби ал-ахар 1307г. / 21 декабря 1899г. Имеются актовые записи на аварском языке.

2. «Асрар ат-танзиил ва асрар ат-тавил». Автор – Абдаллах ибн Умар Абу-л-Хайр Насир ад-дин ал-Байдави (ум. в 685/1286), известный толкователь Корана, правовед историк. Родился в г. Байда (близ Шираз), сын верховного судьи Фарса, занимал пост верховного судьи в Ширазе. Формат -28,7x20.214л. Сочинение было известно и под названием «Тафсир кади Байдави» — это один из самых популярных комментариев к Корану, в котором автор использовал «ал-Кашшаф» аз-Замахшари (ум. в 538/1144г.), дополнив его другими источникам и сократив. Комментарий кади Байдави считается у суннитов наилучшим. Дата переписки – указано в месяц сафар, год не ука-

¹ В статье использованы материалы исследований, осуществленных при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект 12-01018008-е «Археографические исследования в Дагестане (частные и мечетские рукописные коллекции).

зан, приблизительно XVII в. Место переписки – у нашего устаза(д)а Сайфутдина Мухаммада Мусы в медресе Уриба (с. Уриб Шамильско-го района Республики Дагестан). Переписчик – Мухаммад сын Мухаммада. Состояние рукописи удовлетворительное, текст в хорошем состоянии. На обороте переплёта и нулевой странице имеются актовые записи о завещании. Многочисленные комментарии на полях и по тексту рукописи.

3. «Аббас ал-а'ала (Тафсир ал-Джалалайн)». Формат-28,5x20.165л. Автор – Джалалад-дин Мухаммад ибн Ахмад ал-Махалли аш-Шафии (790/1388-863/1459) – известный египетский ученый, шафиитский правовед и экзегет. Наиболее известное свое сочинение «Тафсир» ал – Махалли дописать не успел: им написаны сура ал-Фатиха и от суры «ал-Кахф» до «ан Ниса'». Комментарий был закончен его учеником Джалал ад-дином ас-Суйути (849/1445-911/1505). Комментарий к Корану (в Дагестане комментарий известен и под названием «Тафсир Аббас»). Дата переписки – не указана, приблизительно XVI в. Место переписки: в медресе нашего вали (мавлана), выдающегося ученого Дауда. Переписчик не указан. Восточная лощеная бумага; есть кустоды. Текст написан черной тушью, красные надчеркивания. Почерк – насх, текст огласован спорадически. Переплет кожаный, красный с тиснением в виде декоративной рамки с волнистым орнаментом и перекрестьем. Рукопись в неудовлетворительном состоянии: отсутствует задняя крышка, переплет и клапан. Нет окончания рукописи. На титульном листе владельческая запись: из книг Муртадаали из Ругельды. Многочисленные читательские записи на полях и между строк рукописи. На внутренней стороне передней крышки переплета имеются две полустертые актовые записи хозяйственного содержания.

4. «Тафсир ал-Джалалайн». Автор – Абдаррахман ибн Аби Бакр Джалалад-дин ас-Суйути аш-Шафии (849/1455-911/1505) – автор более 600 сочинений, хафиз, историк, литератор, лингвист и философ. Формат -36x21,5.164с. Комментарий к Корану. Согласно преданию тафсир Джалал ад-дина ал-Махалли был закончен Джалал ад-дином ас-Суйути за сто дней в 1465г.: им написаны текст комментария от суры ал-Бакара и до суры «ал-Кахф». Дата переписки: в месяц ша'бан 1243/март 1827 г. Переписчик – Дибир сын Абдаррахмана ал-Мачади, который переписал рукопись для кадийа Дауда сына Алимчи ал-Урсухи. Рукопись в удовлетворительном состоянии. Начало и переплет рукописи отсутствуют.

Хадисы (3 единицы описания)

1. «Масбих ад-дуджа» – сочинение по хадису шафиитского имама Абу Мухаммада ал-Хусейна ибн ал-Фарра ал-Багави

(ум.511/1117 или 516/1122). Переписано ориентировочно в XVIII в. Формат 30,5x18,5. 186 л. Место переписки – Дагестан. Бумага западноевропейская, тонкая, лощеная, гладкая. Пагинация отсутствует. Текст написан густыми черными чернилами, частично огласован. Красные надчеркивания комментируемых мест. Почерк – дагестанский насх. Коричневый переплет с тиснением и клапаном. Рукопись в удовлетворительном состоянии, потрепана, переплет надорван и реставрирован. Края страниц потрепаны. Имеются многочисленные читательские записи и глоссы, письма вставки с комментариями по тексту рукописи.

Теология, догматика и суфизм (13 единиц описания)

1. «Шарх акаид ан-насафи». Автор – Саададдин Масуд Умар ат-Тафтазани (722/1322-791/1390). Формат-22x17,5. 17 л. Дата переписки – рукопись переписана 10 джумада ал-ахира 1311/19 декабря 1893. Переписчик – Сейфулла, сын Мухаммеда ар-Ругельди, когда он был кадием. Российская серая, тонкая бумага. Текст рукописи написан черными чернилами, красные надчеркивания комментируемых мест. Текст не огласован, есть кустоды, пагинация отсутствует.

5. «Минхадж ал-абидин». Автор – ал-Газали. Формат – 22x17,5. 17 л. Дата переписки – не указана, ориентировочно XVII в. Переписчик – Сейфулла, сын Мухаммеда ар-Ругельди, когда он был кадием. Автор – ал-Газали. Плотная восточная, пожелтевшая бумага. Имеются водяные знаки неравномерной плотности. Текст рукописи частично огласован, пагинация отсутствует. Написан черными чернилами, заглавные фразы и комментируемые места – красными. Переплет отсутствует. Рукопись дефектная – нет начала и конца, без переплета, корешок разорван.

6. «Халл алтиф». Этико-догматический трактат. Комментарий (эллегия) на сочинение «Мадх ал-Барийа» шейха Шарафутдина Абдаллаха ал-Бусири. Формат 22,2x 17,2. Дата переписки – 22 джумада I 1328 г/1910. Переписчик – Мухаммад, когда был в сел. Ахвах.

7. «Силк ал-айн». Автор – Абдулкадир Умар бн.Хабиб ас-Сафди, суфий из Сирии. Эта книга по суфизму была распространена среди шейхов и ученых Дагестана, особенно среди исследователей накшбандийского тариката. Формат – 22,2x 17,2.

8. «Суллам ал мурид». Автор – Илйас ад-Дагистани ал-Цудакари». Формат – 25x17,5. Дата издания – 1903. Типография торгового дома братьев Каримовых в г. Казани. Отсутствует часть обложки. Владельческая запись: затем эта книга перешла в собственность Абдурашида, сына Ваххаба аз-Зандаки.

Ритуал, обряды, молитвы (3 единицы описания)

1. Молитва взывания дождя. Формат-22,2x17,2.

2. Обряды совершения хаджа. Формат-17,7x11. Бумага фабричная, российского производства, фабрика №7, с водяными знаками. Пагинация отсутствует, есть кустоды. Текст написан черными чернилами, красные надчеркивания комментируемых мест, частично огласован. Почерк – дагестанский насх. Коричневый кожаный переплет с клапаном. Состояние рукописи – переплет оборван, текст рукописи в удовлетворительном состоянии. Есть редкие глоссы на полях рукописи.

3. «Маджму́». Сборник различных молитв. Автор – Хадис ал-Хиндахи. Формат – 17,5x10,5. Дата переписки 1278/1291. Место переписки – в мечети сел. Ругельда Шамильского района РД. Бумага фабричная, российского производства, без водяных знаков. Пагинация отсутствует, есть кустоды. Текст написан черными чернилами, красные надчеркивания комментируемых мест. Почерк – дагестанский насх. Коричневый кожаный переплет с клапаном. Состояние рукописи хорошее. Есть глоссы на полях рукописи, читательские и исторические записи, стихотворение Абу Бакра ал-Аймаки. Есть глоссы на полях рукописи, читательские и исторические записи, стихотворение Абу Бакра ал-Аймаки.

Мусульманское право (14 единиц описания)

1. «Китаб ал-фараид», фрагмент из сочинения по наследственному праву «Каз ар-рагибин». Автор – Мухаммад ал – Махалли. Формат – 22x18. 27 л. Рукопись переписана в 1179 /1766 г. Мухаммедом, сына Мухаммеда, сына Ахмеда, сына Тики.

2. «Хашийат Камал ала Джам ал-Джавами» – супракомментарий на сочинение шафиитского правовед-законоведа Абдалваххаба Мухаммада бн. ас-Субки (ум.771/1370) «Джам ал-Джавами». Автор – Абу Бакр Али Ибн Шариф аш-Шафии. Формат 20,3x16. 166 л. Рукопись переписана в 1142/1730 г. Мухаммедом, сыном Давудилава. Владельческая запись – «Из книг Муртадаали, сына Мухаммеда Ругельдинского». Плотная европейская с водяными знаками бумага. Текст рукописи написан черными чернилами, красные надчеркивания комментируемых мест. Почерк насх, частично огласован. Кожаный коричневый переплет с клапаном и растительным тиснением. Владельческая запись – «Из книг Муртадаали, сына Мухаммеда Ругельдинского». Имеются многочисленные читательские записи, глоссы и листы – вставки с комментариями.

3. «ал-Усул». Автор – Мухаммад ал – Махалли. Формат - 34x21,5. 325 л. Дата переписки XVIII. Переписчик – Мухаммад бн Гази. Плотная фабричная бумага, серая, желтоватого оттенка. Пагинация отсутствует. Равномерные разводы с линейным тиснением. Имеются кустоды, текст написан черной тушью, комментируемые слова выделены красным цветом, желтый фон выделенных фраз, отдельные сло-

ва выделены зеленым цветом. Почерк – дагестанский насх, огласовки частичные. Темно-коричневый переплет с клапаном. Корешок и клапан изъедены червями. Текст в хорошем состоянии. Имеется запись на аварском языке: Зиявутдин из Мусруха. Запись о рождении от 1276г. Огромное количество комментариев по тексту и читательских записей на полях рукописи. Обилие листов-вставок с комментариями. На нулевой странице запись о рождении. На последней странице стихи ал-Бусири с восхвалениями Пророка Мухаммада(мадх).

Логика и философии (12 единиц описания)

1. «Хашийат Нуман». Автор – Нуман Шейхсаид аш-Ширвани. Формат-22x16,5. Супракомментарий на «Шарх Исагуджи». Дата переписки не указана. Место переписки – Дагестан. Переписчик – Кебед Мухаммад сын Абаллаха. Бумага европейская, серая, плотная, глянцевая. Пагинация отсутствует. Имеются кустоды, текст написан черной тушью, редкие огласовки, комментируемые слова выделены красным цветом. Почерк – насх. Переплет кожаный с клапаном. Состояние рукописи удовлетворительное. Владельческая запись Кебед Мухаммада, сына Абаллаха. Большое количество читательских записей и комментариев на полях рукописи, а также листы – вставки с комментариями.

2. «Шарх ар-рисалат аш-Шамсиййа». Автор – Кутб ад-Дин ар-Рази (ум. в 766/1365). Формат- 25x17. Комментарий к трактату «ар-Рисалат аш-шамсиййа» по логике. Сочинение известно также под названием «Тахрир ал-каваид ал-мантикиййа-комментарий к «ар-Рисала аш-Шамсиййа фи-л- каваид ал-мантикиййа» Нажмаддина Али Казвини ал-Катиби (ум. в 1294г.). Дата и место переписки не указаны. Тонкая фабричная бумага, есть кустоды. Чернила – черная тушь. Почерк – дагестанский насх. Переплёт коричневый, кожаный. Состояние удовлетворительное. Есть ссылки на ал-Кудуки, Хаджява ас-Салти, Халила Глярошского, Хаджилава (Хучилава).

3. Хашийат шамсиййа. Автор – не идентифицирован. Формат - 21,5x16.111л. Субкомментарий к трактату «ар-Рисалат аш-шамсиййа» по логике. Дата переписки: 1137/ 1724. Переписчик Мухаммад бн Давудилав ал-Килли Место переписки: у нашего устада хаджийа двух святынь Ага Мухаммада сына Йакуба аш-Ширвани. Бумага тонкая, европейская, без водяных знаков. Есть кустоды. Текст написан черными, красные надчеркивания комментируемых мест. Почерк насх, не огласован. Переплёт – коричневая кожа с тиснением, без клапана. Дефектный экземпляр: нет обложки и начала рукописи. Владельческая запись: из книг Муртадаали сына Мухаммада ар-Ругелди. На полях рукописи и между строк большое количество комментариев.

3. «Ар-Рисала ал-Вадиййа ал-Адудиййа» (2 экземпляра). Автор – Алааддин Али б. Мухаммад ал-Кушчи (ум.879/1474). Рукопись переписана в месяц сафар 1286/июнь 1869 в Дагестане. Формат

22x17,5.16 л. Переписчик не указан. Бумага европейская, фабричного производства. Пагинация отсутствует, есть кустоды. Текст написан черными, красные надчеркивания комментируемых мест. Почерк насх, не огласован. Переплет и начало рукописи отсутствуют. Состояние рукописи неудовлетворительное. На полях рукописи и между строк большое количество комментариев. На последнем листе рукописи имеется стихотворение Мухаммада ал-Кудуки на аварском языке – известное четверостишие философского содержания.

4. «Таш кубри Задэ». Автор – Абу-л-Хайр б. Мухаммад Мустафа Ташкубризадэ (1495-1561). Формат -21,5x17,5.7л. Дата переписки – 28 мухаррама 1303 г. / 5 ноября 1885. Место переписки – у Алима Хали Ахмадилава ал-Уради в Генде. Переписчик – не указан. Бумага фабричная российского производства, тонкая, серая; пагинация отсутствует, кустоды есть; текст написан черной тушью, красные, фиолетовые, желтые надчеркивания комментируемых мест; почерк – дагестанский насх, без огласовок. Переплет-картон. Дополнительные 4 листа: выписки Муслима ал-Уради из различных книг: Мугни аллабиб и др., сделанные в Генде.

Грамматика арабского языка (103 единицы описания)

1. «Изхар ал-асрар». Автор – Мухаммад ал-Биркави (ум.981/1573). Формат – 21,5x 17,46 л. Дата переписки – 1297/1880, Дагестан. Переписчик – Абу Бакр, сын Мухаммада, сын Али. Бумага фабричная, европейская; пагинация отсутствует; кустоды есть; текст написан черной густой тушью, надчеркивания комментируемых мест зеленые; почерк – дагестанский насх, не огласован; переплет отсутствует. Текст в хорошем состоянии. Владельческая надпись: из книг Абу Бакра ар-Ругелди. Имеются многочисленные глоссы на полях и между строк.

2. «Хашийат хадаик». (в составе сборной рукописи). Супракомментарий на трактат «Унмузадж фи ан-нахв» аз-Замахшари под названием «Хадаик ад-дакаик» или «Шарх ал-Унмузадж» известного азербайджанского ученого конца XIV – начала XV в. Саададина Саадаллаха ал-Бардаи. Автор – Мухаммад ал-Карбаги. Дата переписки – 1307/1890. Место переписки и переписчик не указаны. Формат -22x 7,8. Бумага российская, фабричная-фабрика №7; пагинация отсутствует; кустоды есть; текст написан черной густой тушью, надчеркивания комментируемых мест красно и синие; почерк – дагестанский насх, огласован частично; переплет темно-коричневый кожа с тиснением и клапаном. Текст в хорошем состоянии, переплет порван. Имеются многочисленные глоссы и листы вставки.

3. «Хаза Халаби шарх Саададин фи ас-сарф». Автор – Манилав Мухаммад. Формат – 26x18.18. Дата переписки – ориентировочно XVIII в. Место переписки: у нашего покровителя Нурмухамма-

да, сына Сали. Переписчик – Дауд, сын Лачина, сын Лайзана, сын Лачина, сын Айдара. Бумага кустарная, плотная; чернила черная тушь, надчеркивания красного и зеленого цвета, частичные огласовки, имеются кустоды. Кожаный коричневый переплет с тиснением и клапаном. Рукопись в удовлетворительном состоянии, края страниц потрепаны. Имеются читательские записи, глоссы. Стихи Мухаммада ас-Сугури.

4. «Хашийат Давуд ал-Усиши» – субкомментарий на «Шарх марах ал-арвах» Ахмада ибн Динкузи ар-Руми (855-856/1451-1481). Формат – 21х 16.202л. Автор: Давуд, сын Мухаммада из Усиша (ум. В 1757 г.). Дата переписки: зу-л-к’ада 1166/ август 1753. Место переписки: у нашего устада, достойного ученого Муртадаали ал-Ругелди. Переписчик: Кусал ал-Куруди. Бумага европейская, лощеная; водяные знаки отсутствуют; кустоды есть, текст написан черными чернилами, надчеркивания комментируемых мест красными чернилами; почерк – дагестанский насх, огласовки спорадические; Состояние рукописи неудовлетворительное: сохранилась передняя крышка переплета, подклеенная куском бумаги. На одном из листов в начале рукописи владельческая запись: из книг Муртадаали ар-Ругелди. Имеются многочисленные глоссы.

5. «Миат амил». Автор – Абу Бакр Абдаррахман ал-Джурджани (ум. в 471/1078). Формат-19х 15.15 л. Переписчик: Мухаммад, сын Али. Бумага европейская с разводами; пагинация отсутствует; кустоды есть; текст написан черной тушью, названия заголовков выделены красным цветом, желтыми закрашиваниями, крупным шрифтом; почерк – дагестанский насх, переплет черный, с рамочным тиснением и клапаном. Рукопись дефектная, реставрировалась. Имеются многочисленные глоссы.

6. «Истиара». Автор – Манилав ал-Кахи ал-Карахи. Формат – 21,5х 17. 8л. Дата переписки – конец XIX в. Место переписки: Дагестан. Переписчик – не указан. Российская фабричная бумага: фабрика им.Протасова №6; пагинация поздняя, есть водяные знаки и кустоды; черные чернила, почерк – насх, без огласовок; коричневый, кожаный переплет с растительным орнаментом, тиснением и клапаном. Состояние рукописи – хорошее; имеется владельческая запись: Собственность Умара ал-Ругелди.

7. «Хашийт Унмузадж Ибрахим ал-Араши». Автор – Ибрахим ал-Араши. Формат – 22х17.3. Дата переписки –1329/ 1910. Переписчик – Мухаммад, сын Зайнабилава ал-Килли ал-Киндахи. Место переписки – Дагестан, у устада камиля (полного) Мухаммад ал-Килли ал-Киндахи. Бумага российская, фабричная, имеются пагинация и кустоды; чернила – черные, ключевые фразы выделены красными над-

черкиваниями; почерк – дагестанский насх, нерегулярные огласовки. Состояние рукописи – хорошее.

Риторика (1 единица описания)

1. «Ийдаһ ал-мубхам мин мани ас-суллам». Автор – Ахмад ад-Даманхури. Формат -21,5x17,5. Бумага российская фабричного производства. Пагинация отсутствует, есть кустоды. Текст написан черными, красные надчеркивания комментируемых мест. Почерк насх, не огласован. Переплет – коричневая кожа с тиснением и клапаном. Состояние рукописи хорошее. Владельческая запись: из книг ищущего знания Умар ал-Килли ар-Ругелди. На полях рукописи и между строк большое количество комментариев. Имеются актовые записи на внутренней стороне обложки. Запись о рождении.

Исторические сочинения и биографические сочинения, (сира)

(7 единиц описания)

1. В сборной рукописи: «Асма ас-сахаба ал-бадриин» (Сподвижники Пророка при сражении в Бадре). Формат – 22,2x17,2. лл.66б–72а

2. Джалият ал-караб. Автор – Джафар бн Хасан бн Абдалкарим ал-Барзанджи. Сира. Комментарий к «Асма ас-сахаба ал-бадриин» (Сподвижники Пророка при сражении в Бадре). Формат – 22,2x17,2 .72а-81а.

Поэзия и адаб (6 единиц описания)

1. Шарх касидат ал-Бурда ва бихамиши ха шарх Задэ. Автор – Шараф ад-Дин Абу Абдаллах Мухаммад бн Саид ал-Бусири. Формат-26,5x18,5.28с. Комментарий на касиду ал-Бурда. Дата издания – 1370/1950. Место издания – Турция, типография Султана Баязида, номер 78. Переписчик – Ариф Эфенди. Переплет картонный, без клапана.

2. ас-Сабъийнат би Мухаммад Халик ал-Бурйан. Автор – Абу Наср Мухаммад Абдаррахман ал-Хамадани. Формат – 20,5x17,5.45 л. Тема – правила стихосложения. Дата переписки – 1298/ 1880. Переписчик – не указан. Тонкая бумага, фабричная, российского производства с равномерными розетками и линейным тиснением; пагинация отсутствует, кустоды есть; текст написан черной тушью, красные надчеркивания комментируемых мест; почерк – дагестанский насх, без огласовок. Белый бумажный переплет. Есть немногочисленные читательские записи, комментарии на полях по тексту рукописи.

3. Стихи. Мухаммада Али ал-Обохи и Абдаллаха ас-Сугури сына Умара ал-Кади. Формат-21,5x17,5.1 л. Дата переписки – 1298. Переписчик – Хамзат ал-Хучади (из Гочоба Чародинского района.). Бумага фабричная, российского производства, тонкая, серая; пагинация отсутствует, есть кустоды. Текст написан черной тушью, зеленые

надчеркивания комментируемых мест; почерк – дагестанский насх, без огласовок. Переплет – картон.

Библиотека полностью оцифрована и описана. Идет работа по подготовке полевых материалов к изданию в виде отдельного каталога.

**Османова М.Н.,
Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН,
г. Махачкала**

ИЗДАНИЕ УЧЕБНЫХ ПОСОБИЙ ДЛЯ КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ШКОЛ В МУСУЛЬМАНСКИХ РЕГИОНАХ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В XIX- НАЧАЛЕ XX ВЕКА»

В XIX – начале XX века на территории Российской империи сложилось несколько крупных центров мусульманского книгопечатания (одним из которых был Дагестан), где издавались книги на восточных и местных языках с использованием арабской графики. Тематика печатных книг была разнообразной: грамматика, литература, поэзия, лексикография, философия, логика, риторика, фикх, богословие, суфизм, суфийская этика, астрономия и многое другое. Среди многообразия типографской продукции особое место занимали издания, служившие практическим нуждам мусульманского населения: молитвенники, руководство по ритуалу и учебные пособия. Это подтверждают сохранившиеся в некоторых книжных коллекциях торговые каталоги самих исламских типографий, а также официальные дореволюционные книжные каталоги России. [5, С. 49-53] Некоторые старопечатные книги, найденные дагестанскими востоковедами во время археографических экспедиций, испещрены ученическими записями и пометками, свидетельствующими об использовании их в качестве учебников.

Как известно, основными звеньями системы традиционного образования в мусульманских регионах Российской империи были *мактаб* (своего рода начальная школа, где учащимся прививались навыки беглого чтения Корана, письма на арабском языке и изучались основы мусульманской веры – «Усул ад-дин»), существовавший практически в каждой мечети крупного населенного пункта, и *мадраса* (медресе), где обучение носило фундаментальный характер. Вопросы образования в мусульманских школах подробно освещены в «Воспоминаниях мутаалима» Абдуллы Омарова [3, С. 69-75] и книге «Диван ал-Мамнун» Гасана-эфенди Алкадари. Абдурахман из Газикумуха (1837-1901) в своем сочинении «Тазкират» подробно перечисляет науки, ко-

торые изучали в Дагестане во 2 половине XIX века: «Их двенадцать: морфология, синтаксис, метрика, логика, теория диспута, законоведение, толкование Корана, жизнеописание Пророка, суфизм, ма'ан, бай-ан, бади (риторика, стилистика, поэтика) ...». [1, С. 85] Особое значение придавалось изучению мусульманского права. Данный перечень отражает общие тенденции традиционного конфессионального образования мусульман Российской империи, однако мадраса каждого региона имели своего рода программу, отличались углубленным изучением той или иной науки. Как свидетельствует известный татарский ученый-энциклопедист и просветитель Д. Валиди (1887 – 1932) в своей работе «Очерк истории образованности и литературы татар (до революции 1917 г.)», «в татарском медресе предметы обучения распались на две категории: улум ал-алийа (науки, служащие орудием основательного и всестороннего понимания религии ислама) и улум аш-шаргийа (изучение собственно религии ислама). Первый разделяется на улум ал-арабийа (науки, изучающие арабский язык и литературу) и улум ал-аклийа (умственные науки) [6, С.59]

Первенство по изданию учебной литературы для традиционных мусульманских школ в Российской империи, безусловно, принадлежит Казани, ставшей еще со времени возникновения Азиатской типографии (начало XIX в.) центром мусульманского книгопечатания. Уже в первое десятилетие XIX в. в Казани было выпущено 5 изданий «Хефтиек» (1/7 часть Корана), в том числе по высочайшему разрешению самого императора России Павла I. Однако наибольшее распространение получила мусульманская азбука для обучения письму и чтению молитв, которая в разные годы называлась по-разному: «Атагаджи», «Алифба иман шартлары берлен», «Иман шарты», «Шарайит ал-иман». Эта книга была одной из самых необходимых для татарина-мусульманина вплоть до начала периода распространения джадидизма. [7, С. 35-36] Еще одно из самых популярных учебных пособий того времени – это изданный М. А. Казембеком в типографии Казанского императорского университета «Мухтасар ал-викайа фи маса'ил ал-хидайа» – сокращенный вариант курса законоведения Убайдуллы б. Масуда б. Таджушшариа (в дальнейшем эту книгу переиздавали более 40 раз). Там же было издано и сочинение по мусульманскому праву «Фикх ал-акбар» Ну'мана б. Сабита Абу Ханифы (ум. в 150/767 г.), Популярным комментарием этого сочинения в Поволжье считался труд «Шарх фикх Акбар» Абу ал-Мунтаха Исматаллаха б. Мухаммада ал-Магнисави, составленный в 939/1532 г. [7, С. 42].

Одним из наиболее изучаемых и читаемых, а также издаваемых татарами сочинений был труд выдающегося мыслителя средневековья, Абу Хамида ал-Газали (1059-1111) «Ихйа 'улум ад-дин». Этот труд был настольной книгой Утыз-Имани, Г. Курсави, Ш. Марджани

и других татарских ученых и писателей. [6, С. 37]. Из произведений Абу Хамида ал-Газали, изданных в Казани, известны «Рисалат мухиммат ал-муслимин» (издавалось в 1845, 1849, 1860, 1866), «Джинану-л-джинан» (1860, 1861) об учении и обрядах ислама. Неоднократно (1847, 1858, 1880) было издано письмо-послание своему ученику «Айуха ал-валад» («О мой сын»), которое, помимо суфизма, имеет педагогический смысл. Это этико-назидательное сочинение активно изучалось в татарских медресе [7, С. 42].

О программе татарских конфессиональных школ конца XIX – начала XX века пишет Р.Р. Сафиуллина, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, ученица выдающегося исследователя татарской книжной культуры академика А.Г. Каримуллина, в своем исследовании «Арабская книга в духовной культуре татарского народа».

Ссылаясь на материалы Национального архива Республики Татарстан, она упоминает «Перечень учебных книг и пособий, принятых в мусульманских конфессиональных школах Казанской, Уфимской, Самарской, Вятской, Оренбургской, Симбирской губерний в 1913 году». Книги распределены по содержанию на 16 групп: 1) Богословие (догматика и обряды с молитвами, Коран, с толкованиями и переводами, части Корана и правила чтения Корана и частей его, священные предания, с переводами); 2) История (книги по священной истории от Адама и кончая Мухаммедом, книги по истории мусульманских народов и государств, книги по истории прочих государств); 3) Юриспруденция; 4) География (книги, карты и атласы); 5) Естествоведение; 6) Физика; 7) Химия; 8) Математика; 9) Языкознание; 10) Хрестоматии; 11) Логика; 12) Стилистика (эти учебники ограничиваются пока сочинением и писанием писем и легкими упражнениями описательного характера; 13) Азбуки, или буквари (предназначаются для отдельных языков – арабского и татарского или же для обоих вместе); 14) Каллиграфия; 15) Педагогика; 16) Гигиена.

При этом отмечено, что на разделы 1 (богословие) и 2 (история), 10 (литература) и 13 (буквари) приходится наибольшее количество книг, а на группы 5 (естествоведение), 6 (физика), 7 (химия), 11 (логика), 15 (педагогика), 16 (гигиена) – наименьшее количество. [6, С. 58]

В начале XX века в Дагестане в местных типографиях (А.М. Михайлова, М. Мавраева) учебники выпускались многократно и большими тиражами, а также продавались по доступным ценам. В их числе – «Мухтасар фи байан ал-иман ва-л-ислам ва ас-сунна», изданный в 1909 г. в «Исламской типографии» М. Мавраева в г. Темир-Хан-Шуре. Стоимость книги – 3 копейки, тираж – 3000 экземпляров. Сочинение упоминается в одном из официальных каталогов Российской

империи – «Книжной летописи за 1910 год» – два раза: под № 1219 и под № 1866 [4, С. 160]. Не менее популярным у дагестанских мутаалимов были известные трактаты местных авторов – Али ал-Гази-Гумуки (Али Кумухского, ум. 935/1528-29 г.) «Мухтасар ал-кабир» (Темир-Хан-Шура, «Исламская типография» М. Мавраева, 1910 и 1915 гг.) и «Асас ад-дин ва-л-иман» Хаджи ‘Абдаррахмана Эфенди ал-Ахти (там же, 1909 и 1913 гг.), посвященные основным догмам ислама. Что касается мусульманского права, то в Дагестане «не было, пожалуй, отрасли науки, которая бы так часто комментировалась, так активно изучалась и использовалась в практической жизни» [8, С.169]. Самым востребованным сочинением, которое издавалось как восточными, так и местными типографиями и продавалось в книжных магазинах и на ярмарках, было, бесспорно, «Шарх ал-Махалли» Джалаладина ал-Махалли аш-Шафи‘и – комментарий на книгу «Минхадж ат-талибин» Мухйиддина ан-Навави. Значение этого сочинения в общественной жизни мусульман Дагестанской области подчеркнул Е.И. Козубский в «Заметках о памятниках и остатках старины в Дагестанской области» со ссылкой на князя Орбелиани: «.....Из числа этих книг Магалли, заключающая в себе объяснение книги Мингаджа (основания духовно-юридических постановлений господствующей здесь секты суннитов шафиитского толка), есть самая необходимая для здешних кадиев, они руководствуются ею при разрешении всех дел между мусульманами....Но кроме Магалли, которую непременно должен пройти и иметь каждый здешний кадий, чтобы получить это звание, другие книги имеются только у некоторых более ученых кадиев.....» [2, С. 150-167].

Сочинение неоднократно издавалось в типографии М. Мавраева и упоминалось в «Книжной летописи за 1911 год» 2 раза – под № 5392, издание 1910 года – тираж 2000 экземпляров, стоимость – 1 рубль 20 коп, и под № 23168, издание 1911 года, стоимость -2 рубля, тираж -2000 экземпляров. В первом случае в качестве характеристики указано «шариатская книга», а во втором случае – «толкование книги Махалли». [4, С. 161-162]

Из трудов дагестанских ученых по различным вопросам мусульманского права, изданных в типографиях Дагестана в начале XX века, большой популярностью пользовались: юридический и этико-философский трактат «Джираб ал-Мамнун» Хасана Эфенди ал-Алкадари (Т-Х-Шура, исламская типография М. Мавраева; 1912 г.), сочинение по фикху «Маса’ил Чухийа» Мухаммада ‘Али ал-Чухи (Т-Х-Шура, исламская типография М.М. Мавраева; 1331 г. х. (1913 или 1914 г.), 2-е изд.), «Тухфат ал-мутаваджидин» Хаджи Хусейна ал-Алахи (П-Петровск, типо-литография А.М. Михайлова, 1906 г.).

В Западном Туркестане (территория Средней Азии, вошедшая в состав Российской империи в 1867 г.) – крупном мусульманском регионе, где книгопечатание распространилось большей частью в начале XX века, в тематике издаваемых книг наблюдаются схожие тенденции. Хранящиеся в Институте востоковедения в Ташкенте издания «Фикх-и Кайдани» (молитвенник), «Чахар китаб» (основное пособие для начального обучения вплоть до 1917 года) и «Фарз-и айн» (руководство по ритуалу) – самые ранние из известных литографских изданий в Ташкенте. [9, С. 37-38]

Традиционное для Средней Азии учебное пособие – это сборник «Чахар китаб», состоящий из четырех работ. В его состав входили два авторских произведения и два анонимных. Открывало книгу небольшое сочинение Шараф ад-Дина Бухари «Нам-и хакк» или «Мукаддимат ас-салат» (XIII-XIV вв.), написанное в XIV веке. В стихотворной форме изложены правила выполнения ритуальных обязанностей мусульманина (очищение, молитвы, пост). Вторым было анонимное «Чахар фасл» («Четыре главы»), самое большое произведение в сборнике. В прозе излагаются догматы веры, правила выполнения молитв, поста, хаджа, закята и очищения. Третья книга – «Мухиммат ал-мусульмин», содержала четыре постулата, знание которых было обязательными для мусульманина: знание единобожия, очищения женщин, пост, молитва. Заключало учебник стихотворное «Панд-наме» («Книга советов») Фарид ад-Дина Атгара (ум. 1229-30). В разных изданиях это произведение имело разный объем – от нескольких глав до полного варианта. Назначение учебника – дать твердые знания об основных догматах ислама и обязательных для исполнения правилах ритуала.

«Чахар китаб» оставалось основным пособием для начального обучения и регулярно перепечатывалось вплоть до 1917 года. Распространялось оно и в рукописных списках, параллельно с печатными вариантами.

В число учебников для начальной школы входили переложение 40 хадисов на персидский язык Джами и тюркский Навои (оно печаталось под названием «Чихил хадис» или «Чил хадис»), диваны Хафиза, двуязычного поэта Физули, Суфи Аллайара «Маслак ал-муттакин». [9. Там же.]

Для обучения в медресе не менее популярным, чем «Чахар китаб», было собрание работ, своеобразный сборник, посвященный грамматике арабского языка, основой которого был трактат «ал-Кафийа» Ибн ал-Хаджиба (ум. 1248-49). Полное название «ал-Кафийа» – «Мукаддимат ал-кафийа фи ‘илм ан-нахв».

В состав сборника, который выпускался в разных вариантах, входили и другие сочинения на арабском языке: «Халл ат-таркиб», «Фасл фи-л-хуруф», «Харакат», «Ми’ат амил», «Занджани». Как пра-

вило, текст печатался на арабском языке, а на полях давался краткий пересказ этих сочинений на персидском языке.

В начале XX вв. этот сборник неоднократно печатался в Типографии Штаба Туркестанского Военного округа, литографиях «Гулямия» и В.М. Ильина. [9, С. 37-38]

Владельцы типографий и книгоиздатели в мусульманских регионах Российской империи имели четкое представление, насколько популярно то или иное сочинение, используемое в качестве учебного пособия, поскольку, как правило, сами имели исламское образование.

Прежде всего, издавались наиболее востребованные в обществе книги, каковыми в конце XIX – начале XX века были молитвенники, руководство по ритуалу и учебные пособия.

Литература

1. Абдурахман из Газикумуха. Книга воспоминаний. Пер. с араб. Саидова М.-С. Редакция перевода, подготовка факсимильного издания, комментарии, указатели Шихсаидова А.Р. и Омарова Х.А. Предисловие Шихсаидова А.Р. Махачкала, 1997. С.85.

2. Козубский Е.И. Заметки о памятниках и остатках старины в Дагестанской области // Дагестанский сборник. Выпуск I. Темир-Хан-Шура, 1902. С. 150-167

3. Омаров Абдулла. Воспоминания мутаалима // ССКГ. Выпуск II. Тифлис, 1869. С. 69-75.

4. Оразаев Г.М-Р. Арабоязычная печатная книга Дагестана (по материалам официальных дореволюционных каталогов России) // Дагестанский востоковедческий сборник. Выпуск 1. Махачкала, 2008. С. 153-172.

5. Османова М.Н. Торговые каталоги и реклама в типографии М. Мавраева «ал-Матба'а ал-Исламия» (начало XX века) // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Серия: Общественные науки. 2009. № 6. С. 49-53.

6. Сафиуллина Р.Р. Арабская книга в духовной культуре татарского народа. Казань, 2003

7. Сафиуллина Р.Р. История книгопечатания на арабском языке в России у мусульман Поволжья. Казань, 2003

8. Тагирова Н.А. Тематическая характеристика арабской рукописной книги в Дагестане (по материалам Фонда восточных рукописей ИИАЭ ДНЦ РАН) // А.Р. Шихсаидов, Н.А. Тагирова, Д.Х. Гаджиева. Арабская рукописная книга в Дагестане. Махачкала, 2001. С.133-213.

9. Щеглова О.П. Литографское книгоиздание на персидском языке в Туркестане и Бухаре (1881-1918). СПб, 2011

МАЛЫЕ ТЮРКСКИЕ ВЛАДЕНИЯ СЕВЕРНОГО КАВКА- ЗА В VII-VIII ВВ.

Одним из интересных аспектов истории тюркских кочевников западноевразийских кочевников является история кочевников прикаспийских степей. В данном исследовании мы не будем исследовать отношения хазар с соседями, а также историю хайландуров-оногуров, поскольку эти аспекты и так хорошо изучены исследователями. Целью нашего исследования является исследование истории савиров, а также владений Сувар и малых тюркских государств Северного Кавказа. Исследование будет не полным, если история тюркских вождей будет рассмотрена вне контекста взаимоотношений с аланами и горцами Северного Кавказа.

Савары упомянуты еще в Географии Клавдия Птолемея, однако есть основания сомневаться, что под этим этнонимом скрывались именно савиры. Стефан Византийский сообщал, что был народ сапирры, который в его время назывался савиры [4, с. 341, 448]. Впервые под своим историческим именем савиры появляются в сочинении Приска Панийского. Византийский хронист под 466 г. сообщает о том, что савиры потеснили сарагуров, оногуров и урогов. Сабиров же вынудили мигрировать какие-то авары. Касательно этих аваров то у разных историков были разные гипотезы. С. Кляшторный считал их ухуанями, а О. Прицак хуннами Юэбань. Самых савиров ученые сопоставляли с сяньби, что маловероятно. Мы склонны более доверять традиционной версии, которая выводит сабиров из степей юга Западной Сибири [20; 19, с. 779; 14, с. 47-48; 31, р. 569-570].

Лазар Парпеци при описании 481-484 г. указывал, что царь Иберии Вахтанг Горгасал нанял отряд из 300 хонов (сабиров). Иоанн Малала отмечал, что воинственный народ савиров в 515 г. напал на Каппадокию. Иоанн Малала в 521 г. император Анастасий отправил посольство к правителю гуннов Зилигбу. В 527 г. в союз с ромеями вступила вдова Балаха Боарикс. На свою сторону персы за солидную сумму привлекли Тиранке и Глома. Глом пал в битве со сторонниками Боарикс, а Тиранке попал в плен. Иоанн Малала знал о нападении савиров на Сирию в 531 г. Они, пройдя Каспийские ворота (Дербентский перевал), с боями пронеслись через Армению, Киликию и Келесирию. Им противостоял магистр милитум Армении Дорофей [30; 23; 29, с. 404-406, 414-415, 430-431, 472-473].

Захарий Ритор сообщал, что в 503 г. савиры прорвались через Дербентский перевал в Албанию. Тогда эта страна была зависима от персидского шаханшаха Кобада. Войско персов смогло вытеснить саби́ров. В 508 г. персы окончательно победили савиров. В 515 г. савиры вторглись в Армению, контролируемую ромеями. Захарий Ритор упоминал о миссии Кардоста к гуннам. Упоминалось, о паре миссионеров, прибывших до этой миссии. Во время Кардоста в стране было уже семь миссионеров. На гуннском языке вышла Библия и это случилось во время дипломатической миссии ромеев во главе с Пробом. Проб был послан, чтобы савиры стали союзниками ромеев в войне против персов. Через четырнадцать лет после миссии Проба к савирам прибыл епископ Макарий. Миссия Проба прибыла в 522 г., а Кардост прибыл в 537 г. В 531 г. Кавад послал Мермероя для того, чтобы нанять гуннов (савиры). Гунны взяли в плен сельских жителей, перешли Евфрат и дошли до Антиохии. Никто им не сопротивлялся и только дукс Мартирополя (Майафарикина) Бесса напал на их часть. У крепости Китариз местный комендант отогнал отряд гуннов (савиров). По данным автора Эдесской хроники гунны осуществили свой набег на Сирию в 531 г. Набег был непродолжительным. Отмечалось, гунны убивали до Халебской (Алеппской) провинции и 12 вестового камня Антиохии [10; 18].

Сочинение Феофана Исповедника является одним из основных наших источников по истории савиров. Под 516-517 гг. сообщается о дипломатической миссии от византийского императора к савирам Зи́лингда. Ее целью был союз против персов. Но Кавад, узнав об этом, послал свою миссию и савиры примирились с персами. 20 тыс. савир двинулись на помощь персам. Юстин отправил посольство к персам сказать, что савиры получили от ромеев большие деньги, Кавад же спросил Зи́лингда так ли это. Тот ответил, что это действительно так, и тогда персидский шаханшах казнил вождя савиров. Он боялся измены со стороны савиров. Под 528 г. упомянуто о царице гунов-савиров Боарикс и их царе Блахе. Персы наняли 20 тыс. савиров вождей Стиракса и Глониса. Глониса Боарикс убила в битве, а Стиракс в цепях был доставлен в Константинополь [26].

Агафий упоминал, что во время войны против персов в Лазике (546 г.) в землях апсиров и мисмисиян один грузин, который вызвался быть проводником ромеев, предал ромеев и предупредил савиров о нападении ромеев. Савиры покинули свой лагерь в который пришли ромеи. Ромеи попали в засаду и потеряли 800 человек. До того момента как ромеи достигли персидского лагеря, они безпрестанно преследовали их. В этой кампании на Кавказе принимал участие гунн (савир) Элмингир. Необходимо отметить, что по сведениям Агафия 2 тыс. савир во главе с Балмахом, Кутизилсмом, Илигером (Элиг-эр) были на-

няты ромеями и разбили персидских отряд из дейлемитов [2, с. 102-105].

Прокопий Кесарийский отмечал, что савиры разделены на много племен. Одни вожди дружили с персами, а другие с ромеями. Во время императора Анастасия проходом через Дербент владел гунн Амазук. Он обещал отдать ромеям Дербентский перевал. При правлении Кавада с персами воевали савиры. В Лазике был небольшой отряд савиров вместе с грузинами. В 541 г. правитель Лазики охранял горные проходы, чтобы савиры не вторглись в земли ромеев. Тогда савиры вторглись в земли персов. В 549 г. правитель Лазики Гуваз в союзе с аланами и савирами опустошили Иберию. Савиры вторгались через перевалы ведущие в Двалетию и Картли-Кахети. Потом аланы и савиры перешли на сторону персов в 550 г. На помощь персам пришло 12 тыс., но при Мермерое было не более 4 тыс. [21]. Нужно отметить, что савиры в VI в. тесно взаимодействовали с аланами [6, с. 86-87].

Менандр под 558 г. сообщал о победе аваров на савирами и залами [5]. В Суй-шу упомянуто племя Subo среди племен теле [3]. Захарий Ритор среди северных племен упоминал о народах сабир и барсельт [18]. Феофан упоминал о стране Барсалия. Никифор эту страну считал частью Сарматии [26; 24]. Феофилакт Симокатта упоминал, что авары победили барсельт, саваров и оногуров. После 558 г. византийские и сирийские источники почти не сообщали о савирах на Кавказе [25]. С. Кляшторный указывал, что в Тесинской надписи упоминался Беди-Берсил. Вместе с Кадыр Касаром он упоминался среди тюркских племен [14, с. 60-68]. Аннаний Ширакаци упоминал народ басликов [1]. В еврейско-хазарской переписке Барсил назван пятым сыном Тогармы [15]. Ал-Балазури локализовал Баршалию на север от Дербента. Ибн Русте и Гардизи упоминали о берсулах как о части волжских булгар. Часть берсил в ходе арабских завоеваний была вынуждена откочевать на север вместе с частью баланджаров (Ибн Фадлан упоминал о племени баранджар как о племени Алмуша). Как вассальное владение Хазарского каганата Барсилия существовала в VII-VIII вв. Сведения же Мовсеса Хоренаци о барсилах в II-IV вв. являются анахронизмом [27; 7; 12; 2, с. 186-187; 17].

С 60-х гг. VI в. возрастает влияние хазар, в тени которых и находились савиры, став вассальным владением Хазарского каганата Сувар. В хазарское время об этом княжестве было известно очень мало. Княжество полностью выпало из орбиты внимания византийских хронистов. Сведениями о истории страны мы обязаны главным образом Мовсесу Каганкватци, который сообщал, что ее правитель Алп-Илитвер под влиянием миссии епископа Израэла провозгласил армянское христианство официальной религией. В ответ на это правитель

хазар совершил поход во владение гуннов-савиров и подчинил его своей власти [13].

Гевонд именуется территорию на север от Дербента землей гуннов. Он отличал ее от земли хазар. Гевонд называл города Таргу и Варачан в этом владении. Сюда были направлены поход Масламы в 713-714 и поход Мервана в 737 г. Степанос Таронеци повторял сведения Гевонда. Ал-Куфи пространно говорил о хазарских владениях. Он упоминал о Семендере, куда арабы в 722 г. устремились после похода в страну Баланджар. В 727-728 гг. Маслама вошел в Семендер. В 737-738 гг. после вторжения в страну алан Мерван вошел в Семендер. Ат-Табари говорил, что в Семендере жил хазарский хакан. Под 652-653 гг. у ал-Куфи сказано о вторжении арабов в Баланджер. Указывалось, что после этого местный правитель начал собирать войско. Занятая арабами местность называлась страна владетеля баланджара или земля Баланджар. В 722 г. арабы под командованием Джарраха снова взяли Баланджар, однако после мобилизации хазар арабский полководец вынужден был поспешить с отступлением. В последующую военную кампанию 727-728 гг., как только арабы вторглись в Беленджер, так хазары начали собирать войско. В 735 г. Мерван занял Баланджар. Ат-Табари упоминал о земле тюрок Баланджар. Этот хронист обозначал эту землю еще как страну хазар. Отмечено, что Салман б. Рабия контролировал проходы Баланджара в 652-653 гг. Соседом Баланджара была Алания. Ибн ал-Асир обозначал Баланджар как страну. Ал-Балазури обозначал земли севернее Дербента как страну хазар. Ал-Йакуби называл эти земли страной турок или страной, принадлежащей хазарам. Л. Гмыря считает, что Баланджар был связан с хазарами военным союзом и родственными отношениями, а также выделился из земли гуннов [9, с. 66-82; 16; 11; 8; 22].

Касательно других стран, то Ал-Куфи упоминал о территории Вабандара, где жило 40 тыс. семейств. В это владение в 722-723 гг. вторглись арабы Джарраха. Описывая эту же кампанию, Ибн ал-Асир упоминает Олубандар. Л. Гмыря и А. Гадло уверены в том, что это отдельное владение. Четко владения хазар очерчены в еврейско-хазарской переписке, когда хазары уже перенесли столицу из Дагестана на Волгу. Л. Гмыря отождествляла со страной гуннов Семендер. Это вполне вероятно, если учесть, что переселившиеся на север болгарские племена были упомянуты Ибн Фадланом. Правда уходили не все племена, а только часть из каждого племени. И этнонимия болгарских племен Среднего Поволжья и Северного Кавказа почти идентична (за исключением племени аскел). Владение Сувар на Кавказе должно было находиться в районе Семендера. В еврейско-хазарской переписке в числе данников хазар названо царство С-в-р. Вероятно его центром и был Семендер, который находился около границы.

Нужно сказать, что существование буферных государств на границе Хазарского каганата с Арабским халифатом предполагает, что Семендер должен входить в состав одного из них [9, с. 82-89; 16; 11; 12; 15].

Таким образом, мы пришли к следующим выводам. Упоминание Клавдием Птолемеем саваров в Европе не являются сведениями о савирах. Первым достоверным упоминанием сабиров является упоминание этого племени у Приска Панийского. Апогеем могущества сабиров было начало VI в. Могущество савиров было сломлено аварами в середине VI в. На передний план вышли племена барсиллов и хазар. Вождество савиров продолжало существовать в форме царства Сувар отколовшегося от Западного Тюркютского каганата в середине VII в. В конце VII в. Сувар оказался в зависимости от Хазарского каганата. В ходе арабо-хазарских войн он много раз подвергался вторжениям. После того как хазары разбили барсиллов и болгар на Северном Кавказе кроме владения барсилл-берсула появились владения Беленджер и Валандар, который были вассалами хазар и существовали в VII-VIII вв. Смертельный удар им нанесло вторжение Мервана.

Литература

1. Армянская география VII в. Р.Х., приписываемая Моисею Хоренскому. – СПб., 1877 // <http://www.vehi.net/istoriya/armenia/geographiya/04.html>
2. Артамонов М.И. История хазар. – СПб., 2001.
3. Бичурин Н. Я. [Иакинф]. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. Центральная Азия и Южная Сибирь. – М. – Л., 1950 // <http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/Bicurin/bicurin.htm>
4. Великая Степь в античных и византийских источниках. – Алматы, 2005.
5. Византийские историки Дексипп, Евнапий, Олимпиодор, Малх, Петр Патриций, Менандр, Кандид, Ноннос и Феофан Византиец. – СПб., 1860 // http://krotov.info/acts/05/marsel/ist_viz_06.htm
6. Гадло А.В. Этническая история Северного Кавказа IV-X вв. – М., 1979.
7. Гардизи – Извлечение из сочинения Гардизи «Зайн алахбар». Приложение к «Отчету о поездке в Среднюю Азию с научной целью. 1893–1894 гг.» // Академик В. В. Бартольд. Сочинения. – Т. VIII. Работы по источниковедению. – М., 1973 // http://www.vostlit.info/Texts/rus7/Gardizi/frametext_1.htm
8. Гевонд. История халифов вардапета Гевонда. – СПб., 1862 // <http://www.vostlit.info/Texts/rus11/Gewond/frametext2.htm>

9. Гмыря Л.Б. Страна гуннов у Каспийских ворот. Прикаспийский Дагестан в эпоху Великого переселения народов. – Махачкала, 1995.
10. Джафаров Ю. Гунны и Азербайджан. – Баку, 1993 // http://www.bulgari-istoria-2010.com/booksRu/Ju_Dzafarov_Gunny_i_Azerbajdzhan-0.pdf
11. Материалы по истории Азербайджана из "Тарих-ал-камиль" ("полного свода истории") Ибн-ал-Асира. – Баку, 1940 // http://www.vostlit.info/Texts/rus/Athir_2/text1.phtml?id=7966
12. Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу / [Перевод и комментарии А. П. Ковалевского.] Под редакцией И. Ю. Крачковского. – М. – Л., 1939 // <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/fadlan.htm>
13. Каганкватци Мовсес. История страны Алуанк / Пер. с древнеармянского Ш. В. Смбатяна. – Ереван, 1984 // <http://vehi.net/istoriya/armenia/kagantv/index.html>
14. Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. Степные империи древней Евразии. – СПб., 2005.
15. Коковцев П.К. Еврейско-хазарская переписка в X веке. – Л., 1932 // <http://gumilevica.kulichki.net/Rest/rest0504b.htm>
16. Абу Мухаммед ибн Асам ал-Куфи. Книга завоеваний. – Баку, 1981. // <http://www.vostlit.info/Texts/rus/Kufi/frametext1.htm>
<http://www.vostlit.info/Texts/rus/Kufi/frametext2.htm>
17. Новосельцев А.П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. – М., 1990. // http://www.bulgari-istoria-2010.com/booksRu/A_Novoselsev_Gosydarstvo_Xazarov_turklib.pdf
18. Пигулевская Н.В. Сирийский источник VI в. о народах Кавказа // Вестник Древней истории. – № 1 – М., 1939 // <http://www.vostlit.info/Texts/rus7/Zacharia/text1.phtml>
19. Прицак О. Походження Русі. Стародавні скандинавські саги та Стара Скандинавія. – К., 2003.
20. Сказания Приска Панийского. – СПб., 1861 // <http://www.vostlit.info/Texts/rus/Prisc/frametext21.htm>
21. Прокопий Кесарийский. Война с персами. – М., 1993 // http://royallib.com/book/prokopiј_kesariyskiy/voyna_s_persami.html
22. Степанос Таронечи. Всеобщая история Степаноса Таронского, Асохика по прозванию, писателя XI столетия. – М., 1864 // http://history-fiction.ru/books/all_1/region_105_1/book_1083/
23. Тер-Мкртчян Л. Армянские источники о Средней Азии. – М., 1979 // http://antiquitiesdrev.ucoz.ru/_ld/0/4_L_Ter_MKRTICCAN.pdf
24. Чичуров И.С. Византийские исторические сочинения: Хронография Феофана, Бревиарий Никифора. – М., 1980 //

- http://www.vostlit.info/Texts/rus2/Feofan_2/frametext1.htm
http://www.vostlit.info/Texts/rus/Nikifor_2/frametext1.htm
25. Феофилакт Симокатта. История. – М., 1957 // http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Simok/index.php
26. Феофан Исповедник. Летопис византийца Феофана от Диоклитана до царей Михайла и его сына Феофилакта. – М., 1884 // <http://www.vostlit.info/Texts/rus2/Feofan/text4.phtml?id=9630>
27. Хвольсон Д. А. Известия о хазарах, буртасах, болгарях, мадьярах, славянах, русах Абу-Али Ахмеда Бен Омар Ибн Даста, неизвестного доселе арабского писателя начала X века. – СПб., 1869. // http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/X/Chwolson_Dast/text3.htm
28. Мовсес Хоренаци. История Армении. – Ереван, 1990 // <http://www.vostlit.info/Texts/rus5/Horen/frametext22.htm>
29. Ioannis Malala. Chronographia // Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae. – Bonnae, 1831.
30. Lazar Parpeci. History of Armenia // <http://www.attalus.org/armenian/gpintro.htm>
31. Zimonyi I. Bulgars and Ogurs // The Turks. – Vol. 1. – Ankara, 2002.

Халимбекова Э.Р.,
Дагестанский государственный университет,
г. Махачкала

СЕВЕРНЫЙ КАВКАЗ В РУССКО-ТУРЕЦКИХ ОТНОШЕНИЯХ В ПЕРИОД ДВИЖЕНИЯ УШУРМЫ (ШЕЙХА МАНСУРА).

Социальные противоречия на Северном Кавказе еще больше усугубились вмешательством зарубежных государств. Османская империя желала приобрести к рукам Кавказ, и изо всех сил старалось помещать укреплению позиций России на Северном Кавказе.

Разногласий между Россией и Османской империей было очень много. Кавказские народы совершали набеги на грузинского царя Ираклия, признавшего в 1783 г. над собой верховную власть России. Ожидали, что Россия рано или поздно станет думать о покорении всего Кавказа, где совершенно так же как в Крыму, существовала рядом с османской и русская партия.

24 июля (4 августа) 1783 г. России удалось в крепости Георгиевск подписать "Дружественный договор" о принятии под свое покров-

вительство над Картли-Кахетинским царством Восточной части Грузии.

Заключение договора вызвало новое обострение русско-турецких отношений. Османская империя, не желавшая признавать этот договор, подстрекала различных горских владетелей к выступлениям не только против России, но и против Грузии и обвинениями ее в "отступничестве"[3, с. 202].

Особенности кавказской политики Османской империи в последней четверти XVIII в. стали определяться тем, что основные наступательные операции Петербурга, Стамбула и вернувшегося к концу столетия на кавказскую арену Ирана проводились в Дагестане, Чечне и Закавказье. Удобным поводом для их вмешательства послужили междоусобицы дагестанских, азербайджанских и грузинских владетелей, во время которых весной 1785 г. дербентско-кубинский правитель Фатали-хан отправил Екатерине II ключи от Дербентской крепости вместе с ходатайством о принятии в российское подданство [4, с. 51]. Это обращение вызвало недовольство в Стамбуле. В итоге русское правительство заверило, что Россия не намерена присваивать город Дербент.

Но Османская империя не была удовлетворена этим заявлением. Наоборот, надеясь добиться стратегических целей своей кавказской политики, она стала готовиться к новой войне с Россией, отправив весной 1785 г. денежные и другие вознаграждения дагестанским владетелям. По замыслам Стамбула, вместе с владетелями Чечни, Кабарды и других областей Кавказа они должны были, прикрываясь верой, вызывать ненависть к русским и поднимать горцев для защиты ислама от посягательств «неверных» [2, с. 329].

При этом Османская империя возлагала большие надежды на начавшееся в марте 1785 г. антиколониальное и антифеодальное исламское движение в Чечне под руководством шейха Мансура (Ушурмы), распространившееся на Кабарду и Дагестан после разгрома повстанцами 26 июня 1785 г. 2-тысячного русского отряда под аулом Алды [1, с. 121-122].

В своих проповедях шейх Мансур призывал поднять все народы к "газавату" – священной войне для истребления "неверных" христиан. В аул Алды стекались все недовольные своим положением чеченцы, также к ним примкнули и часть кабардинцев и кумыков. Видное место в движении шейха Мансура заняли представители мусульманского духовенства. Османский комендант крепости Сунджук-кале сообщал великому визирю Османской империи, что "шейх Мансур смог привлечь наивные элементы к себе, а также любителей воровства и грабежей"[5, с. 198]. Таким образом, национальная и социальная база движения Мансура оказалась довольно пестрой. Однако, наибольшее

число участников движения составляло горское крестьянство, что определило его антифеодальную направленность.

Стремясь закрепить достигнутый успех, Мансур перенес военные действия в Дагестан, где в августе 1785 г. дважды пытался взять штурмом город Кизляр, но был разбит и вынужден был уйти с большими потерями. Завершилась провалом, и попытка Мансура привлечь новые силы в Большой Кабарде, что побудило многих его сторонников «рассыпаться по своим домам». Одновременно усилилась ориентация местного населения на сторону России. Опасаясь дальнейшего развития событий в данном направлении, Османская империя взяла курс на привлечение на свою сторону владельцев Кавказа и шейха Мансура.

С этой целью она направила в пограничные с Кавказом турецкие области фирманы султана Абдул-Хамида I (1774–1789 гг.) с заверением о том, что 50-тысячное турецкое войско под командованием сераскера Сулейман-паши будет направлено к ним на помощь в район реки Арпачая. Одновременно в Дагестан был отправлен капуджибаши (порученец по особо важным делам) с 80 000 червонцев и 30 халатами для вручения местным владельцам, чтобы настроить их против России и привлечь на свою сторону. Обнадеженный поддержкой Османской империей, шейх сделал попытку поднять горцев на борьбу с Россией, но снова потерпел неудачу. Летом 1787 г. Мансур был вынужден бежать сначала в Закубанье, а оттуда в Анапу.

Таким образом, Османская империя, готовясь к войне с Россией, надеялась привлечь на свою сторону и народы Кавказа. Надежды возлагаемые на шейха Мансура не осуществились. Хотя шейх Мансур приложил все усилия чтобы поднять горцев на борьбу, уверяя что в скором времени придут многочисленные войска султана, также отряды хана аварского, шамхала тарковского и других владельцев Дагестана. Все заверения шейха Мансура сопровождались религиозным воззванием. Все попытки оказались безуспешными. Кавказские народы узнав о планах османов, нанесли поражение шейху Мансуру. С этого периода закончилась роль шейха Мансура в военных операциях.

На фоне этих событий русско-турецкие отношения обострились, что было вызвано с одной стороны – стремлением правительства турецкого султана к пересмотру Кучук-Кайнарджийского мирного договора 1774 года и к возвращению Крыма, присоединенного в 1783 году к России, а с другой – активной политикой в Черноморском бассейне российского правительства Екатерины Второй, которая одобряла планы князя Г.А. Потемкина-Таврического по освобождению от османского ига славянских народов на Балканах.

Литература

1. Гапуров Ш. А., Ахмадов Ш.Б. Народно-освободительная борьба горцев Северного Кавказа под руководством шейха Мансура в 1785 г. // Народы Северного Кавказа и Россия. Материалы Всероссийской научной конференции. Нальчик. 2009.
2. История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. М., 1988.
3. Маркова О.П. О происхождении так называемого Греческого проекта.
4. Сотавов Н. А. Кавказ в политике Стамбула в пору могущества и падения империи (90-летию образования Турецкой республики) // Вестник ДГУ. 2014. Вып. 4.
5. Bennigsen A. Unmouvement populaire an Caucasean XVIIIs. // Cahiers du monde russe et soviétique. P., 1964. Vol. 5, 62.

Таги-Заде Г.С.,
Дагестанский государственный университет,
г. Махачкала

РОССИЙСКО-ИРАНСКИЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ В СИРИЙСКОМ КОНФЛИКТЕ

Сирийский кризис наглядно показал значимость Исламской Республики Иран в регионе, а также в решении конфликтных ситуаций. Также надо иметь ввиду и те обстоятельства, что именно кризис Сирии дал России возможность укреплять свои отношения с Ираном.

Для России Иран может быть стратегическим союзником и Россия должна искать пути укрепления своих отношений с Ираном. В Сирии у Ирана и России нет особых противоречий, нет также зоны конфликтующих интересов, только совпадения. А это усиливает возможности каждой стороны. Спикер Меджлиса Али Лариджани отметил о перспективах укрепления Союза ИРИ и Российской Федерации [1]. Это использование воздушного пространства ИРИ для Российских военных самолетов, а также использование аэродрома города Хамадан.

Если сохранится союз России и Ирана и станет незыблемой реальностью Ближнего Востока, то возникший потенциал мог бы быть использован за пределами Сирии в других ближневосточных странах, таких как Йемен, Ирак. Российское и Иранское присутствие в Сирии обеспечивает ей огромную помощь в борьбе за сохранение легитимной власти.

Для укрепления своих позиций России необходимо:

1. Более тесно координировать свои действия в Сирии с Ираном.
2. Предупредить Израиль о недопустимости авиаударов по правительственным силам Сирии
3. Реализовать Ирану современное оружие по укреплению военного сотрудничества между странами

В сложившейся международной обстановке России нужен надежный сосед, со стабильной ситуацией в стране.

Литература

<https://eodaily.com/ru/news/2017/02/28/strategicheskiy-soyuz-rossii-i-irana-predposylki-i-rashozhdeniya>

**Лукьянов Г.В.,
Национальный исследовательский университет «Высшая
школа экономики»,
г. Москва**

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СОВЕТСКОЙ И РОССИЙСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ О РОЛИ АРМИИ В РАЗВИТИИ ЛИВИЙСКОГО ГОСУДАРСТВА

Многолетний военно-политический кризис в Ливии, ставший закономерным следствием свержения Муаммара Каддафи в 2011 г., ознаменовал собой коллапс политических институтов современного государства в обществе, сочетающем в себе преобладающие элементы традиционной архаической политической культуры и модерновую, технологически развитую, экономику. Функциональные элементы и атрибуты государства, сформировавшиеся на протяжении 60 лет после создания Ливии и получения ею независимости в 1951 г., оказались уничтожены вместе с политическим режимом Джамахирии. Страна погрузилась в состояние долгосрочного вялотекущего конфликта, последовательно разрушавшего экономическую и социальную инфраструктуру некогда процветавшей страны.

В виду высокой значимости племенного и религиозного факторов в политическом процессе современной Ливии у отдельных исследователей появилась убежденность в том, что попытки воссоздать здесь современное государство как совокупность надплеменных институтов, способных обеспечить воссоединение и восстановление разобщенного конфликтом социума, изначально тщетны и бесперспективны [5, с. 51-52]. По этой причине тер-

риториальная целостность и политическая состоятельность Ливии в ее нынешних границах в будущем ставится ими под сомнение.

Тем не менее, интеграция ливийской экономической системы, основным элементом которой на сегодняшний день является производство и экспорт нефти, в мировую экономику, а также определяющее геополитическое положение страны и ее место в региональном движении населения по направлению Юг-Север, делают ее объектом пристального внимания региональных и глобальных держав. Последние заинтересованы в воссоздании государства как инструмента противодействия совокупности угроз, продуцируемых ливийским кризисом во вне.

В этой связи воссоздание единой регулярной армии видится ключевым инструментом монополизации права на легитимное применение насилия на территории страны в руках государства и консолидации усилий по противодействию таким угрозам безопасности, как международный терроризм.

Как следствие, ценным и перспективным для изучения видится опыт военного строительства в Ливийской Арабской Республике (ЛАР) и Социалистической Народной Ливийской Арабской Джамахирии (СНЛАД), осуществлявшегося при участии и поддержке военных специалистов из СССР и стран ОВД.

В виду ограниченности доступа к архивным материалам по теме в российских государственных и ливийских архивах круг источников информации по ней весьма ограничен. Немногочисленные источники личного характера, как дневники и мемуары, проливают свет преимущественно лишь на бытовые стороны жизни советских военных и гражданских специалистов в Ливии [7, с. 223-396], их взаимоотношения с ливийскими военными и политическими деятелями [6, с. 106-158]. Обстоятельной работы по интервьюированию дипломатов и военных специалистов по интересующей нас теме за редким исключением [1, с. 290-301] не проводилось.

В этой связи возрастает роль историографии и изучения накопленного опыта научного рассмотрения проблем военного строительства в Ливии и взаимодействия военных и гражданских властей в этой североафриканской стране.

Корпус историографических материалов по теме, накопленный советскими и российскими учеными востоковедами, можно условно разделить на несколько групп: как по жанру (диссертации [2; 3; 8], статьи [4;9], и т.д.), так и по содержанию.

Данная статья имеет своей целью систематизацию корпуса историографических материалов, а также выделение ключевых

исследовательских вопросов и оценок, сделанных отечественными авторами в различные периоды развития ливийских исследований в России.

1. Васильев А.М. Россия на Ближнем и Среднем Востоке: от мессианства к прагматизму. М.: Восточная литература, 1993. – 399 с.
2. Воробьев С.А. Создание и развитие вооруженных сил СНЛАД (1969-1981 гг.). Дисс. на соиск. уч. ст. канд. воен. н. М., 1985. – 164 с.
3. Кудряшов В.В. Армия в политической системе Ливии (1951-1988 гг.). Дисс. на соиск. уч. ст. канд. ист. н. М., 1989. – 122 с.
4. Лукьянов Г.В. Ливийская армия от «революции Аль-Фатех» до «Арабской весны» // Азия и Африка сегодня. 2012. №9. С. 27-34.
5. Лукьянов Г.В. Ливийский кризис: пять лет нестабильности, деградации и дезинтеграции // Конфронтация между Западом и Россией: с кем вы, страны Азии и Африки? / Под ред. А.М. Хазанова. М.: ИВ РАН, 2016. С. 51-64.
6. Мальсагов Б.А. Тропой дипломатии: судьба или воля! М.: Библос консалтинг, 2014. – 384 с.
7. Попенков О.Н. Исповедь военного переводчика. М.: Адамант, 2011. – 432 с.
8. Шайрян Г.П. Армия национально-демократической революции: идейно-политическое воспитание военнослужащих в освободившихся арабских странах (Ливия, Сирия, НДРЙ в 70-е – середина 80-х годов). Дисс. на соиск. уч. ст. канд. ист. н. М., 1988. – 138 с.
9. Юрченко В.П. Роль армии в политической системе Ливии // Ближний Восток и современность. 2002. №16. С.175-189.

Soheila Faraji,

Iranian Studies MA, University of Tehran

HISTORICAL AND SOCIAL ANALYSIS OF THE PEOPLE OF “GUIL” AND “DEILAM”

Abstract

Because of suited climate in Caspian Sea shores, it accommodates many different tribes. It is not easy to talk about Gil and Deylam tribes, be-

cause the historical information about them is very fragmented. Gilles have been residing in plains and Deylams in mountains. In the most Islamic references, these two are named alongside each other. The important and common characteristic of these two is being brave and warrior. Based on the sovereign of one tribe over another, the south areas of Caspian Sea where called accordingly. As these areas use to be called Deylam, but now it's called Gilan. The name of Gilles' been unchanged during the history, but about the other, it can't be said for sure. In some centuries, all the areas of northern Iran, Qazvin, Azerbaijan and Aran were named Deylam. It seems that the word *Deylam* doesn't have the current meaning and was used to refer to the border guards' job. The main question in this article is that how we can analysis and describe these two tribes through studying their geographical, religious, historical, financial and social borders and differences. The method of this research is descriptive-analytical and based on original geographical and historical Islamic references.

Keywords: Gil, Deylam, Gilan, Deylaman, Border, Caspian Sea

Introduction

The studied area is Gilan Province in northern Iran and south of Caspian Sea. The nature of this area is combined by jungles, mountains and plains. The mountains include Talesh Mountains and Western Alborz. The width of plains –the distance between mountains and sea- isn't the same along this province. The least extent of plains is in Talesh region in the west of Caspian Sea. These plains are mostly accumulated by alluviums of Sepidrud river (Eslah Arabani, 1995, Vol. 1:473). Currently the Gilan province's area is 14044 km² and because of the plentiful of raindrops and natural blessings is the third dense province of Iran in population.

As the ethnic and cultural variety, there are three ethnic groups in Gilan province; Talesh, Gilak and Taat. Kurds (Kormanj branch) and Azeri speaking people are also leaving alongside those three. The ethnic variety is more at the north of this area (Rezaei, 2005:123). By the definition of Berjis, ethnic group is a community inside a bigger society with real or imaginary mutual ancestry, mutual history and memories, and cultural emphasis on one or many symbolic elements. These symbols include kinship, religion, language, common territory, nationality, and similar physical appearances. Members of an ethnic group are aware of their bonds. (Burgess, 1986:54). Most Gilaks reside in eastern areas. Mountains are mostly the residence of Deylams. Taats and Taleshs reside in countryside.

Geographical distribution of Gil and Deylam Deylam or Deylaman

In the most historical references, Gil and Deylam are pointed together. Geographical distribution of these two have had many changes along the history. It should be said that many statemen been emerged in these tribes. In the Sasanid and early Islamic period –from 3rd to 6th A.D.- manuscripts, Gil is rarely appeared. Gilan region was called Deylam or Deylaman in Sasanid era. Deylam trace is visible in Parthian literature (247 A.D. to 224 A.D.) in the famous *Veis va Ramin* story. In this romantic story, as Ramin reaches to Qazvin which was Deylaman border, disobey the king and run away to Deylam mountains with his lover. The masculinity and warrior of Deylam soldiers is praised in this story.

The book *Fotouh Al-baladan* which is about conquers of Muslims in early Islamic centuries, says that *Valid ibn Agabeh* was assigned as Kufa governor by the third Khalifa. He reconquered Qazvin toward north, where was Deylam, Azerbaijan, Gilan, Moghan, Babr and Tilsan (Balazari, 1386:8). This book was written in 9th century A.D. This text reveals that Deylam and Gilan region were known in that era. Ibn Houghan and Estakhri, described a wide area as Deylam. According to them, Deylam contained a public section and a restricted section. The public section contained all territories of Gilan, Tabarestan, Gorgan and Ghomes. The restricted section contained the south west areas of Caspian Sea (Ibn Houghal, 1987:119), (Estakhri:1961:168).

In the 10th century A.D., in the *Hodud al-Aalam* atlas which is contemporary to the rule of *Deylamian Al-e-Buye* in the world of Islam, Deylaman area is from Khorasan to Azerbaijan and all the mountainous region of Iran to Caspian Sea. Where is today's Iran plus Iraq and some parts of Azerbaijan state. Restricted Deylam was also extended to other areas around Caspian Sea and even included Gil tribe, but in the scholars' writings at the end of the same century, south areas of Caspian Sea and many other border areas of Alborz Mountains are Deylam's territory and Gil's region or Gilan doesn't exist in those areas. Actually, to appoint the whole region to Deylam, which is only a part of that region, is because of the fame and importance of Deylams in their history. It derives from the history up to 14th century A.D. that Deylams has always been rebellion and resistance against Abbasid Caliphate and central government of Iran and kept their independence. One reason to their independency was natural and rush protective borders of mountains. In the writings of 14th century, Deylam exists as a strong memory, but it doesn't refer to any specific area. As Hamdollah Mostowfi a historian at that time only says that according to the past, a part of Qazvin used to be called Deylam (Mostowfi:1985: 777). He says that while he was of Qazvin natives of would know about Deylam power in that area if any existed at the time. Mongols and Teymurian never

succeed to conquer the border areas of Caspian Sea, but Safavid did. Even Shah Abbas made a road from Astarabad to Astara (Eslah Arabani 1995, Vol. 1:394-399). This road acclaimed the control of roads that was under privilege of mountain people and only they used to know it, and empowered the central government.

Gil or Gilan

Gilles were independent at the early 6th century B.C. and by the order of Achaemenid king, Cyrus the Great, Gilles sent an army of 20000 infantries and 4000 cavalries at the siege of Babylon (Sartippour, 1977:156). In the Sasanid era, South areas of Caspian Sea was under administration of someone named *Gil ibn Gilan* known as Bullfighting Gil. In the letter of the Tanger, Hirbad Hirbadan has named his audience the Jossahf Shah (Goshnasb), the prince of Tabarestan, Gilan, Deylam, Royan and Danbavand. Perhaps the tales of the people of Gil and Deylam, which have been spoken on the tongues, have become the source of the names of these two people in the legend of Samak Ayyar. This book of the 6th century is full of the names of the heroes such as Gillesavar, Hormuz Gil, Sia Gil, Koohtan Deylami and Deylam Kooh. According to Moghadasi, most people consider these two tribes as one (Maghdasi, 1982, Vol. 2:520-528). In later writings, it is said that the Gilles are living by the sea, that is today's Rasht and Lahijan, and are neighbors with Azerbaijan and Zanjan, while in the old writings, Gilan, the land of the Gilles, is always in the domain of Deylaman.

Semantic evolution of Deylam

In most historical and geographical sources, such as the entry of the Great Islamic Encyclopedia, Deylam has been described in its traditional form to the geography of the region, the historical background and the role of the people who were called Deylami. But this word has many meanings. Deylam in terms of grammar is an adjective, and it is synonymous with such terms as, difficulty and scourge, death, enemies, and so on (Dehkhoda, 1994, Vol. 7:10036-37). The line of the division army, is also the meaning of Deylam (Ibn Manzour, 1993, Vol. 2:204). In the term, it is referred to as margrave and guard (Padshah, 1946, Vol. 3:1989). In Arabic, the word is referred to as Kurdish tribe and the large army (Maalouf, 1983: 232). In the book *History of Qom*, it is also mentioned that a group of Kurdish Deylams are the predator during the conquest (Qomi, 1982: 261). The Persians also called Deylams, Kurds of Tabarestan (al-Isfahani, n.d.: 180). Manouchehr Sotoudeh refers to Deylams as Madi tribes and belonging to the eastern Kurdish group (Sotoudeh, 2006: 235). In addition to the lexical and idiomatic meanings, the word Deylam seems to refer to a specific region. According to Ibn Taktiqi's claim, Al-Buyeh is not a descendant of Deylams, but they have been called Deylams since they lived in Deylam (Ibn Taktighi, 1997: 270).

The term margrave seems to be more appropriate in this regard. The attribution of Deylams to be Kurdish is also a confirmation of this. The main characteristic of the Kurds is border guarding (Bruinsen, 2004: 22). The lexical meanings synonymous with Deilem's term, refers to some of the behavioral characteristics of the Deylam's ethnic group or the frontiers of that area. But it is not clear why this term has been lost. It can be argued that when the mountainous borders lost their meaning, Dylam also disappeared, and the Gil's ethnic group acquired the region's name because of their population's dominance. The mountainous and plain borders also changed for two reasons: the acceptance of the common religion that occurred in the Safavid period, and the relative subordination of the central government. In the following, both are discussed.

Religion and the division of the religious borders

Dehkhoda writes that after the extinction of the Sasanians, the Deylams continued to keep their own belief (Dehkhoda, 1998, Vol. 24:565-566). According to Shushtari, the inhabitants of Deylaman from the beginning of Islam until the present (17th century AD) are followers of Imamiyeh Faith (Shoshtari, 1982, Vol.1: 96). In the 10th century, Ibn-e-Howghal wrote that during his time, many infidels (Shiite Zaidiyah) were in Deylaman. Historians quote that the religion of the plain sections, where the Giles lived, was different from the mountainous part, the land of the Deylams. After the fall of Alamut and the defeat of Ismailis who were pioneers of Ismaili Shiite, they took refuge to Deylaman (Marashi, 1968: 58). Moghadasi believes that the Deylams converted to Shi'a in encounter with Gil Sunnis (Maghadasi, 1982: 542). But East and West of Gilan are known as advance Bia and after Bia, where are two sides of Sepidrud river (Robino, 1995: 4) (Bromperzhe, 1991: 11). This river has been influential in the demarcation of the religious and geographical borders of Gil and Deylam. Abdul Razzagh Samarghandi, in the 15th century, reports from two powerful monarchs on two sides of the Sepidrud with two different religions (Samarqandi, 2003, Vol.2: 235), (Shirazi, 1991: 136-137). In the area under discussion, Zaidi Shi'ite could penetrate between the 10th to the 16th century, and later became the official religion of the Kiyians in Eastern Gilan during the Safavid period. The Safavid pressures in the consolidation of Twelve Imams' Shiite as the official religion in the 16th century, made many Zaidi Shiites turn into official Shi'a (Panahi, 2013: 24-39). This indicates that in addition to the natural borders of the mountain and the plain, there is a religious border, and both have created independence in Deylam and Gil.

The Safavid government's attempt to completely monopolize the export of silk, drew attentions to the region. From this time onwards, the king possessed the full monopoly of silk (Nozari, 1997, Vol. 5: 215). In the 17th century, with the arrival of the Portuguese, the English and then the Dutch

to Iran, this product entered the global market due to the need of these countries for silk (Olearius, 1985: 5). The global market competition for the acquisition of silk invaded the northern cities of Iran by the Russians and Ottomans in 1135 AH, the era of Shah Tahmasb II. The purpose of this occupation was to dominate the silk trade of Iran (Eslah Arabani, 1995, Vol. 1: 490).

Historical identity

As Diakonov, the Caduceus, who was named in the early Armenian sources as the "Katushians", was an important and independent ethnic group that lived in the southern mountains of the Aras River in the region between the Gels (Gil) and Caspian (Diakonov, 1979: 85). In the book "Iranshahr in the geography of Ptolemy," quoted by Moses Khourani, Armenian historian of the Sassanid period, in description of the Hyrcanian Sea (Caspian), the Dilmunak region and the Gelen tribes are mentioned. Also, the families of Kasb, Kadus, Gelek and Dilmuk are considered as Madian provinces (Marquart, 2004: 31). This is a sign of being known, affinitive and kinship of both tribes. In the history of Yaqubi, the name of Deylam, Tabar, Tilasaan (Talesh), Jilan (Gilan), Alaan (Aran), Khazar, Armen, and others has come and all of them are pronounced as the descendants of prophet Noah, who scattered in the form of different tribes (Yaqubi, 1983: 310). Ibn-Khaldun also knows Gil and Deylam from same origin. He states that Ashur had four children; Iran, Nabit, Jarmuq and Basil. The sons of Iran are Fors (Fars), Kurd and Khazar, and the sons of Basel, Deylam and Gil (Ibn Khaldun, 1984: 8). Kasravi also considers the mutual ethnic origin of Gil and Deylam, and believes that Deylms have been larger and more famous in terms of population and geographic territory (Kasravi, 2000: 19).

Richard Frey believes that since in Gilan no clay was obtained from the beginning of the 2nd millennium BC or earlier in the archeological excavations, then it could be argued that the first natives of this land were Aryans located in the southern plains of the Caspian Sea (Frye, 2004: 56). According to this, Ghirshman believes that the objects of the late 2nd millennium BC are influenced by the culture of the new Caucasian migrants to the southern plains of the sea (Eslah Arabani, 1995, Vol. 1: 511). As has been said, some scholars of the Islamic era have considered same roots for Gil and Deylam, and of the Madi clans. Other scholars believe that the Deylamian before the arrival of the Aryans were indigenous to this land and there are similarities between them and the tribes of Amard and Darbik. The tribes that preceded the Aryans on the side of the Sepidrud River are: Kas, Amard, and Kadusi. The Robino, name Darbiks, but does not specifically emphasize the Darbiki roots of them, and he has guessed it only because they lived in the Derbik area (Giljani Moghadam, 2016: 115). But the appointment of the Kadusies does not seem to be correct. Kadus is a

modified form of Talesh that have lived in the eastern parts of Azerbaijan before the Aryans so far (Pirnia, 1978, Vol.2:1129). According to available sources, the Greeks called Taleshan, the Kadusies and, at least in the BCE, were a powerful people and repeatedly were in war or alliance with the Aryans. But gradually their longstanding reputation was influenced by the name of the people of Gil and Deylam. In fact, Tleshies are the survivors of the Kadusies (Abdoli, 2001: 112). Pline, historian of the first century AD, consider Kaduses and Giles as a same tribe (Chodźko, 1975:17).

Gil and Deylam Social Scheme

Moghaddasi says in his book *Ahsan-al-Taqaassim*, "The land of Deyman is plentiful in its rains, its rates are good, its' cities are clean, and people are well-behaved. They respect the elders and are kind to the little ones. They are men of the fields of fighting. Their sea is deep, and their villages are rich. They are noble and chaste humans that have good habits. But this is a huge land of small towns." In the book *Hodood al-Aalam* has also been mentioned that the men of Deylam, are farmers as well as fighters and their women accompany their husbands (Hodood al-Aalam, 1961: 143-150). Gordiyeh, the sister of Bahram Chubin, escaped to Deylaman to find a bunker and shelter. This historical event, along with the skill of the Deylams in warfare (Padeshah, 1956, Vol.3: 1989), indicates that the Deylams were free and independent during the Sassanian era. However, the central government has always tried to put them under their command (Christensen, 1993: 310).

The basis of Deylams' living was animal husbandry and their culture also reflects their livelihood. Nowruz Bell is one of the most important customs of these people, and the beginning of the Deylami's year or shepherd's Nowruz. Hodood al-Aalam also mentions the silk trade in the Deylamian profession (Hodood al-Aalam, 1961: 143). As previously stated, the geolocation of Deylam was larger than Gil's. Perhaps it would have been possible to assume that the farmer and nomad Deylams had a greater opportunity to choose their habitat. It is mentioned in the history of Tabarestan that the founder of the city of Amol has been a Deylam. Cultural effects are also seen in these displacements. For example, it is said that as a Deylam's tradition, they should not question the guests for three days (Ibn Esfandiari, n.d.: 69).

As their appearances, the people of Gil are often described as thin, low hair, hurried and bold (Ibn Howqal, 1366, Vol. 2: 119), and a lot of talk about their warrior. Their weapons were distinctive, special shields and spears, and hung their sword from their shoulders. Also held three arrows and a dagger in their left hand (Sartippoor, 1977: 35-38).

Estakhri says in his book that the language of the people of Deylam is complicated, unlike Tabarestan. Moghadasi also believes that people in this area have different and difficult language. The Iranika Encyclopedia

describe Deylami as a language from the dialects of northwest Iran, which has been associated with Gilaki. The belief of others is that this language has been lost, but its extract has remained in the Tati dialect. At the moment, people in the mountainous areas of the Siahkol also claim Deylami as their language. Deylami has plenty of accent and dispersion. The Gils language is known as Gilaki and is also known as the Caucasian languages. This people are also similar to the South Caucasus group in terms of physiological and genetic structure. The people of Gill use the word "Kh" very much (Dehkhoda, 1962, Vol. 33: 52). Now Gilaki is one of the living languages of Iran, and it is placed in the Caspian Sea Languages Group. There are three dialects in Gilaki, which include Gilaki of Lahijan (Biyepish), Gilaki of Rasht (Biepas) and Galoshi (Stilo, 2001: 661), (Bazin et Bromberger, 1982: 130). The search for about six thousand common words in the Gilaki dialect shows that only a few of them are not commonly used in Persian. (Sarraf, 1990, Vol. 2: 207-208).

The clothes of the Deylamian is unique and, despite its similarities with other peoples of this land, also have oppositions. Women wear a corrugated and long skirt. The white scarf on the black Lachak is common among them, and in order to protect against the mountain's cold, wear long or semi-long shirt on the skirt and occasionally wearing a vest and Charoq and Chomoush on the feet. Chokha or Shula is also the shepherd men's clothing. This clothing has two important characteristics. First, they are protected from cold, and secondly, by wetting the clothing, it is safe from the bullets of the enemies and the bullet is not passing through. This is also a reminder of the Dylamian warfare. To protect the leg they use long Saq and wool socks.

The Gils have a special clothing that distinguishes them from other tribes in the province of Gilan. Gil women in the coastal area usually have a triangular scarf and their closure style is different. Short skirts is one of the main characteristics of Gil women's clothing, because the long skirts are not suitable for work in the farm or garden. A veil is also tightened around the waist when working or necessary. Middle aged women usually wear a trouser named Nimsaq. It is customary in the garments of men in this land to wear a simple shirt, felt hat and almost tight trousers and sometimes even woolen jacket.

Conclusion

Throughout history, the description and analysis of the Gil and Deylam tribes has been done unwittingly or unknowingly on the basis of border divisions. These borders included historical identity, geographical, religious and linguistic borders. The climatic border between Gil and Deylam is the plain and mountain. The Gils are inhabited in the plains and farm. For this reason, they settled on the eastern coast of the Caspian Sea, with wider plains. Deylamians settled in the mountains and have been en-

gaged in silk production and animal husbandry. The most important celebration for them, which has survived from centuries of history, is Deylami's or Shepherd's Norouz, that refers to the importance of their shepherd's life and animal husbandry. Religious differences also created a border between them. Before the reign of the Safavid, Deylams were Shiites of Zaidi or Ismaili, which alongside their spirit of warfare and their independence, shows perseverance and protest against the Islamic government of the Abbasid caliphs and/or the central governments of Iran. The natural features of the mountains in comparison to the plains have led to an increase in the independence motive of Deylaman.

The historical identity of these two nations has many ambiguities and can't be explicitly discussed. But previous writings indicate that Deylams have been living in the area before the arrival of the Aryans, and the Gils have joined them in the late 2nd millennium BC. The differences in language, economic structure, and the clothing of Gil and Deylam had also created a border between the two. It seems that with the disappearance of the concept of the border, especially after accepting the official Shiite religion of the twelve Imams in the Caspian Sea, Deylams gradually diminished. The road making of the Safavid King, as well as the takeover of the Deylman Silk Monopoly, permanently devalued the Deylam's power of authority. The easier control of the people of the plains for central government, and giving a greater importance to them by government in compare with the mountains' people, let the Gils to give their name to the whole discussed area and replace the name of Deylam.

Reference

Abdoli, Ali. (2001). "A Cultural, Social, and Political View of the People of Talesh", National Studies, No. 8, (2001-10).

Al-Asfahani, Hamza bin Al-Hasan. (n.d). History of Sunni Almuluk al-Arz and Al-Anbia, Beirut: Dharlmakteh al-Hayah's pamphlets.

Bazin, M et Bromberger.c. (1982), Gilan et Azarbayjan oriental. Paris, Editions Reches sur Les Civilisations, 108p.

Blazari, Ahmad Bin Yahya. (1986). Fotouh al-Baladan, translated by Azatash Adrenoosh, Tehran: Soroush.

Broomberg, Christine (1991), Housing and Architecture in the Village of Gilan. Translation by Seyyed Aladdin Ghashejgir, Tehran: Publications of the Institute for Cultural Studies and Research.

Broein sen, Martin van. (2004). Sociology of Kurdish people (gha, sheikh and government), Kurdistan social and political structures. Third edition. translation of Ibrahim Younesi. Tehran: Panyaz.

Burgess, Robert G (1986), Key Variables in Social Investigation, London: Rutledge and Keguh Paul.

Christensen, Arthur Emanuel. (1993). Iran during Sassanian, translated by Rashid Yasemi, Tehran: World of Books

- Chodźko, Alexander (1975). Land of Gilan, Translation of Cyrus Sahami, Tehran: Payam
- Dehkhoda, Ali. (1998). Dictionary, vol, 33. Tehran: University of Tehran
- Dehkhoda, Ali. (1998). Dictionary, vol,24. Tehran: University of Tehran
- Dehkhoda, Ali. (1994). Dictionary, vol,7. Tehran: University of Tehran
- Diakonov, A. M (1979). Date of the material Translated by Karim Keshavarz, Second Edition. Tehran: Payam
- Estakhrie, (1961). Al Masak and Al-Mamalik, by Iraj Afshar, Tehran: Translation Agency
- Eslah Arbani, Abraham. (1995). Gilan book. vol.1, Tehran: Research Group of Iran.
- Frye, Richard Nelson, (2004). Ancient history of Persia, translated by Massoud Rajabnya. Tehran: Scientific and cultural
- Ibn Esfandiar, Hassan. Baha'ddin Muhammad ibn Hassan, (n.d). History of Tabarestan, Correcting Abbas Iqbal, Tehran: Library of the East
- Ibn-e-Houqel, Abolqasem Mohammad. (1987), Soverton Alarz. Translated by Jafar Shahar, vol. 2. Tehran: Amir Kabir.
- Ibn-e-Houqel, Abolqasem Mohammad. (1987), Soverton Alarz. Translated by Jafar Shahar, vol. 2. Tehran: Bonyad Farhang Iran.
- Ibn Khaldun, Abu Zayed Abdul Rahman bin Muhammad (1984). History of Ibn Khaldun. Translation by Abdolmohammad Ayati, vol. 1, Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Ibn Manzour. (1993). Lisan al Arab.vol.2. Bayrot.
- Ibn Taktighi, Muhammad ibn Ali ibn Tabataba (1997); al-Fakhri fi adab al-Saltanieh and al-Dawul al-Islamiyyah, to study Abdul Qadir Mohammad Mayo. Beirut: Dar Al-ulm Al-Arabi
- Giljani Moghadam, Neda (2016). "Semantic transformation of the word Deylam", Studies of Islamic history, eighth year, No. 29.
- Kasravi, Ahmad. (2000), Sahriyaran Gomnam. Tehran: Jami
- Maalouf, Lewis. (1983). Al-Mashhad Fi Llagh, Tehran: Ismailiyan.
- Marquart, Joseph, (2004). Iranshahr in the geography of Ptolemy, translation by Maryam Mir Ahmadi, Tehran: Tahori
- Marashi, Zahir al-Din bin Nasruddin. (1968). History of Gilan and Dilmastan, corrected by Manouchehr Sotoudeh. Tehran.
- Mostowfi, Hamdollah. (1985). Selected History, Correcting Abdolhossein Novei, Third Edition. Tehran: Amir Kabir.
- Maghdasi, Abu Abdullah Mohammed bin Ahmad. (1982). Ahsan al-Taqaqim fi Marefat al-Aqalim. Translation by Alinaghi Monzavi, J 2, Tehran: Iranian Translators & Translators Co.

Nozari, Ezatollah. (1997). Social history of Iran (from the beginning to the insurrection), vol, 5, Atieh.

Olearius, Adam (1985). Olarius travelogue, translated by Ahmad Behpour. innovation.

Padshah, Mohammed. (1946). Culture of Anandarj, vol.3, Tehran: Khayyam

Panahi Abbas. (2013). "Reflection of the Gilan religion of the Safavid era in the documents of Khan Ahmad Gilani", the history of Iran after Islam. No. 6. (23-44).

Pirnia, Hassan, (1978). History of Ancient Iran, vol. 2, Tehran: The World of Books

Qomi, Hassan ibn Muhammad (1982). History of Qom, Tehran: Tous.

Rezaei. Ahmad. (2005). "Cultural Diversity in Guilan Province", National Studies, 6th Year. number 1.

Robino, L (1995). Provinces of Daralmaras of Iran, Gilan, translated by Jafar Khomamizadeh, Rasht: Taatie

Samarqandi, Abdul Razzaq (2003), Matla Al- Sadein va Majma Al-Bahrain, Correction of Abdolhossein Nawaie, vol, 2, Tehran: Cultural Research Institute.

Sarraf, Iraj (1990). Gilaki's Gilani Letter Problems. Vol, 1. Rasht.

Sartippoor, Jahangir. (1977). Signs of distant past in Gilan and Mazandaran. Tehran: Khorrami Printing House.

Shirazi, Abdi Beyk. (1991). Takmal Al- Akhbar, Correction of Abdolhossein Navadi, Tehran: Nay.

Shooshtari, Ghazi Noorollah (1982), Majles Al-Momenin, vol, 1, Tehran: Islamiyah Bookshop.

Sotoudeh, Manouchehr (2006). Eilat Encyclopedia and Tribes, Tehran: The Great Islamic Encyclopedia.

Stilo, d. (2001). Langues Gilan in Encuclopedia Iranica, x. New York, Bibliotheca persia, press. Pp. 660-668

Unknown. (1961). Hodod Al-Alam ela al-Mogharb, by Manouchehr Sotoudeh, Tehran: University of Tehran

Yaqubi, Ibn-yaah. (1983). Jacobi's history. Translation by Mohammad Ebrahim Ayati, Tehran: Scientific and Cultural.

Секция 2. Изучение языков и литератур стран Среднего и Ближнего Востока

Джамиль Я.Ю.,
Санкт-Петербургский государственный университет,
г. Санкт-Петербург

СОЧИНЕНИЕ АЛ-ИСФАГАНИ «СБОРНИК ПОСЛОВИЦ»

На сегодняшний день все более актуальными становятся исследования, связанные с изучением различных рукописных памятников, создававшихся на восточных языках. Знания и опыт, накопленные веками, получили отражение на страницах многочисленных трактатов по философии, истории, филологии, медицине и другим наукам.

На протяжении нескольких столетий число манускриптов росло, из рукописных книг складывались частные и общественные коллекции, наиболее крупные из которых сформировались в Дамаске, Багдаде, Медине, Басре, Мерве, Нишапуре, Бухаре, Иерусалиме, Каире, Кайруане, Кордове, Стамбуле и целом ряде других городов. Так рукописи получают широкое распространение, а, вместе с этим, появляется необходимость их хранения и систематизации [6, с. 4].

Если первоначально область распространения рукописных работ в основном ограничивалась пределами мусульманских государств, то уже в XVI – XVII вв. ситуация полностью меняется. Внимание европейских стран привлекает язык и культура восточных народов и, в частности, арабская рукописная книга. Постепенно в европейских библиотеках и частных собраниях Испании, Италии, Нидерландов, Франции и Швеции, а затем и в других странах начинают складываться собрания арабских рукописей. В этот же период предпринимаются первые попытки со стороны европейских арабистов систематизировать накопленные библиотечные фонды арабских рукописей. В. Постель, Я. Голиус, С. де Саси и И. Рейске заложили основу для дальнейшего освоения и каталогизации арабского рукописного наследия. Тем не менее, это были лишь первые попытки упорядочивания знаний об арабских рукописях. Систематический учет и труды, посвященные всестороннему анализу произведений средневековой арабской письменности, появились лишь в XIX в. Примерно в этот же период создаются первые научные каталоги крупнейших собраний арабских рукописей Национальной библиотеки в Париже, библиотек Лондона, Берлина, Мадрида, Вены, Мюнхена, Лейдена, Санкт-Петербурга, Оксфорда, Копенгагена и т.д.

В конце XIX в. К. Брокельман предпринимает попытку свести весь накопленный материал об арабской письменности воедино, опираясь главным образом на печатные каталоги. Первое издание его двухтомного труда «История арабской литературы» [8] вышло в 1898 и стало ориентиром для дальнейших работ в этой области. Работу К. Брокельмана продолжил турецкий исследователь арабского рукописного наследия, литературы и искусства Ф. Сезгин, создавший тринадцатитомную «Историю арабского наследия» [9], которая считается наиболее полным трудом по истории арабской науки и литературы.

В России огромную работу по составлению всеобъемлющего библиографического справочника арабских рукописей предприняли А. Б. Халидов и И. Б. Михайлова [6]. Результатом их труда стала опубликованная в 1982 г. библиография арабских рукописей – первый и до сих пор единственный опыт российской арабистики по созданию сводной библиографии каталогов рукописей.

В XX в. интерес к рукописным собраниям сохранялся, появляются первые подробные описания ценных рукописей с изданием их текстов и подробным текстологическим анализом. Несмотря на появление новых работ по описанию и систематизации рукописей, значительная часть арабского рукописного наследия все еще оставалась неизученной, что, в первую очередь, объяснялось огромным количеством и разнообразием материала [7, с. 63].

Среди наиболее крупных российских исследователей, которые не только изучали арабские рукописные коллекции, но и сами дополняли их в разные годы, следует упомянуть К.Г. Залемана, В.Р. Розена, В.Ф. Гиргаса, А.А. Ромаскевича, И.Ю. Крачковского, В.И. Беляева [2, с. 131]. Однако, несмотря на живой интерес исследователей к рукописным собраниям Санкт-Петербурга и других востоковедных центров России, лишь незначительная их часть была подвергнута пристальному анализу, а большая часть по-прежнему остается неизученной [1, с. 26].

Постоянная работа по описанию и систематизации рукописных сочинений на арабском языке ведется и сегодня. Такая научная дисциплина, как кодикология, опираясь, с одной стороны, на анализ материальной стороны рукописного сочинения (обложка/ переплет, бумага, чернила, наличие или отсутствие филиграней и кустод и т.д.), а, с другой, рассматривая историю появления произведения, занимается изучением рукописной книги как памятника материальной культуры.

Хамза ал-Исфагани родился примерно в 280 году по хиджре (что соответствует 893 г.), скончался в 360 г. по хиджре (970 г.). Будущий ученый родился в Исфагане – одном из крупнейших научных центров, – где провел большую часть своей жизни.

Исследователи отмечали, что не существует достаточного количества информации о биографии ал-Исфагани, однако некоторые данные о жизни ученого получили отражение в его произведении под названием «Летопись царей земли и пророков».

Хамза ал-Исфагани является автором четырнадцати сочинений, хотя другие источники приписывают ему авторство лишь двенадцати работ, большая часть которых не сохранилась до настоящего времени.

Ученый неоднократно посещал Багдад, где были написаны некоторые из его работ. Ал-Исфагани обучался у крупнейших ученых своего времени – у поэта Ибн ал-Аллафа, грамматиста ал-Ахфаша ал-Асгар, поэта Мухалхал б. Ямут и других.

Сочинения ученого охватывали различные аспекты науки – историю, литературу, языкознание, фольклор. Ал-Исфагани – пример ученого-энциклопедиста, что позволило Ал-Хамауи считать его языковедом, в то время как К. Броккельманн писал об ал-Исфагани как об историке.

Арабский историк ал-Кифти писал, что простые жители Исфагана называли работы ученого еретическими, хотя исследователи считали произведения ал-Исфагани наиболее полными и достоверными среди аналогичных сочинений.

Считается, что ал-Исфагани был приверженцем "шуубизма", то есть той политической борьбы, которую вела аристократия покоренных народов, в первую очередь исламизированных иранцев, за равные права с арабами-завоевателями [3, с. 697].

В предисловии к своему сборнику пословиц ал-Исфагани не дает никакого названия сочинению, отмечая лишь, что в нем собраны наиболее распространенные арабские пословицы.

«В этой книге (я) записал пословицы, распространенные среди арабов. Большинство из них используют красноречивые люди, они употребляют их в своих речах. (Эти пословицы) используют литераторы и поэты. (Пословицы) образованы по форме 'аф'ал»

Название сочинению было дано позднее другими учеными. Так, Ибн ал-Надим упоминал его как «Сборник пословиц по форме 'аф'ал», а ал-Багдади называл его «Прекрасная жемчужина», «Пословицы по форме 'аф'ал» либо «Пословицы Хамзы». Интересная особенность собранных в книге пословиц заключается в том, что все они содержат форму слова по модели 'аф'ал.

Пословицы в сборнике ал-Исфагани расположены по алфавитному порядку, однако алфавитный порядок касается только первой буквы слова, с которого начинается пословица.

Автор предваряет сочинение грамматическим комментарием, где поясняет использование формы 'аф'ал и пишет о системе расположения пословиц в своей работе. Каждую пословицу ал-Исфагани

сопровождает комментарием, касающимся истории ее появления, а также примеров употребления. Иллюстрируя это, автор приводит большое количество цитат из стихов или речей ученых и имамов. Ал-Исфагани, обладающий глубокими знаниями в персидской литературе, истории и фольклоре, нередко использовал их в комментариях к пословицам. Так, например, ссылаясь на поверье, существующее среди персов, он отмечал, что змея обладает удивительной живучестью и может погибнуть только в том случае, если кто-то намеренно убьет ее.

Общее количество глав сочинения ал-Исфагани – 30. Предпоследняя двадцать девятая глава под названием *باب المولدين* включает пословицы, сложенные народами, для которых арабский язык не являлся родным. Тридцатая глава охватывает наиболее распространенные устойчивые выражения.

Такие, например, как:

أبو حسين так называли лису

أبو العجب так говорили про время

أبو زياد таким эпитетом называли осла

Большое количество пословиц, собранных в книге, ал-Исфагани заимствовал из работы ал-Джахиза «Книга о животных». Возможно, с этим связано то, что многие пословицы используют зооморфные образы.

Немало пословиц из сочинения ал-Исфагани используют образы известных исторических или фольклорных личностей.

В свою очередь, пословицы, собранные в сочинении ал-Исфагани, позднее заимствовали ал-Майдани, Абу Хиляль ал-Аскари и ал-Замахшари.

При этом ал-Майдани включил в свою работу почти все пословицы, а также привел грамматический комментарий ал-Исфагани, на который дал ссылку.

Ал-Аскари опустил в своем сочинении этот комментарий, используя иной принцип расположения пословиц. Он также отказался от пословиц, приведенных в главе *باب المولدين*, так как не считал их арабскими.

Аз-Замахшари использовал пословицы, вошедшие в сочинение ал-Исфагани, однако расположил их иначе.

Список изученной рукописи ал-Исфагани В 907 хранится в Институте восточных рукописей РАН. Список находится в хорошем состоянии. Бумага списка европейская с филигранями, обложка сочинения кожаная. На обороте первого листа присутствует орнамент. Текст сочинения написан почерком *насх*, хотя, начиная с листа 59, манера письма меняется – видимо, заканчивал переписывание текста уже

другой человек. В тексте присутствуют ошибки, как, например, на листе 62 (оборот) буква ع вместо غ. Список содержит 115 листов.

На листе 1 в экслибрисе присутствует информация об одном из владельцев сочинения: им был хаджи Мустафа Сидки (حاجي مصطفى صدقي). На этом же листе списка стоит небольшая печать с надписью: ما شاء الله لا قوة الا بالله.

В коллафоне на листе 115 (оборот) указана дата окончания работы над списком: *второе джумади 1114 год* и названо имя переписчика: *Мухаммад Матар бин Мухаммад* (عبد الفقير محمد مطر بن محمد).

Название рассмотренного списка было ошибочно указано переписчиком как «Сборник пословиц ал-Замахшари». Аналогичная ошибка была зафиксирована в каталоге арабских рукописей института народов Азии А.Б. Халидова за 1960 год [5]. Впоследствии, 19 марта 1963 года, исследователь Хуссейн Али Махфуз сделал исправление на списке, указав, что текст сочинения «безусловно принадлежит Хамзе ал-Исфагани». Исправление также было позднее внесено в следующее издание каталога А.Б. Халидова 1986 года [4].

Сочинение ал-Исфагани переиздается до сих пор, что может свидетельствовать лишь об одном – интерес к произведению до сих пор не ослабевает. Большинство пословиц, которые автор включил в свое сочинение несколько веков назад, употребляется по сей день. Изучение сохранившихся списков данной рукописи позволяет составить наиболее полное впечатление от одного из самых крупных и значимых сочинений арабского мыслителя и ученого ал-Исфагани, а также дает возможность исследователям взглянуть на целый культурно-исторический пласт сквозь призму употребляемых в живой речи пословиц.

Литература

1. Джамиль Я.Ю. (Хана), Азаркина М.А. Рукописи, посвященные арабскому глаголу. Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. Сер. 13 (2), Востоковедение, африканистика. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2011.
2. Мокрушина А.А. Обзор истории собрания и изучения арабских рукописей в Петербурге. Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. Сер. 13 (2), Востоковедение, африканистика. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2015.
3. Фильштинский И. М. Арабская поэзия Средних веков. М., 1975.
4. Халидов А.Б. Арабские рукописи Института Востоковедения: краткий каталог. М.: Наука, 1986.

5. Халидов А.Б. Каталог арабских рукописей института народов Азии. Выпуск 1. М.: Издательство Института восточной литературы, 1960.
6. А.Б. Халидов, И.Б. Михайлова. Библиография арабских рукописей. М.: Наука, 1982.
7. Халидов А.Б. Арабские рукописи в СССР и их изучение. Археографический ежегодник за 1977 год. М., 1978.
8. Brockelmann C., Geschichte der Arabischen Litteratur, B. I – II (Weimar, Berlin, 1898 – 1902): 714; C. Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur, SB II. Leiden: Brill, 1938.
9. Sezgin F., Geschichte des arabischen Schrifttums (GAS). Leiden: Brill, 1967.

**Мокрушина А.А.,
Санкт-Петербургский государственный университет,
г. Санкт-Петербург**

НОВЫЕ ЛИТЕРАТУРНЫЕ ПРИЕМЫ В СОВРЕМЕННОЙ ЕГИПЕТСКОЙ ПРОЗЕ

В последнее время современная арабская литература вновь привлекает внимание исследователей, хотя все еще существует весьма ограниченное количество научных работ, посвященных анализу творчества арабских писателей и поэтов, создававших свои произведения в период, начиная с 70-х годов. Что касается работ молодых арабских писателей, то с ними зачастую недостаточно знакомы даже специалисты.

Следует отметить, что молодые писатели во всем мире сталкиваются с общей проблемой: им сложно найти выход к читателю. Издательства – как крупные, так и мелкие – предпочитают публиковать произведения известных авторов, давно ставшие классикой. Лишь немногие издатели идут на риск, публикуя работы молодых писателей. Как правило, подобные шаги редко окупаются, так как читающая аудитория также неохотно реагирует на новые имена в литературе. Таким образом, перед издателями встает особая задача – необходимость финансировать рекламу, чтобы обеспечить продажи. Все это редко находит отклик у издательств, нацеленных на гарантированное получение дохода с минимальными вложениями, со своей стороны.

Молодые писатели, еще неизвестные широкой публике, обычно получают возможность бумажной публикации благодаря различным фондам. В арабском мире также учреждены премии для поддержки

молодых прозаиков, пишущих на арабском языке. Большинство подобных изданий выходит в Ливане, Египте и Кувейте.

Разумеется, далеко не все начинающие авторы имеют возможность получить спонсорскую поддержку для публикации работ. На сегодняшний день для знакомства читателей со своим творчеством они используют самый простой и доступный способ – интернет. Арабские молодые писатели в этом смысле не исключение. Большую часть их работ можно найти в свободном доступе в Интернет-сети.

Тематика, которую выбирают современные арабские авторы для своих произведений, разнообразна – начиная с бытовых сюжетов и заканчивая политическими и философскими темами, которые благодаря современной ситуации набирают свою актуальность и получают большой отклик у читателей. Одним из таких авторов является молодой египетский прозаик Мухаммад Рабии. На примере последнего романа прозаика мы проследим основные литературные тенденции в современной прозе Египта.

Мухаммад Рабии родился в 1978 г., получил образование инженера в Каирском университете [1]. Мухаммад Рабии автор трех романов, два из которых были отмечены престижными литературными премиями для молодых писателей и получили положительные отзывы критиков [2].

Последний роман прозаика носит название «Меркурий». Произведение представляет собой яркий пример антиутопии. События, описанные в нем, альтернативным образом разворачиваются в Египте после январской революции 2011 года. Перед читателем предстает Египет в недалеком будущем – 2025 году. Главный герой романа – полицейский по имени Ахмад Утарид или, как его называют, «Меркурий» – становится свидетелем страшных перемен в стране, приведших к беспределу, убийствам и грабежам. Народное сопротивление, в рядах которого и сам Меркурий в качестве снайпера, сражается с силами, стремящимися посеять в стране хаос. Однако скоро становится ясно, что сопротивление действует в своих личных интересах, не гнушаясь убийства тысяч мирных граждан. «Белая» бескровная революция, о которой мечтали египтяне, превращается в массовое истребление собственного народа. Предводитель сопротивления открыто заявляет своим сторонникам, что настает время для второй народной революции – революции против оккупационных сил. Но какой план он предлагает? С помощью СМИ силы сопротивления планируют посеять панику, убедив простых людей в том, что все зло исходит от оккупантов. Предводитель сопротивления делает заключительный вывод: *«Люди поймут, что мы негодяи, что мы их убиваем, но, в конце концов, они предпочтут нас оккупантам. Не потому, что мы патриоты или живем в той же стране, и не потому, что мы говорим на одном*

языке, а лишь потому, что мы будем их убивать, пока продолжается оккупация.» [3; с. 65].

Проза Мухаммада Рабии может шокировать, но, в то же время, нельзя не признать талант молодого писателя, способного создать пугающую, захватывающую читателя реальность. Уже первые строки романа заставляют нас почувствовать напряжение: *«Эта полоска крови о многом напоминает мне. Она прочерчена на стене, но не вертикально, а с небольшим наклоном. Ее верхняя часть изгибается, а нижняя уходит прямо в землю...»* [3; с. 5]. Эту полосу крови на стене следует рассматривать как символ, смысл которого раскрывается на протяжении всего повествования.

Небольшой пролог к роману погружает читателя в ужас происходящего. На нескольких страницах автор весьма правдоподобно и, пожалуй, с излишней натуралистичностью, больше свойственной американской или европейской современной прозе, описывает картины убийства целой семьи. Окружающие недоумевают, что заставило приличного человека из среднего класса совершить подобное злодеяние, и лишь разносчик кофе дает ответ на вопрос: *«Этот кофе смешан с надеждой. А надежда важна. Тот человек утратил ее и поэтому убил ...»* [3; с. 14]. Мотив этой утраченной надежды на лучшее будущее звучит на протяжении всего романа.

Структурно произведение Мухаммада Рабии делится на пять частей с разным количеством глав, которые не имеют названий, но обозначены цифрами. Отдельные фрагменты некоторых глав выделены «звездочками». Роман делится на неравные по размеру части, которые предваряются указанием года – 2023-ий, 2025-ый, 2011-ый, 455 по хиджре, далее снова 2011-ый и 2025-ый. Таким образом, автор параллельно ведет повествование в разных временных интервалах, переплетая события и героев. Интересно отметить, что лишь в той части сюжета, события которого разворачиваются в 2023 и 2025 годах, повествование ведется от лица главного героя.

Содержание и форму романа «Меркурий» можно назвать новыми для арабской литературы. От традиционного арабского романа здесь осталось, пожалуй, только внимание к подробному описанию и деталям. Современные арабские писатели стремятся к поиску актуальных тем и нетривиальных способов их изложения. Так, события, связанные с египетской революцией 2011 года и потрясшие не только Ближний Восток, но и весь мир, в романе Мухаммада Рабии представлены с необычной точки зрения. Автор мастерски вплетает вымысел в реальные события, происходившие в тот период в стране. Герои романа живут в Каире, а улицы, районы и площади города со знакомыми названиями (*Тахрир, Талят Харб, Булак, Замалик, Атаба, Корнейш, здание Оперы* и пр.) становятся сценой для разворачивающихся

событий в альтернативном мире. Например, герой рассказывает: «*В то время я жил в районе Докки, а работал в отделении Каср ан-Нил в районе Джордан-сити, как и все полицейские в Восточном Каире...*» [3; с. 31]. При этом текст романа наполнен современными реалиями – это мобильный телефон, дроны, маска Спандж Боба и т.д.

Автор сознательно упрощает язык повествования, стремясь вызвать у читателя ощущение истории, рассказанной простым человеком – бывшим полицейским, – а не писателем, однако использует при этом преимущественно литературный язык, а не диалект, в том числе в диалогах, хотя отдельные слова из египетского диалекта в тексте все-таки присутствуют. Например, *كوبري* (*мост*) вместо литературного *جسر* или *البارحة* (*вчера*) вместо *أمس*. Использование в диалогах диалекта на странице 72 можно объяснить попыткой автора «вернуть» своего арабского читателя в привычную тому действительность, когда один из персонажей произносит несколько стихотворных строк: *باكتب بدمي / حياة ثانية بأوطاني / دمي دا ولا ربيع* (*Я пишу своей кровью новую жизнь своей родины/ Это кровь моя, не весна*).

В той части романа, которую автор предваряет упоминанием 455 года по хиджре, также появляется необычная языковая особенность. Автор использует большее количество диакритических знаков для обозначения кратких гласных звуков. По всей вероятности, задумка Мухаммада Рабии заключалась в попытке стилизовать язык этого фрагмента повествования под выбранный им исторический промежуток времени.

Диалогам автор уделяет особое внимание – в тексте их немного, но все они чрезвычайно насыщены по смыслу, уместны и, как правило, лаконичны. Особенность авторского языка отражается еще и в своеобразной краткости, «отрывистости» многих фраз, которые затем разворачиваются, наполняя повествование необходимыми деталями. «*Ничего, кроме хаоса. Я искал во всем этом хоть какой-нибудь смысл, но, похоже, тот, кто строил Каир, не заглядывал так далеко... Целых два года я был участником происходящего, но сегодня я положу этому конец*» [3; с. 21]. Также необходимо отметить языковую образность, присутствие метафор, которых, впрочем, в тексте не так много, как в традиционных произведениях арабских авторов. «*Безмолвные иступканы*» – так, например, автор называет простых жителей оккупированного Каира, не способных оказать малейшее сопротивление врагу. «*Молчаливое помешательство охватило египтян, заставив их покорно принимать всё происходившее в последующие месяцы...*» [3; с. 34]. Мухаммад Рабии придумывает неологизмы, которые могли бы отразить реалии погруженного в хаос Каира. Так, появляется глагол *كربن* и производное от него *مكربن*, то есть тот, кто курит новый нарко-

тик كربون «карбон». «Я спросил Святошу: «Как называют тех, что курит карбон? Карбонщики?» [3; с. 114].

Необычными для арабской литературы являются, как уже отмечалось, многочисленные натуралистичные картины из жизни полуразрушенного города, в котором царит хаос, приведший к резкому падению нравственности – в Каире повсеместно открываются дома терпимости, каждый употребляет наркотики, разврат становится нормой жизни. В тексте присутствуют детальные описания сцен насилия и откровенных сцен, что дополнительно формирует у читателя образ общества, где отсутствуют основные понятия о законе и морали. Главный герой романа личность неоднозначная: моральные принципы, которым он следует в начале, вскоре оказываются извращены. В начале романа Меркурий исполняет приказы, руководимый патриотическим чувством – желанием освободить родину от оккупантов и вернуть стране мирную жизнь. Но в то же время – он убийца, жертвами которого становятся и мирные граждане: «Я ждал лишь приказов, которые были очень конкретными: уничтожить такого-то, который скоро пойдет по Корнишу или приказ устранить пятерых офицеров из сил оккупантов...» [3; с. 22]. Однако вскоре Меркурий понимает, что его самого, также как других членов сопротивления, используют с целью начать в стране террор. Он задается вопросом: «Возможно, я был просто орудием для того, чтобы «убирать» людей?» [3; с. 97]. Встреча с антиподом главного героя, который носит прозвище «Святоша», также заставляет Меркурия взглянуть на происходящие вокруг иначе. «Я его спросил: «Святоша?» – А он ответил: «Мне дали это прозвище, потому что я никого не убивал». – Я изумился: «Как такое возможно?! Мы уже три года живем в оккупации. Всё это время ты, на самом деле, никого не убил?..» [3; с. 73]. Герой меняется, меняются и его этические установки – всё это можно считать признаком «качественного» романа. Подобную многоплановость также вряд ли можно считать традиционной для арабской классической литературы.

Вопросы совести и морали являются центральными в романе. Через главного героя автор пытается найти ответы на них. В разговоре со своим другом и соратником Меркурий обсуждает философские вопросы бытия, стремясь понять, что такое смерть и существует ли что-то после нее. Именно в разговоре со Святошей вновь всплывает мотив надежды, о котором шла речь в прологе – надежды на жизнь. «Люди живут надеждой на лучшую жизнь...» [3; с. 98]. Находится в романе место и любовной линии, которой, впрочем, автор не уделяет много внимания.

Через своих героев Мухаммад Рабии предпринимает попытки осмыслить произошедшее: революцию, смену власти и последовавшие за этим события. Так, один из его героев говорит: «Это послед-

ствия того, что сделали мы сами, друзья. Если бы тогда, в январе, мы не открыли огонь, ничего этого не было бы. Если бы мы тогда просто остались стоять, армия никогда не свергла бы Мубарака. Но это произошло. Мы научились стрелять и узнали, как заставить народ выступить» [3; с. 71]. В этих словах отражается, вероятно, тревога всех египтян, задающих себе вопросы после знаменательных для страны январских событий: «что было бы, если...?» и «что дальше?»

Произведение «Меркурий» можно назвать новаторским благодаря целому ряду моментов: это нестандартный сюжет, необычная форма построения текста, несколько переплетенных сюжетных линий, образность, несвойственные традиционному арабскому роману мотивы, внимание к второстепенным персонажам. На сегодняшний день интерес молодых арабских авторов привлекают жанры, уже давно полюбившиеся их европейским коллегам. Роман-антиутопия «Меркурий» во многом напоминает аналогичные произведения западных писателей – захватывающий сюжет, короткое запоминающееся название, простой слог. Но вместе с этим автор романа переносит события в реалии египетской жизни, позволяя арабскому читателю почувствовать себя частью выдуманного мира. Несмотря на то, что произведение рассчитано на широкую публику, нельзя отнести этот роман к жанру развлекательной литературы. Совершенно очевидно, что Мухаммад Рабии стремится сказать гораздо больше, предостеречь от жестокости, жертвами которой становятся обычные люди; от террора и анархии, к которым, безусловно, ведет эта жестокость. И, возможно, не просто так, имя главы военного правительства Египта, пришедшего к власти после первой волны революции, звучит как Поль-Пьер Женеви́ев. Не хочет ли автор таким образом сказать, что за всем происходящим в стране прослеживается иностранное влияние?

Произведение Мухаммада Рабии впервые вышло в свет в 2015 в Бейруте, и благодаря тому, что через год роман вошел в короткий список престижной премии арабский «Букер», вскоре появился его перевод на английский язык. Интересно отметить, что переводчик сохранил название Outarid (عطارد) без перевода. На наш взгляд, а также принимая во внимание немногочисленные рецензии к роману Мухаммада Рабии, название «Меркурий» все-таки следует понимать как метафору. Меркурий как наиболее близкая к Солнцу планета более остальных подвержена его воздействию, ближе находится к его разрушительной силе.

Роман «Меркурий», безусловно, результат влияния европейской и американской литератур на творчество арабского писателя. Однако невозможно сказать, что произведение напоминает, а тем более, копирует что-то из зарубежной литературы. Появление перевода этого произведения на английском языке может свидетельствовать лишь об

одном: внимание к арабской современной литературе со стороны Запада начинает постепенно возрастать, а попытка взглянуть на политические события в стране глазами самих египтян обеспечивает дополнительный интерес.

Литература

1. [http://www.aljazeera.net/news/cultureandart/2016/](http://www.aljazeera.net/news/cultureandart/2016/23.06.2017) (23.06.2017)
2. <http://www.arabicfiction.org/ar/node/594> (23.06.2017)
3. محمد ربيع. عطار. التنوير، 2015، 304 ص.

Алибекова П.М.,
Институт языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы
ДНЦ РАН,
г. Махачкала

ПЕРСИДСКИЕ СТАРОПЕЧАТНЫЕ КНИГИ ДЕРБЕНТСКОЙ ДЖУМА-МЕЧЕТИ

Дербент, один из древнейших городов мира, в период распространения ислама на Кавказе, достиг своего наивысшего расцвета и превратился в один из значительных городов средневекового Кавказа, крупный политический и торгово-ремесленный центр. Он становится первым очагом арабо-мусульманской культуры на Северном Кавказе. Здесь за несколько столетий сложилась новая духовная культура, вобравшая в себя все лучшее из культурных достижений стран арабского Халифата.

В этом старинном дагестанском городе появляются первые мечети, медресе, здесь получила свое развитие и распространение книжная культура на арабском, персидском и тюркском языках. В районе Дербента проходила северная граница Халифата, это способствовало обширным связям города с культурными центрами Халифата. Известные впоследствии дербентские ученые – суфии (Йусуф б. Ахмад Абул-Касим ад-Дарбанди ал-Фукаи, Абу Бакр Мухаммад ад-Дарбанди, Йусуф б. ал-Хусайн ал-Баби ал-Лакзи, Ахмад б. ал-Хусайн ал-Гадаири, Хаким б. Абдуррахим ал-Лакзи ад-Дарбанди, Абу ал-Валид ад-Дарбанди ас-Суфи, Ага Абид Дарбанди и др.) далеко за пределами своей родины совершенствовали свое образование, как в арабских, так и в иранских научных центрах Халифата: в Амуле, Нишапуре, Тусе, Исфахане, Казвине и других иранских городах.

Джума-мечеть – прекрасная старинная мечеть г. Дербента, один из уникальных памятников культовой архитектуры, внесена в реестр объектов культурного наследия ЮНЕСКО. На протяжении многих веков дербентская мечеть являлась средоточием знаний и наук, при ней функционировали медресе, формировались книжные коллекции. Но время сохранило для нас только небольшую часть некогда богатой библиотеки восточных книжных собраний. В библиотеке при Джума-мечети хранятся рукописные и старопечатные книги на персидском, арабском, тюркских языках.

Фонд восточных рукописей и старопечатных книг Джума-мечети г. Дербента складывался путем заказов и закупок книг из Ирана, Турции, Каира, передачи в вакф мечети горожанами и служащими мечети и путем передачи персидских книг Духовным управлением мусульман Северного Кавказа. Количество старопечатных сочинений – 118. Хранятся книги в небольшом, светлом помещении Джума-мечети. Многие книги, особенно рукописи, требуют срочных реставрационных работ. Книги «старятся», страницы истлевают, приходят в негодность. Актуальной задачей архивариусов мечети является работа по оцифровке рукописей и старопечатных книг.

Тематика сочинений разнообразна, здесь хранятся сочинения по всеобщей истории, истории Ирана, жизнеописания пророка Мухаммада, праведного халифа Али и шиитских имамов, сочинения по суфизму, ритуальным предписаниям, хадисы, шиитские ривайаты (рассказы, предания о святых), трактаты по медицине, грамматике арабского языка, просодии, метрике, художественной прозе и поэзии. Персидские старопечатные книги содержат «дагестанский материал»: имена дагестанских ученых, переписчиков, владельцев. В библиотеке Джума-мечети хранится сочинение по шиитской догматике «*جواهر الايقان*» – известного дербентского ученого Фазила ад-Дарбанди (1208/1830–1285/1907).

Большое количество персидских книг отпечатано на русской бумаге. Листы старопечатных книг имеют штемпельные маркировки бумажных фабрик «Товарищество № 9 Чайка и Куликов», «Каменской фабрики №6», «Общество № 8 Канкулик»; «Кувшинов №6»; «Татаровская фабрика №5 Протасьева», «Фабрика №6 Щеколдина», «Фабрика №6 Сергеева», «Кондровской фабрики №4 Козловой», «Васильсурская фабрика №8». Интерес представляет тот факт, что одна из старопечатных персидских книг (*ناسخ التواريخ*) имеет бумажный знак с выбитой надписью «Персидский подданный Молла Гусейн Асадовъ». Мухаммад-Хусейн Асадов, персидский подданный, жил в Дагестане во II пол. XIX – в нач. XXв. Он сыграл большую роль в издании и распространении книг среди населения Дагестана и Северного Кавказа. Асадов имел книжный магазин «Иттихад» в Темир-хан-Шуре

(ныне г. Буйнакск Республики Дагестан), издавал каталоги имевшихся в его магазине книг, выпускал разнообразную книжную продукцию. Обнаруженный бумажный знак с указанной надписью дает нам возможность предположить, что Мухаммад-Хусейн Асадов владел писчебумажной фабрикой, занимался производством бумаги.

Персидские старопечатные книги изданы в Тегеране, Тебризе, Стамбуле, Каире.

Тикаев Г.Г.,
Дагестанский государственный университет,
г. Махачкала

К ВОПРОСУ О РОЛИ ПЕРСИДСКОГО ЯЗЫКА И ИРАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ИСТОРИИ КУБАЧИНСКОГО НАРОДА (РЕСПУБЛИКА ДАГЕСТАН)

Российско-иранские отношения в Кавказском регионе складываются главным образом в рамках «каспийского формата» и строятся на взаимном уважении национальных и геополитических интересов. Здесь немаловажным элементом во взаимоотношениях двух стран является «родственность», что подразумевает широкий диапазон этнических, культурных, лингвистических, исторических связей современного Ирана с многочисленными на Кавказе «иранскими народами», а также с другими народностями, которые долгое время проживали под воздействием иранской культуры.

Иран имеет очень богатую историю. Особенность ситуации в период средневековой истории Ирана была в том, что при мусульманском правлении, параллельно с арабским языком, внутри исламского культурного пространства Центральной Азии и Кавказа, персидский язык играл роль одного из ведущих языков. Существуют предположения, что на персидском языке разговаривала значительная часть Кавказской Албании. Сегодня это сложно доказать, но можно с уверенностью сказать, что в плане религии в дохристианский и доисламский периоды, местная религиозная практика была в значительной мере перемешана с иранской религиозной традицией и мифологией.

Дагестан исторически имел глубокие и тесные связи с великими центрами мировой цивилизации, каковыми являлись Древний Иран и средневековая Персия, страны Среднего и Ближнего Востока, представлявшие мусульманскую культуру. Подтверждают данный тезис многочисленные письменные памятники на арабском, персидском и

тюркском языках, обнаруженные в различных регионах Дагестана. Поездки дагестанцев в мусульманские страны и усиливающиеся связи, а также контакты Ближнего Востока и Средней Азии приводили к культурному взаимообогащению.

В период начала контакта Ирана с Дагестаном одним из очагов персидской культуры в тот период истории был город Дербент (от персидского «Дарбанд» – «узел ворот»). На древних крепостных стенах Дербента, построенных еще в VI веке до н.э., сохранились письма – наиболее ранние из среднеперсидских памятников, начертанных по вертикали. Многие иранские правители проводили масштабные ремонтно-строительные работы в Дербенте, для чего были переселены мастера из Ирана. Они привнесли свои обычаи, традиции и религию в Дербент и, возможно поэтому, именно этот город оказался сегодня центром шиизма в регионе. Некоторые торжества и праздники в сегодняшнем Дербенте, носящие исламский оттенок, в своей основе являлись зороастрийскими (например, Новруз – аналог лезгинского праздника Яран Сувар или праздник первой борозды у других дагестанских народов и т.д.). Кроме этого, распространение древнеперсидского языка и литературы в Дагестане, о чем свидетельствовало присутствие персидской лексики в языках дагестанских народов тоже явилось результатом переселения иранцев в горный край. С этого периода в Дагестане посредством иранских архитекторов и привозимых купцами товаров начало свое распространение иранское искусство. Город Дербент в тот период находился на самом краю иранских владений и поэтому в Дагестане, под воздействием религиозных факторов, персидский был контактным языком дагестанских народов друг с другом, хотя арабский язык был более значим. К югу от Дербента персидский язык превалировал, и такое положение вещей длилось до тех пор, пока в более поздние периоды эта роль не перешла к тюркскому языку. Но, несмотря на это, практически во всех языках народов Дагестана можно обнаружить большое количество персидских лексических заимствований. В одном из дагестанских языков, например, (в лезгинском) общее число слов персидского происхождения достигает 400, а в прошлом их было значительно больше [11, с.12]. Кроме этого, в дагестанских языках сохранилось некоторое количество заимствований из среднеперсидского языка (пехлеви), ныне мёртвого, но бывшего официальным языком государства Сасанидов в III-VII вв.

Что касается особенностей религии, то во внутренние районы Дагестана идеи суфизма стали распространяться через Дербент и местными тропами через Ширван. В регионе Северного Кавказа широко известны такие иранские суфии, как Абд аль-Кадир Гиляни (основатель суфийского ордена «кадирия») и Хаджи Баха уд-Дин Накшбанди (основатель суфийского ордена «накшбандия»), а также попу-

лярный средневековый теоретик суфизма Абу Хамид Мухаммад аль-Газали. С XIV-XV вв. в Дагестане большой популярностью пользовались книги на персидском языке – Хафиза, Саади, Низами, Фирдоуси, Джамии и др. Популярность персидского языка обрела в тот период такой характер, что некоторые дагестанцы сами стали сочинять произведения на персидском языке. Один из таких известных поэтов был, например, Мирза Мухаммед Таги ибн Ибрахим ад-Дарбанди, известный как Гумри (род. в 1819 г.).

Самым крупным населенным пунктом и центром после Дербента, который имел многовековые традиции культурного взаимодействия Дагестана с Ираном, являлся всемирно известный аул златокузнецов Кубачи. До получения своего названия Кубачи, этот аул раньше назывался – Зирихгеран, что в переводе с персидского означало – «делатели кольчуг». Искусство кубачинцев издревле развивалось в широких взаимосвязях с искусством многих стран и народов. Произведения искусства кубачинцев, сближались с искусством народов Закавказья, Ирана, Турции и стран Аравийского полуострова. Однако феномен кубачинского искусства, искусства малого этноса, состоит в том, что оно в ходе своего многовекового развития не только обогащалось за счет элементов декоративно-прикладного искусства других народов, но и выработало свой новый стиль. Это искусство в новое время смогло оказать сильное влияние на развитие ювелирного дела и производства художественно-отделанного оружия более крупных и многочисленных этносов Северного Кавказа, Закавказья, Ирана, Средней Азии и т.д., где кубачинские мастера в XIX-XX вв. работали отходниками. В XIII-XV вв. искусство Кубачи достигло необычайно высокого уровня развития и совершенства. В то время в Кубачах были созданы выдающиеся произведения художественного бронзового литья, камнерезного искусства и резьбы по дереву, оружейного дела, которые вошли в сокровищницу мировой художественной культуры. Многие из этих произведений вывезенные в разное время из Кубачи, ныне хранятся в таких крупнейших музеях мира, как Государственный Эрмитаж России, Российский этнографический музей в Санкт-Петербурге, Оружейная палата Московского Кремля, Лувр в Париже, Музей Виктории и Альберта в Лондоне, Метрополитен-музей в Нью-Йорке и ряде других.

Кубачинский говор даргинского языка – наследие древней культуры. История современного аула Кубачи засвидетельствована не только сведениями средневековых источников, но и археологическими данными. Он являлся столицей одного из раннесредневекового государственного образования Дагестана – Зирихгеран, и был достаточно известен в истории. Об этом упоминают арабские историки – ал-Белазури (ок.820-892 гг.), ал-Масуди (ум. в 956 г), ал-Гарнати (1080-1169), ал-Казвини (1203-1283 гг.) и мн. др. В состав государства Зирихгеран тогда

входили несколько селений, среди которых – Сулевкент, Амузги, Шири, Калакорейш, Ашты, Нахки. С XIII века — это единое государство начало распадаться. Позже в XIV в. стал называться Кубачи, что в переводе с турецкого также означает – «делатели кольчуг».

Об ауле Кубачи написано много, им интересовались и историки, и искусствоведы, и этнографы. К исследованиям кубачинского языка в разные периоды обращались Р. Эркерт, в 1904 г. немецкий ученый А. Дирр и в 1924 г. Л.И. Жирков. Его статья «Язык аула Кубачи» // Ученые записки Института этнических и национальных культур народов Востока. Т.1. М., РАНИОН, 1930, и сегодня остается образцом научной культуры филологического изучения «малых», бесписьменных языков. Серьезные научные наблюдения содержатся в фундаментальной языковедческой монографии лингвиста-кавказоведа, уроженца с. Кубачи А.А. Магомедова «Кубачинский язык» (Тбилиси, 1963), изданной под редакцией выдающегося ученого-языковеда А.С. Чикобава. Среди работ, посвященных языку и культуре кубачинцев следует отметить следующие: Шиллинг Е.М. Кубачинцы и их культура: историко-этнографические этюды. М., Л., 1949; Магомедов А.А. Терминология кубачинских златокузнецов // Ежегодник иберийско-кавказского языкознания. Т.2. Тбилиси, 1975; Магомедов А.Дж. Названия женских украшений, драгоценных камней и художественных тканей у кубачинцев // Отраслевая лексика дагестанских языков: материалы и исследования. Махачкала, 1984; Магомедов А.А. Статус кубачинской речи – язык или диалект // IX международный коллоквиум Европейского общества кавказоведов: тезисы докладов. Махачкала, 1998. С. 79–80; Абакарова Ф.О. Кубачинский фольклор: этнолокальные особенности. Махачкала, Дагкнигоиздат, 1996; Аккутта Набиюлла. Жемчужный клад кубачинских песен. Махачкала, 1998. (на кубач. яз.); Мамаев М.М. Зирихгеран – Кубачи. Махачкала, 2005; Ахмедов М.А. Биение сердца: Сборник песен // На русском, кубачинском и даргинском языках. Махачкала, 2008 и др. Однако каких-либо специальных исследований, посвященных изучению персидских заимствований в кубачинском говоре даргинского языка, до сих пор никем не проводилось, так же как остались не исследованными вопросы влияния иранской культуры на культуру кубачинцев.

Изучение влияния персидской культуры на язык, культуру и фольклор кубачинцев, является немаловажным звеном в анализе культурного взаимодействия, имевшего место в истории Дагестана. Здесь интересно заметить, что среди самых ранних персидских эпиграфических памятников, найденных на территории Дагестана, считается благопожелательный стих на тимпане из Кубачи (1-я пол. XIV века) [5, с.142].

Особенностью функционирования персидских заимствований в одном из диалектов даргинского языка – кубачинского, является то, что до сегодняшнего дня сохранилось много персидских заимствований бытового характера и ремесла. Это такие слова и обороты в кубачинском языке как, например, – «шагир» شگرد (ученик, подмастерье), «джан» – جان (душа, дух, жизнь), «нишан» نشان (знак, метка, пометка), «мискаар» – مسگر (медник, лудильщик), «пиргер» – پرگار (циркуль), «пуге» – بوته (медная трубка, тигель, горнило), «танакар» или «денекар» – دانهكار (филигранщик), «камар» – كمر (ремень, пояс, кушак), «камха» – كمخا (шелк одного цвета), «савда» – سوداء (торговля, сделка), «дараэ», или «къанават дараэ», или «къанагуз дараэ» – دارايى (вид шелковой ткани, шелковая полосатая материя), «калхана» – كارخانه (в значении – вид шелковой ткани фабричного производства), «зулмукар» – ظلمكار (насильник, притеснитель, тиран, деспот), «чарасунне» - چهارزانو (сесть на корточки).

Есть также много другой кубачинской лексики, заимствованной из Ирана, например: «ашна» – آشنا (приятель, знакомый), «багна» - بهانه (причина, предлог, повод, отговорка), «базарган» – بازارگان (купец, торговец, коммерсант), «билик» – بلکه (может быть, авось, возможно), «двякар» – دعوا كار драчун, забияка), «куча» – كوچه (улица, переулок), «лулла» – لوله (ствол, дуло), «саниаткар» – صنعتكار (ремесленник, мастеровой), «паксиб» – پاک (чистый), «парда» – پرده (занавес, портьер), «пашманзив» – پشيمان (грустный, печальный), «пишкиш» – پيشکش (дар, подношение, подарок), «ранг» – رنگ (цвет), «эгер» – اگر (если, в случае).

Что касается особенностей истории духовной культуры кубачинского народа, следует отметить, что некоторые исследователи (как, например, М.Р. Курбанов и Г.М. Курбанов) предполагают, что возможно именно в Кубачах находился один из зороастрийских центров Дагестана [5, с.139]. Этим обстоятельством они и объясняют длительный контакт царства Зирихгеран с Сасанидским Ираном. Именно сасанидская культура, получившая яркое отражение в средневековом искусстве Зирихгерана, долго сохраняла свое присутствие и распространялось в Дагестане [6, с.43]. И по сей день среди кубачинцев сохранен обычай встречи весеннего праздника Новруз, когда 21 марта жители поздравляют друг друга, принимают гостей и угощают традиционным кубачинским блюдом «Абла ккуц». Кроме этого, в селении Кубачи все еще бытуют зороастрийские обряды, например, разведения огня и приготовления национальных блюд – «ниссалла х1алкуцце» с целью вызывания дождя в знойные летние дни и т.д. Причем этот обряд проводится недалеко от исторически значимого для жителей места, когда в период зороастризма проводились такие культовые обряды как, например, похороны.

Торговые отношения жителей Кубачи с Ираном получали свое отражение в их песенном фольклоре. Часто встречаются и сегодня в популярных народных песнях названия материй, как «Зербафт» – زربافت (парча, тканная золотом), «Исфаганский шелк» – از صفهان «Тебризская кожа» – از تبریز и т.д. Это также такие сравнения, например, как «Иран асла цГуб кьуруш» – букв. «иранского серебра белый рубль» (*лир. метафора*). Или же «Иран шагыла заводлиб» – «на заводе иранского шаха» и др.

В заключение следует отметить, что, персидский язык в средневековом Дагестане функционировал в качестве параллельного языка с арабским. Внутри исламского культурного пространства Кавказа персидский язык играл роль одного из ведущих языков. Он довольно быстро приобрел статус языка высокой поэзии и культуры. Через персидский язык на соседние народы распространялось влияние иранской культуры. Особую и, несомненно, важную роль в этом процессе играла торговля. Обсуждение сделок между купцами из разных стран и регионов шло на персидском языке. Что также примечательно, объединительная роль персидского языка способствовала взаимопроникновению культур даже неиранских народов, для которых персидский язык был своего рода связкой. Востребованностью персидского языка среди населения Дагестана в тот период времени объясняется достаточное количество сохранившихся персидских сочинений, в том числе и дагестанских авторов, а также значительный пласт культурной лексики, заимствованной многими дагестанскими языками, в том числе и кубачинским говором даргинского языка.

Литература

1. Абакарова Ф.О. Кубачинский фольклор: этнолокальные особенности. Махачкала, Дагкнигоиздат, 1996.
2. Аккутга Набиюлла. Жемчужный клад кубачинских песен. Махачкала, 1998. (на кубачинском языке).
3. Ахмедов М.А. Биение сердца: Сборник песен // На русском, кубачинском и даргинском языках. Махачкала, 2008.
4. Жирков Л.И. «Язык аула Кубачи» // Ученые записки Института этнических и национальных культур народов Востока. Т.1. М., РАНИОН, 1930.
5. Ирано-дагестанские культурно-исторические связи. Сб. докладов Международной научной конференции. Махачкала, 2006 г.
6. Курбанов М.Р. и Курбанов Г.М. Религия народов Дагестана. История и современность. Махачкала: ГУП «Дагестанское книжное издательство», 2001.
7. Магомедов А. Дж. Названия женских украшений, драгоценных камней и художественных тканей у кубачинцев // Отраслевая

лексика дагестанских языков: материалы и исследования. Махачкала, 1984.

8. Магомедов А.А. Кубачинский язык. (Исследования и тексты). – Тбилиси, 1963.

9. Магомедов А.А. Терминология кубачинских златокузнецов // Ежегодник иберийско-кавказского языкознания. Т.2. Тбилиси, 1975

10. Мамаев М.М. Зирихгеран – Кубачи: Очерки по истории и культуре. Махачкала, 2005.

11. Селимов А.А. Словарь восточных заимствований. Отв. ред. Н. Дж. Сулейманов. – Махачкала. Изд. ИЯЛИ ДНЦ РАН, 2007 г. 479 с.

**Башар Дусть,
Зенджанский университет,
г. Зенджан**

به نام خدا دین و اخلاق در جهان پسامدرن

با ورود به جهان پسامدرن، نسبت ما با جهان عوض شده است. جهان پسامدرن جهانی است سیال، که دالها و گزاره ها در این جهان سیال و سرگردانند. لذا هیچ گزاره ای، در این جهان معنا و مصادق محصل و م شخ صی ندارد. در چنین جهانی چگونه باید زندگی کرد؟ در چنین جهانی دینداری و اخلاق ما چه وضععیتی خواهد داشت؟ این جستار پاسخی است به این سوال.

سه جهان.

ما امروز از جهان سنت و جهان مدرن عبور کرده ایم. وارد جهانی شده ایم که فیلسوفان آن را جهان پست مدرن می نامند. جهان سنت/سنتی، جهانی است مبتنی بر ثبات و تکرار و استمرار و ایمان و یقین. جهانی است بسته با تاریخ نگری دورانی. در این جهان، همه چیز میل به بازگشت دارد. بازگشت به اصل و ری شه. بنیاد این جهان بر یقین است نه تشکیک. اما جهان مدرن، بر تغییر و تنوع و تکثر و تحول و تکامل بنا شده است. آدمیان، دیگر در پی یقین و آرامش نیستند، بلکه دم افزون، در حقایق بدیهی و مس لم پیش ین تش کیک می کنند. تاریخ نگری انسان مدرن، خطی است نه دورانی. لذا، غرض و غایت، پیشرفت است نه آرامش و ایمان و یقین. جهان پسامدرن، اساساً جهان دیگری است. جهانی است با دال های سیال و سرگردان، هیچ دالی بر هیچ مدلولی، دلالت نمی کند. معنا به تاخیر می افتد. متن دیگر آب ستن معنی نی ست بلکه گر سنه معنی است. دریدا و بودریار و لیوتار، ن سبتاً خوشبین بودند ولی جیمسون به جهان پسامدرن، بدبین بود. او معتقد است که پست مدرنیسم منطق سرمایه داری متاخر است. ایگلتون هم در کتاب توهمات پسامدرنیسم، بدبینانه با آن روبه روده است.

سه نوع دینداری.

ما امروز، لااقل با سه نوع دینداری روبه رو هستیم: دینداری فقیهانه/ مت شرعانه، دینداری فیل سوفانه/ متکلمانه و دینداری عارفانه/ عاشعقانه. دینداری نوع نخسعت بر فرم دین تکیه می کند. غایت دین را شعریعت و احکام می داند، به تاویل باور ندارد، تاویل گرای را لغزش در باطنی گری می داند. این نگرش بر تقلید و تعبد تکیه می کند. جسعت وجو و فهم گزاره های دینی را وظیفه مومنین نمی داند. ولی نگرش فیلسعوفانه یک گام جلوتر می رود. بر تعقل و تدبر تکیه می کند. فهم را غایت دینداری می داند. در منظر او شعریعت و فقه فرع اسععت اصعل، فل سفه است و پاسخ به شبهات و شکوک بی دینان. دینداری عارفانه/ عاشقانه، به تاویل باور دارد. باطن دین را اصل می داند. شریعت را فرع و طریقت و حقیقت را اصل می پندارد. دینداری نوع سوم بر شهود و مکاشفه و تجربه باطنی تکیه می کند. تفقه و تعقل را غایت نمی داند، به شریعت باور دارد ولی آن را اصل نمی شمارد. باور نهایی این نگرش حب است. حب خدا به بنده و حب بنده به خدا: یحبهم و یحبونه (۴۵/۵)

دریک نگاه.

حال می توان پرسید در چنین جهانی، دینداران، کجا ایستاده اند؟ در چنین جهانی، اصلاً دینداری ممکن است؟ آیا دینداران می توانند از طریق اجرای شعریعت و یا تفقه و تفسع و تجربه باطنی دینداری خود را حفظ کنند؟ در جهان جدید، هر گونه ابر روایتی مرده اسععت. تمامی ایدئولوژی ها شععکسععت خورده اند، سععرمایه داری و نئولیبرالیسعمم یکه تاز میدان اسععت. در چنین جهانی از چه نوع دینداری می توان دفاع کرد؟ پرسعش بنیادین همین است. گویا هنوز بشریت باید منتظر نوع جدیدی از دینداری باشد.

دینداری که بر عرفان، برابری و آزادی مبتنی باشععد؛ تکیه ی افراطی و یکسععویه بر اخلاقیات یا برابری و آزادی رهگ شانی ست. تقلیل گرایی همی شه موجب شک ست می شود. در جهانی که نئولیبرالی سم و مازاد و متعلق آن، بنیادگرایی، یکه تاز میداند، باید با بینشی مدرن اما جامع وارد میدان شد وگرنه گرفتار دوگانه ی یا نئولیبرالیسم یا بنیادگرایی می شویم. به جای منطق یا این یا آن می توان از منطق نه این، نه آن هم بهره برد.

Гаджимурадова Т.Э., Висайтова С.В.,

Дагестанский государственный университет

г. Махачкала

ПОЭТИКА ОБРАЗНОСТИ РОМАНА ДЖИРДЖИ ЗЕЙДАНА «АББАСА, СЕСТРА ХАРУНА АР-РАШИДА»

В основу романа Джирджи Зейдана «Аббаса, сестра Харуна ар-Рашида» положена драматическая коллизия. Действие его ограничено узким придворным кругом, и происходящие события, связанные борьбой за власть, касаются в первую очередь личных судеб героев, хотя и имеют серьезные последствия для судьбы всего государства.

В основе сюжета лежит история гибели Джафара Бармекида, как она изложена в ранних арабских хрониках. С этого события началось

крушение везирской династии Бармекидов, которые, по определению акад. В.В. Бартольда, «пали жертвой религиозной и политической реакции последних лет царствования Харуна ар-Рашида».

У Харуна аль-Рашида была любимая сестра аль-Аббаса, в беседах с которой он охотно проводил вечера. Чтобы иметь возможность наслаждаться одновременно обществом аль-Аббасы и своего постоянного сотрапезника везира Джафара, не нарушая при этом мусульманского закона, запрещающего женщине, находится в одном помещении с посторонними мужчинами, он повелел заключить между аль-Аббасой и своим любимцем фиктивный брак, оговорив, что супругам дозволено встречаться только в его присутствии. Однако брак вскоре стал фактическим, появились дети. Эта тайна, внезапно раскрытая, и стала поводом для казни Джафара, против которого у ар-Рашида давно копилось недовольство: слишком уж много власти в халифате забрали Бармекиды. Достоверность этой романтической версии смерти Джафара вызвала сомнения уже у Ибн Халдуна (XIV в.). Некоторые историки полагают даже, что эта легенда восходит к самому Харуну ар-Рашиду. Действительно, коварное убийство помощника и друга, популярного в народе политического деятеля должно было возбудить общественное мнение против халифа; убийство же во имя «чести семьи» (сестра ослушалась воли брата, хашимидка родила детей от вольноотпущенника) представлялось делом естественным и даже похвальным.

На основе легенды Зейдан строит острый авантурный сюжет. Кроме трех главных героев в романе действуют и другие исторические лица: Зубейда – жена халифа; их сын аль-Амин, наследник престола; дядя Харуна ар-Рашида – Исмаил; придворные поэты Абу Нувас и Абу-ль-Атахия. Домыслены, вероятно, лишь кое-какие второстепенные персонажи.

Роман начинается с того, что Абу-ль-Атахия, присутствовавший на очередном пиршестве у аль-Амина и услышавший, что тот надумал купить себе белых рабынь, спешит к работоторговцу Финхасу, чтобы заранее договориться с ним о сделке и кое-что на этом заработать. Во время поездки по Тигру он замечет в лодке пожилую чету бедуинов с двумя маленькими, очень красивыми и хорошо одетыми мальчиками. Путники возбуждают любопытство поэта, он начинает за ними следить и с удивлением видит, что они направляются в тот же дом, что и он. С еще большим удивлением узнает Абу-ль-Атахия в женщине, встречающих их у дверей, Утбу, рабыню из халифского дворца, в которую он был когда-то влюблен. Убежденный, что здесь кроется какая-то тайна, Абу-ль-Атахия бродит по дому, всюду подглядывает, подслушивает и становится свидетелем встречи аль-Аббасы с сыновьями. Утба случайно замечает его, аль-Аббаса в отчаянии.

Запутывается сложный клубок дворцовых интриг, в которых участвуют враги Бармекидов: аль-Амин и его везир аль-Фадл, Зубейда, ненавидящая аль-Аббасу и Джафара и др.

Тучи над головой аль-Аббасы и Джафара сгущаются. Халифа постепенно настраивают против них, подбрасывают стихи, в которых высказывается возмущение неограниченной властью Джафара в халифате; в Харуне поднимается ярость. И вот Зубейда намекает ему на историю аль-Аббасы.

Аль-Аббаса и Джафар в это время готовятся к отъезду в Хорасан, везир уже простился с халифом. Но в ночь накануне отъезда к аль-Аббасе является сам Харун ар-Рашид с палачом. Убедившись, что Урджуван не солгал, халиф приказывает отрубить сестре голову. Утба пытается бежать из дворца, чтоб предупредить Джафара, но дворец окружен личной охраной халифа. Наконец, подкупив солдата, она бежит к дворцу Джафара, – но уже поздно: везира неожиданно вызвал к себе халиф.

В халифском дворце, оказавшись наедине с палачом, Джафар понимает, что минуты его сочтены. Он было пытается договориться с палачом, но, узнав, что аль-Аббаса мертва, без колебания принимает смерть. По приказу халифа находят и казнят их детей. Начинается уничтожение Бармекидов и их сторонников.

«Аль-Аббаса» один из немногих романов Зейдана, в котором отсутствует счастливый конец. Герои гибнут, но авторские акценты расставлены четко, а симпатии ясны. Обычная для Зейдана антитеза, лежащая в основе сюжета, здесь заключена в образах ар-Рашида и Джафара. Причем здесь противопоставляются не два типа власти, а два политических деятеля, действующих в одной государственной системе, но по-разному. Не равноценны они и по своему значению для халифата, и в нравственном отношении.

Зейдан отказывается от идеализации Харуна ар-Рашида, характерной для «Тысячи и одной ночи» и некоторых ранних хроник, однако он не пытается дать всестороннюю и объективную оценку его деятельности. Сосредоточивая свое внимание на небольшом отрезке времени и на одном конфликте, писатель и в самом характере халифа подчеркивает только те черты, которые сыграли решающую роль в этом конфликте, и оставляет в тени другие его свойства.

Харун ар-Рашид изображается прежде всего, как жестокий тиран, воплощение всех пороков типичного восточного деспота: *«Он привык постоянно слышать подтверждение своих слов, будь они истиной или ложью; привык, что все его желания всегда исполняются. Это было обычным для самодержавных владык, особенно в те времена, когда толпы льстецов и подхалимов восхваляли и искушали госу-*

дарей, не думая о возможных последствиях. Самовластный правитель был деспотом и в мыслях, и в словах, и в делах» (с. 110, 145).

Одна цель – абсолютная власть – определяет все действия ар-Рашида: внешнюю политику (в этом смысле особенно характерна его встреча с индийскими послами, когда халиф доказывает превосходство арабского оружия над индийским (с. 95–97); отношение к подданным («*Пусть другие гибнут от голода и жажды, изнемогают от мук – ему ни до кого нет дела, никого не жаль, он думает только о собственных удовольствиях»* – (с. 15), к придворным, к близким. Стоило Харуну поверить в то, что Джафар забрал себе слишком много власти, посягая тем самым на его халифское всемогущество, и он сразу вышел из равновесия и обрек своего ближайшего помощника и преданного друга на смерть. Стоило ему узнать, что аль-Аббаса ослушалась его повеления, и он, почти не колеблясь, приказывает убить её, свою родную сестру.

Привыкший считаться только с собственными желаниями, ар-Рашид не терпит вмешательства в свои дела (разговор с Исмаилом – (с. 40). Он не считает нужным сдерживать свои порывы: в припадке гнева готов уничтожить невинного – лишь за то, что тот принес ему дурную весть. И в то же время Харун умеет с изощренным коварством обдумывать планы мщения, притворяться и лицемерить, чтобы усыпить бдительность противника и затем вернее нанести ему удар. Вспомним хотя бы ужин с Джафаром, когда халиф выпытывает у него, действительно ли он освободил аль-Алави (гл. 48), или прощальную аудиенцию, во время которой халиф столь «трогательно» заботится, чтобы путешествие Джафара совпало с благоприятным расположением звезд (гл. 62).

Зейдан решительно осуждает Харуна устами аль-Аббасы. Она произносит ему страшный приговор: действия халифа, земного владыки, противоречат воле божьей. «*Мы сделали то, что Аллахом дозволено, а тобою запрещено, – говорит она перед смертью. – Но ведь Аллах более достоин повиновения, чем эмир верующих!*» (с. 145). И это противопоставление закона Аллаха приказу халифа звучит лейтмотивом в её последнем разговоре с братом.

Закон Аллаха – закон природы, т. е. утверждение свободы, «естественного права» человека, которое провозглашали арабские просветители вслед за французскими, это «закон справедливых людей» (с. 150). Поэтому тирания осуждается как нечто безнравственное, нечеловеческое. Недаром у Зейдана через весь роман проходит настойчивое сопоставление гневного ар-Рашида с диким зверем: после доноса о бегстве аль-Алави он мечется по залу взад и вперед, как зверь по клетке (с. 116–117); скрежещет зубами, допрашивая Урджувана (с. 137); иступленно-дико кричит во время последнего объ-

яснения с аль-Аббасой (с. 147). При сильном душевном волнении его тянет в зверинец – посмотреть, как будут дразнить льва. И когда разъяренный лев, завидев издали добычу, бросается на прутья клетки, бьется о них головой, царапает их когтями, ар-Рашиду представляется, что сам он – лев, а Джафар – манящая его добыча, но только он – умный лев, который умеет сдерживать свою ярость; ведь хладнокровный владыка и должен быть таким «умным львом» (с. 118). И сам собою у читателя напрашивается вывод: закон тирана – закон звериный, а не закон Аллаха.

Но дело здесь не столько в личных качествах ар-Рашида, подчеркивает Зейдан, сколько в самом деспотическом порядке, который калечит человеческую натуру. Харун-человек готов пожалеть о друге своем, Джафаре, с которым он вместе рос (с. 161–162), простить сестру, заклиняющую его кровными узами, её послушание (147), он льет слезы над судьбой маленьких племянников (с. 167). Но Харун-халиф безжалостно отметаёт прочь все эти добрые чувства: «он не может простить посягательства на свою власть и свою честь» (с. 147). Зейдан прямо указывает причины этого: ар-Рашид *«с юности привык к исполнению халифского приказа, так что деспотизм стал его натурой, подчиняя себе его ум и здравый смысл, особенно в минуты гнева»* (с. 146).

Страшной печать разложения нравов отмечено и все окружение халифа: хитрая интриганка Зубейда, ловко натравливающая мужа на своих врагов; аль-Амин, наследник престола, развращенный и пресыщенный удовольствиями, неспособный интересоваться серьезными государственными делами; близкие и дальние родственники, подкармливаемые халифом и предающиеся разгулу в Басре – подальше от престола; толпа фаворитов, раздираемая тайными интригами. Это безнравственный мир, в котором царит ложь, и никто никому не верит (вспомним, что для Зейдана именно правдивость – основа нравственности).

Главный противник Харуна – Джафар Бармекид, благородный, щедрый и гордый красавец, «в глазах которого светится ум» (с. 43). Это сильная и волевая натура. Он способен на искреннее и нежное чувство к женщине, постоянно беспокоится об аль-Аббасе, готов ради неё отказаться от везирства, и последняя его мысль – тоже о ней.

Но Джафар и Харун противопоставляются не только в плане нравственном. Так, халиф заботится лишь об укреплении собственной неограниченной власти и удовлетворении своих необузданных желаний, а везир и его семья очень многое делают для халифата. Именно Бармекиды установили мир и спокойствие в халифате, наладили четкую работу администрации, охрану безопасности в городе. Их трудами созданы библиотеки, школы, больницы, налажено производство

бумаги; они способствуют развитию науки, философии, литературы, медицины; по их инициативе переводятся полезные книги с других языков (см. гл. 31 – «Бармекиды и государство», с. 76–78).

Однако Джафар, которому автор явно симпатизирует, не идеальный герой. Следуя исторической правде, писатель не может изобразить его совершенно непричастным к запутанному клубку взаимной вражды и злобы в халифском дворе. Сказочно богатый Джафар расточителен, не чуждается разгульных придворных развлечений, не гнушается подкупа полезных ему людей (с. 47), волей или неволей постоянно втягивается в политические интриги. Он до поры до времени – правая рука халифа-тирана. Таким образом, Джафар не может стать идеалом справедливости, он сначала пособник, потом жертва тирании, а не абсолютно противоположное её начало.

Эпоха Харуна ар-Рашида – логическое развитие «омейядской линии» управления страной, когда правители перестают печься о справедливости и благе народном и стремятся лишь к абсолютной власти, умножению своих богатств, к роскоши и земным наслаждениям. Именно в деспотизме, показывает Зейдан, коренится причина превращения «золотого века», каким считалось время Харуна ар-Рашида, в эпоху упадка. Поэтому, очевидно, и сам Харун ар-Рашид, носитель деспотизма, обрисован столь беспощадно. В этом обличении тирании – актуальность «аль-Аббасы» для читателей.

Литература

1. Зейдан Джирджи. Сестра Харуна ар-Рашида / Пер. с араб. И. Лебединского. – Л.: Худож. лит., 1970. В дальнейшем ссылки дают ся на это издание с указанием страниц в скобках; 2. Джирджи Зейдан. Аббаса, сестра Харуна ар-Рашида // اللعابس اخت الرشيد <http://www.alnoor.se/article.asp?id=151406>; 3. Андре Кло. Харун ар-Рашид и времена «Тысячи и одной ночи» / Пер. с франц. А.Санин. – СПб.: Евразия, 2012.

Сулаймонова Х. М.,
Ташкентский государственный институт востоковедения,
г. Ташкент

АНТОЛОГИЯ «КАНЗ АЛ-КУТТАБ» АС-СААЛИБИ КАК ЛИТЕРАТУРНЫЙ ПАМЯТНИК

Абу Мансур ас-Саалиби (961-1038)- знаменитый ученый средневековья, оставивший более 100 произведений по филологии, истории, этике.

Ас-Саалиби считается одним из основателей жанра антологии (тазкира) в арабской литературе. Он широко известен благодаря своему знаменитому труду «Йатимад ад-дахр фи махасин ахл аль-аср» («Редкостная жемчужина о лучших людях своего времени»), где приводятся ценные сведения о большом количестве поэтов, как в самом арабском мире, так и за его пределами, и даются образцы из их произведений.

Научное изучение антологии первым провел узбекский ученый Исматулла Абдуллаев, издавший в 60 х годах XX в источник с его переводом и комментарием. Затем он осуществил логическое продолжение «Йатимат ад-дахр» – «Татиммат ал-йатимат» («Дополнение Йатимата»).

В 90 х годах прошлого века Акрам Хабибуллаев успешно защитил кандидатскую диссертацию по следующему труду ас-Саалиби «Антология «Ал-и‘джаз ва-л-иджаз» ас-Саалиби как литературный памятник» (Исследование, перевод, историко-филологический комментарий) Антология представляет «избранное из неподражаемых и лаконичных стихов» принадлежащих известным поэтам, ученым, секретарям и т.д. А,Хабибуллаев составил критический текст памятника на основе рукописей, хранящихся в Стамбуле, Санкт-Петербурге и в Ташкенте, и перевел по на русский язык.

В Собрании рукописей Института востоковедения им. Абу Райхана Беруни АН Уз. содержатся ряд неизученных рукописей ас-Саалиби не уступающих по значению вышеупомянутым трудам ученого. Они представляют интерес для изучения литературы не только арабского Востока, но и для исследования арабоязычной литературы Маварауннахра, Хорасана и др. регионов. Среди этих трудов в первую очередь следует упомянуть антологии «Канз ал-куттаб» («Сокровищница секретарей») инв. номер 1848/II, «Китаб ал-мухадарат ва-т-тамсил» («Книга лекций с приведением примеров» – инв. номер 1848/III), а также «Ажнас ат-тажнис» («Виды тажниса») инв. номер 2956.

Антология «Канз ал-куттаб» – «Сокровищница секретарей» содержит отрывки из произведений 250 поэтов, начиная с доисламской эпохи вплоть до современников ас-Саалиби, а также пословицы и поговорки и афоризмы из высказываний известных личностей. Антология, как видно из названия, написана специально для секретарей для удобства использования поэтического материала в посланиях, написанных по разным поводам, а также для повышения их квалификационного мастерства. Послания могли носить как официальный характер (султаният), так и характер дружеских писем (ихваният).

Известно, что при арабском халифате с самого начала его образования была широко распространена система канцелярий, откуда секретари вели обширную переписку как дипломатического характера, так и внутри государства. Секретари занимали привилегированное положение в обществе, но и к ним предъявлялись большие требования. Они должны были обладать обширными знаниями в области языка, истории, литературы, географии, ораторского искусства и т.д.

В дальнейшем эпистолярный жанр (тарассул) официальный и неофициальный получил развития в такой степени, что появилась необходимость в создании определенных пособий для нужд канцелярий. Как указывает И.М.Фильштинский первым произведением такого рода стало «Послание чиновникам-секретарям» катиба Абдулхамиды (VIII в.), который содержал наставления автора как морально-этического, так и профессионального характера, а также сведения по многим отраслям наук [4,249-250]. Антологии ас-Саалиби также представляли большую ценность для канцеляристов – секретарей играющих большую роль в управленческом аппарате государства, но как показало время они вызвали большой интерес у широкого круга образовавшихся людей, для которых было характерна тяга к новым знаниям.

В этом отношении антологии ас-Саалиби стали предвестниками первых мусульманских энциклопедий, созданными в XIV веке такими авторами как ан-Нувейри, ибн Омар, аль-Калкашанди.

Антология ас-Саалиби «Канз ал-куттаб», находящаяся в рукописном фонде Института востоковедения АН Уз переписана в 1727 г. неизвестным переписчиком. Рукопись «Канз аль-куттаб» написана мелким насхом на белой бумаге хорошего качества, на каждой странице по 27 строк. Сочинение — это переплетено с двумя другими произведениями того же автора – «Мунтахаб аль-ижаз ва-л-и'жаз» и «Китаб аль-мухадарат ва-т-тамсил», переплет кожаный, бордового цвета. Дата списка 1140 г.х. (1727) указана в конце всего сборника тома (л.193 б). Объем рукописи 93 л. (л.26^б-118^б). Размер 14X20,5.

Рукопись «Канз аль-куттаб» имеется также в Венской библиотеке, аннотация к ней приводится в каталоге, составленном Г.Флюгелем. [5,212]

В предисловии рукописи, написанном самим ас-Саалиби, приводится классификация поэтов по периодам их творчества:

1. الجاهليون Аль-жахилийуна – доисламские поэты: аль-Мухальхил, Антара, Имрулкайс и др. (Всего 30 имён).

2. المخضرمون Аль-мухдарамуна – поэты конца доисламской эпохи и начала исламской эпохи: Лабид ибн Рабиа, Хасан ибн Сабит, Абу Зуайб и др. (всего 10 имён).

3. المتقدمون من الاسلام Аль-мутакаддимуна мин ал-ислам – имеются ввиду видные поэты Омеядского периода, такие как аль-Фараздак. Джарир, аль-Ахталь и др. (всего 25 поэтов).

4. المحدثون Аль-мухаддисуна – поэты обновления: Башар ибн Бурд, Абу-ль-Атахия, Абу Нувас и др. (Всего 84 поэтов).

5. الوزراء و الكتاب Аль-вузара ва-ль-куттаб – поэты из визирей и секретарей: Ахмад ибн Юсуф, Иброхим ибн аль-Аббас, Абу Бакр ан-Нумайри и другие (всего 22 поэтов).

6. المولدون Аль-мувалладуна – поэты периода «возвращения к традиции»: Ибн аль-Муътаз, Ибн ар-Румий, ас-Сомий и др. (всего 26 поэтов)

7. العصريون Аль-асрийуна – современные поэты: аль-Мутанабби, Абу Фирас, Абу Бакр Хоразмий и другие (всего 62 поэта) [2,27^a-27^b].

Ас Саалиби в данном сборнике ставит перед собой более узкую задачу: давая своей оценки творчество того или иного поэта, он выбирает только поэтические афоризмы, наиболее точно и красиво отражающие духовную жизнь своих современников. Вот как он сам пишет об этом: «В эту книгу я вложил отрывки из прекрасных и надежных стихотворений, их мудрые мысли, их шедевры и жемчужины, которые вставляют (для украшения) писем и ораторской речи. Они будут включены катибами в списки дружеских писем и писем, обращенных к повелителю, их можно использовать во всех видах переписки». [2, 27^a].

В антологии «Канз ал-куттаб» ас-Саалиби не даёт сведений о биографии поэтов, по приводит многочисленные образцы из их произведений, тематически раздел их по содержанию на 15 глав для удобства пользования:

1. في الخط و الكتابة و البلاغة نظاماً – О красноречии в поэзии, красоте стиля и письма.

2. في التهانيء و التهادي و ما يجري مجراها – Стихи по случаю поздравлений, преподнесения подарков и всего, что связано с этими церемониями.

3. في التعازي و المرثي و ما يتصل بها – О выражении соболезнования в связи с кончиной, написании элегии по случаю смерти и т.д.
4. في مكارم الاخلاق و المديح و نحوهما – О достоинстве нравов, прославлении и хвале.
5. في الاستماعة و الشفاعة و الهزّ و الاستعانة – О просьбе содействия, заступничестве, прощения и проявления сострадания.
6. في الشكر و الثناء و ما يقاربهما – О благодарности, похвальных поступках и др.
7. في الاستعطاف و المعاتبات و الاعتذارات – О доброте, душевной щедрости, сочувствии.
8. في الهجاء و الذم و ذكر المقابح – О критике, упреках, воспоминании причиненного зла.
9. في شكوي الزمان و الحال – О жалобе на время и своё положение.
10. في الامثال و الحكم و الآداب – О пословицах, мудрых изречениях и воспитанности.
11. في الاخوانيات و الاشواق – О дружеских посланиях, дружеских симпатиях, тоске по другу.
12. في السلطانيات و ما يليق بها – Официальные (султанские) послания и все, что связано с ними.
13. في النكبة و الحبس و الاطلاق – О бедах, аресте, освобождении.
14. في العيادة ما ينضاف اليها – О посещениях, визитах и т.д.
15. في الادعية و ما يقترن بها – О молитвах и всё, что связано с ними [2,27^a].

Как показывает анализ тематического содержания, они охватывают многие о стороны жизни и, несомненно, могли оказать практическую помощь секретарям, в привлечении необходимого материала.

В поэтических отрывках представлены почти все жанры традиционной поэзии, такие как васф, фахр, хижа, риса, хикма. Также приводятся образцы поэзии, специально предназначенные для султанские писем, пословицы, афоризмы.

В процессе изучения антологии «Канз аль-куттаб» мы особое внимание обращали на арабоязычных поэтов из Хорасана и Маваруннахра, в том числе на уроженца древнего очага культуры Хорезма – Абу Бакр аль-Хоразми (935-993). Он является современником ас-Саалиби, первоначальное образование получил у себя на родине, затем продолжил образование в Сирии (Шаме), Ираке, Иране. В научных кругах этих стран общался с видными прослы образованнейшим человеком своего времени.

Проф.И.Абдуллаев, ссылаясь на сведения видного сирийского литератора и историка Курд Али Мухаммада (1876-1953) в его книге «Куруз ал-аждад» («Сокровищницы предков»), отличает, что в Нишапуре ас-Саалиби встречался с Абу Бакром ал-Хорезми, учился у него

и принимал участие в его литературном состязании с Бадиуззаманом аль-Хамадани [1,11]. Между ними сложился тандем: «учитель-ученик» сыгравший важное значение для формирования личности арабского учёного.

В своей антологии «Йатимат ад-дахр» ас-Саалиби называет своего учителя «Мудрейшим своей эпохи, морем в и адаба», знаменем поэзии и прозы, «тиром доброты и понимания», [3,227] а в антологии «Канз аль-куттаб» приводит достаточное количество его стихов в различных жанрах.

В жанре мадх, например, он начинает с бейта:

Вознесся ты в своем дворце благородства так Рысоко как высоко твой рад и твое происхождение.

В жанре «хикма» ас-Саалиби приводит следующее изречение Абу Бакра аль-Хорезми:

فندل الرجال كندل النبات لا للثمار و للحطب

Низость мужчины, как низость травы – нет плодов у неё и на дрова не годится.

В той же 8 главе Абу Бакр аль-Хорезми сетует на судьбу:

ما اثقل الدهر علي من نكبه حدثني عنه لسان التجربة
لا يشكر الدهر بخير سببه فإنه لم يتعمد بالهبة
و إنما أخطأ فيك مذهبه كالسيل إذ يسقي مكانا خرّبه

Как тяжела судьба того, кого она накрыла печалью

Поведал мне об этом опыт жизни моей

Не верит он дарам, поднесенным ею, и не благодарит судьбу за добро, за которым кроется зло.

Если судьбе отибится в тебе, обрушится она как сель, сметая всё на своем пути.

Эти стихи, написанные в жанре «шиква» («жалоба») показывают, что их автор на своём жизненном пути немало испытал превратностей судьбы. Этот вывод можно сделать и из других его стихов, помещенных в разных гостях антологии.

Помимо Абу Бакра аль-Хорезми в антологии «Канз аль-куттаб» помещены стихи и других поэтов из Моварауннахра (регион Центральной Азии) таких как ал-Матрани, Абу Лаххам ал-Харрани, Аш-Шаши ал-Омири.

Таким образом, антология «Канз аль-куттаб» содержит богатый поэтический материал из произведений как широко известных поэтов, так и поэтов, чьи имена до сих пор не встречались в истории арабской поэзии. Перед исследователем антологии стоит задача определить происхождение этих поэтов, особенности их поэзии и другие факторы, позволившие включить ас-Саалиби в свою антологию. Это поможет создать более широкую панораму поэтического творчества той эпохи, также как благодаря приведённым в антологии пословицам и поговоркам расширяет наше представление об устном народном творчестве. Изучение антологии также выявляет особенности эпистолярного жанра «тарассул» и жанра «адаба», прозаических жанров, в которые активно включались поэтические отрывки, часто отбираемых из таких антологий как «Канз аль-куттаб».

Литература

1. Абдуллаев И. Абу Мансур ас-Саалиби. Т.Узбекистан. 1992. стр.11.
2. Ас-Саолибий Абу Мансур “کنز الکتاب” (“Сокровищница секретарей”) 1848 инв.(II)
3. Ас-Саолибий Абу Мансур. «Йатимат ад-дахр». Перевод, исследование, составление комментария и указател И.Абдуллаева. Фан. 1976. (на узб.яз.) стр. 227.
4. Фильштинский И.М. Арабская литература в средние века. Из-во «Наука». М.1977.
5. Flügel Gustav Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien./ Wien, 1865. В. 1. 232, № 242.

**Джалилова Г.М.,
Ташкентский государственный институт востоковедения,
г. Ташкент**

ВОПРОС ХУДОЖЕСТВЕННОГО МАСТЕРСТВА В ТВОРЧЕСТВЕ ВАЛИДА ИХЛАСИ

Хорошо известно, что литература не стоит в одном направлении и делает шаг вперед во взаимодействии с постоянно происходящими изменениями. В XX веке на Западе появилось много современных тенденций и направлений, в результате литературный процесс поднялся на новый уровень. Новый взгляд на мир впервые стал

задачей философов и писателей. Изменения в мировой литературе и инновациях также способствовали развитию национальной арабской литературы. Как и в литературе каждой страны, сирийская литература также претерпела различные изменения, потребовала обновления и сделала шаг на каждом этапе обновления. В литературе отражены новые тенденции и новые принципы развития.

В процессе прогресса сирийская новеллистика прошла различные пути своего развития, которое продолжается и на современном этапе. Изменения, обновление, появление творческих методов, направлений и течений, происходящие в литературном процессе, являются результатом развития мировоззрения и художественного творчества современных сирийских писателей. Во второй половине XX века наряду с творчеством таких сирийских писателей, как Джордж Салим, Закария Тамер, Гада ас-Саман, Мустафо аль-Халладж, Ханияр Рахиб важное значение имеет творчество обладателя многогранного литературного таланта Валида Ихласи. Он известен своими работами не только в арабском мире, но и в других странах. Цель этой статьи – изучить различные аспекты творчества Валида Ихласи, а также аспекты современной сирийской литературы и его литературный процесс на примере его творческого наследия. Умение данного писателя состоит в том, что он, вдохновившись одним садом, мог создать новые образы природы:

الطبيعة... الطبيعة.

كان الحريف في الحديقة هادئاً يستسلم لهواء ساكن أحاط بالأشجار الصنوبرية بجلال انعكس على سطح الاعشاب الخضراء. ونز الهدوء برودة خفيفة، و ساد لون دخاني شفاف أخرج الحديقة من العالم الخارجي و أدخله الى أعماقي.¹

Природа... природа

Осенняя природа в саду была сдана на тихий воздух, окруженный красотой зеленой травы и зелеными деревьями. Тишина медленно вспыхнула, и прозрачный цвет моего дыма резко поднялся. Будто бы этот дым, вытащив сад от внешнего мира послал его ко мне во внутрь.

Большинство его рассказов посвящено борьбе народа Алеппо против французских захватчиков, палестинской проблеме – боли всех арабских народов, являющейся болезненной проблемой как в социально-политическом, так в экономическом и культурном отношениях. Рассказ «Черные травы»² "الاعشاب السوداء", написанный в патриотическом духе, освещает социально-политические темы. В

¹ وليد اخلاصي "الاعشاب السوداء" القصص - ١٩٨٠ ص ١٩
² وليد اخلاصي "الاعشاب السوداء" . قصص - ٢١٩٨٠

этом рассказе ярко проявляется любовь Валида Ихласи к Палестине. Сюжет рассказа развивается по двум направлениям: первое – это личная жизнь писателя, его мышление и взгляды на жизнь; второе – это любовные страдания героев произведения Исама и Атики. В этом произведении новеллист наиболее полно использовал возможности отображения пейзажа и тропов, в частности олицетворения художественных символов. В рассказе много лирических откровений: личные комментарии автора, творчество, история написания произведения и процесс записи. Писатель с помощью лирического отступления описывает образ своей матери и свою жизнь.

В рассказе «Чёрные травы» в образе муравья и бабочки изображаются два главных героя, в образе муравья выступает Будда, а в образе бабочки – любящая его женщина Атика. Развитие событий в написанном ретроспективным стилем рассказе «Танец цветка» *الرقصة الزهري* начинается с завязки, развязка которого излагается через письма героев. Рассказ «Танец цветка» начинается с пропажи главного героя. Развитие этого рассказа напоминает читателю детективное произведение. Композиция данного рассказа уникальна не только по-своему, но и по темпам личности, и в продолжительности рассказа происходят изменения в судьбе героя, а также изменения в социальном статусе. Рассказ состоит из рассказов автора, в роле главного рассказчика выступает друг главного героя.

Валид Ихласи для описания своих рассказов эффективно использует художественный прием «письмо» и «дневник». Это делает рассказ еще более интересным и разнообразным.

В рассказе «Танец цветка» события не отображаются последовательно, в нем главным противоречием является конфликт между обществом и человеком. Внешние противоречия главного героя с обществом отражены в его внутренних психологических противоречиях.

و كان "أنور تينة" يلعب دور عاهرة تتقن فن الغواية، ترقص و تغني بفجور و لكنها²

В этом спектакле актер “Анвар Тина” исполнял танцы, пение, играя роль проститутки, завоевавшую мужских сердец. “Анвар Тина” была звездой этой сцены, несмотря на то, что ее неоднократно исполняли на сцене

Создавая женские образы на сцене, действуя через жизнь актера, он настоятельно призывал людей идти по правильному пути, всегда сохраняя человечности не оставаться равнодушным к происхо-

¹ وليد اخلاصي "الاعشاب السوداء" رقصة الزهري. قصص -ص. ١٩٨٠

² وليد اخلاصي "الاعشاب السوداء" رقصة الزهري. قصص -ص. ١٩٨٠. ٥١

дящим событиям в обществе, сохранить искренние отношения между родными близкими. В то же время автор пытался показать мир артистов, их внутренний и внешний мир, красоту людей и грани удовольствий через таинственное приключение Анвара. Описывая сложные аспекты человеческой природы, автор использовал свой новый подход, который способствовал освещению духовных традиционным средневековым жанрам и ценностям в своем творчестве и использовал его для освещения духовных переживаний героя. В рассказе «Смерть улитки»¹ «موت الحلزون» идея потери веры в жизнь не поднята до уровня абсурдности, как это присуще для модернизма, автору удалось сохранить национальный менталитет и завершить рассказ в на оптимистической ноте. В рассказах «Смерть улитки» и «Танец цветка» посредством писем и дневников героев произведения изображено психологическое состояние героев, их мировоззрение, переживания, изменения в психике, показаны причины противостояния с обществом:

هوايتى دوما الاحساس بحاجة الى الآخرين فأسد نقصهم. فأين كان الناس يوم مرخت و أستعنت. في التلفزيون و الاذاعة صرخوا من أجلى، فلم يتقدم أحد بقطرة دم من أجل سلام.²

По натуре, я чувствовал, что мне нужно помочь людям, и сделал это практически. Но где были эти люди, когда я кричал, плакал, просил о их помощи. По радио и телевидению непрерывно излучали мою просьбу, но никто не дал ни капли крови Саламу.

Сирийский писатель сделал свой новый подход к традициям благодаря своей творческой работе, способствуя совершенствованию арабской грамотности.

Он так широко использует символические образы, что каждый читатель может интерпретировать его творчество с собственной точки зрения:

الحلزون حيوان رخوى يعيش و حيدا داخل بيت من قشور الكلس، معتقدا أنه بمعزل عن أخطار العالم فى الوقت الذى يمكن فيه لقدم حيوان صغير أن تسحق البيت و صاحبها.³

Улитка – хрупкое существо. Пока он думает, что он защищен в своем домике, даже рука маленького животного может уничтожить его владельца и гнездо.

¹ وليد اخلاصى. موت الحلزون. قصتان طويلتان. منشورات اتحاد الكتاب العرب. دمشق 1978

ص. 66 وليد اخلاصى. موت الحلزون. قصتان طويلتان. منشورات اتحاد الكتاب العرب. دمشق 1978

³ Уша китоб. – Б. 91.

При раскрытии духовных переживаний человека автор использовал такие своеобразные методы, как внутренние монологи, паратекст и мотивы сна, чтобы выразить чувства, эмоций, горя, вины. Действительно, подчеркиваются идеалы борьбы за свободу арабских народов от социального неравенства, трагических ситуаций, разочарования, отвратительного мира, процветания, мирного сосуществования и проблемы женщин. То есть, женщины должны знать, что у них есть место в обществе, и что они способствуют социально-политическим, экономическим и социальным вопросам.

Художественное мастерство Валида Ихласи заключается в том, что в его рассказах всегда превалирует романтическое настроение. Источником вдохновения большинства писателей считается природа. Изображение природы в творчестве каждого писателя выполняет свою особенную задачу. В произведениях Валида Ихласи пейзаж составляет основу сюжета, через него излагается жизнь героев произведения, их личность, взаимоотношения, а также мировоззрение писателя.

Литература

1. اخلاصي. موت الحزون. قصتانطويلتان. منشورات اتحاد الكتاب العرب. دمشق ١٩٧٨ وليد
2. وليد اخلاصي "الاعشاب السوداء". قصص ١٩٨٠

Худжанова Д.Ж.,
Ташкентский государственный институт востоковедения,
г. Ташкент

ПРОИЗВЕДЕНИЕ МАХМУД ИБН УМАР АЗ-ЗАМАХШАРИ “АЛ-КИСТАС ФИ ИЛМИ-Л-АРУЗ”, ПОСВЯЩЕННОЕ НАУКЕ ОБ АРУЗЕ

Труд Махмуда ибн Умар аз-Замахшари “Ал-кистас фи илми-ларуз” (“Размер в науке аруз”) ценится не только в арабском мире, но и во всем мировом востоковедении.

Наука аруз, основателем которой был живший в VIII веке арабский учёный Халил ибн Ахмад, считается известной системой восточного стихосложения и является наукой о метрике

стихотворения и способах его определения. По мнению академика А.Рустамова “Арузом называется своеобразная система и наука о стихосложении, используемая во многих литературах восточных народов, в том числе в узбекской классической литературе. Размер аруза основан на чередовании долгих и кратких слогов и неразрывно связан с музыкой” [5,с.3].

В разные периоды в разных странах мусульманского мира ведущими учеными было написано много произведений, посвященных науке аруз. В частности, известные мыслители Средней Азии внесли свой весомый вклад в развитие этой науки.

Среди этих произведений особое место занимает труд “Ал-кистас фи илми-л-аруз”, автором которого является великий среднеазиатский учёный Замахшари, внесший свой вклад в мировую культуру. Современники Замахшари, а также современные ученые Востока и Запада высоко ценят труда Замахшари. Восточные учёные называют его “Устозу-л-араб ва-л-ажам” (“наставник арабов и неарабов”), “Фахру Хоразм” (“гордость Хорезма”), “Жоруллох”(“сосед Аллаха”) [6,с.5].

Его произведения по своему содержанию охватывают многие отрасли науки. Основное место в научном творчестве Замахшари занимают грамматика, лексикография, литература, аруз, логика, религиозные науки и правоведение. Полное название произведения о науке аруз “Ал-Кистас ал-мустахим фи илми-л-аруз” (“Точные размеры в науке аруз”)[1,с.1].

Рукописные копии произведения хранятся в знаменитых на весь мир библиотеках таких городов, как: Каир, Багдад, Стамбул, Алеппо, Берлин, Лейден [2,с.3]. Источником нашего исследования является фотокопия рукописи, хранящейся в библиотеке “Дар ул-кутуб” в Каире. Рукопись написана письмом настаълик, состоит из 33 страниц.

В предисловии автор пишет о том, что для совершенного понимания науки литературы необходимо знать целый ряд других наук. Их он делит на 12 видов:

1. Илму-л-лугат – наука лексикографии, наилучшее понимание сути и значения каждого слова.
2. Илму-л-абният – наука о трудных для понимания неизменяемых архаичных словах.
3. Илму-л-иштикок – наука о происхождении слова из одного корня.
4. Илму-л-иъроб – наука о грамматике арабского языка.
5. Илму-л-маъони – правильное построение всех частей предложения, прямое, открытое, определённое, скрытое и переносное выражение богатых смыслом категорий.

6. Илму-л-баён – наука о точном и определенном выражении содержания мысли с использованием наименьшего количества слов.

7. Илму-л-аруд – наука об арузе, законах и правилах теории аруз, которых помогает чтению поэтических произведений в определенном темпе и позволяет насладиться звучанием и смыслом стихотворения.

8. Илму-л-кавафи – полное осознание комплекса сведений о рифме.

9. Инша-у-н-наسر – искусство написания прозаического текста.

10. Кирду-ш-шиър – при чтении части стихотворения с маленькой паузой возникает музыкальная интонация. Этот процесс называется тактиъ.

11. Илму-л-китаба – искусство каллиграфии, наука о каллиграфии.

12. Илму-л-мухадарат – наука об ораторском искусстве.

Автор утверждает, что для постижения науки аруз необходимо усвоить все вышеперечисленные двенадцать наук, потому что исследователь, не знающий этих наук, не сможет полностью осознать суть аруза.

Исследуемую нами рукопись на основе фотокопии каирского экземпляра рукописи и комментариев, написанных арабским учёным Абдул-ваххобом ибн Иброхимом аз-Занжони [2,с.1], мы разделили на шесть глав.

В первой главе произведения, которая называется “Структура арабской поэзии на основе нового стихотворного размера”, Замахшарий утверждает, это в стихотворении должно быть четыре элемента. Это: слово (لفظ), размер (موزون), рифма (مقفى) и значение/(معنى). Только один из этих элементов – слово – является предметом споров между арабами и иностранцами, потому что арабы писали стихи на арабском, другие, неарабские народы писали стихи на своих языках. Однако по остальным трём элементам мнение всех наций совпадает.

Вторая глава “Основы стихотворения” посвящена исследованию таких элементов стиха как *сабаб* и *ватад*, которые являются “фундаментом поэтического здания”. В большинстве произведений, посвященных арузу “стихотворное здание” делят на три основы: сабаб, ватад и фасила. Замахшари считает, что фасила возникает в результате объединения сабаб и ватад. В качестве примеров к этим наукам Замахшари приводит образцы частей стоп, например: сабаб хафиф (легкий) – часть "الن" (лун) из "فاعولن", сабаб сакил (тяжелый) часть "عل" (аъла) стопы "مفاعلتن".

На этой основе возникают 8 стоп. Их он делит на две части: пятибуквенные и семибуквенные. В свою очередь эти 8 основных стоп делятся на другие стопы (فرع), автор подробно характеризует как из 8 основных стоп появляются следующие. Например, стопа "فعولن" делится на 6 ответвлений, это: فَعُولٌ، فَعُولٌ، فَعُولٌ، فَعُولٌ، فَعُولٌ، فَعُولٌ.

Третья глава называется “Вариации размеров (бахр) стихотворений”, в ней Замахшари нетрадиционным способом разделил размеры: из вышеприведённых 8 основных стоп он четырьмя способами сгруппировал вариации размеров:

1. Вариации, возникшие в результате повторов одинаковых стоп: *мутакориб, мутадорик, ражаз, хазаж, рамал, камил и вафир.*

2. Вариации, возникшие в результате изменения места и повторения двух семибуквенных стоп, то есть مستفعلن و مفعولات: *сарий, мунсарих и муктадаб.*

3. Вариации, состоящие из пяти- и семибуквенных стоп: *тавил, мадид и басит.*

4. Вариации, возникшие в результате двойного повтора трёх семибуквенных стоп: *хафиф, мужтасс.*

В заключительной части главы Замахшари отмечает, что части стопы бахр (сабаб, ватад, фасила) могут меняться местами. Это происходит в соответствии с кольцевым правилом, например: если поменять место части ватад вофир бахра с частью фасила, то получится مفاعلتن → علتن مفا . При этом возникает бахр комил, это явление происходит между бахра тавийл – мадид – басит, между хазаж – ражаз – рамал, между сарий – мунсарих – хафиф – мудорий – муктадаб – мужтасс и между мутакориб – мутадорик.

Четвёртая глава называется “Система кругов аруда”. Бахр в силу близости и общего корня и их особенностей делятся на отдельные группы – круги аруза. Явление называется “круги”, потому что бахры вводят стопу как бы в один круг и стопа не выходит за пределы данного круга. Если первая мактаъ, введенная в круг, является для одного бахра отправной точкой, то вторая выполняет точно такую же функцию для другого.

Количество кругов всего пять, в каждый круг входят конкретные бахры. Количество частей круга определяется на основе количества предварительных мактаъ (урезание) бахров каждой части. По мнению Халила ибн Ахмада только лишь конкретное место каждого круга может быть начальной точкой для нахождения определенного бахра [7, с.18].

Раздел труда великого филолога Замахшарий, посвященный именно кругам, требует серьезного научного подхода. В этом разделе автор, преследуя цель облегчения изучения, приводит ряд стихотворных отрывков, автором которых является, несомненно он

сам. Потому что, как и в бахрах, в приведенных поэтических примерах бахр обозначается с названием или однокоренным им слова.

В произведении описано пять кругов:

Первый круг: Мухталифа (مختلفة разнообразный). К этому кругу относятся три бахра – тавил, мадид, басит. Автор привел следующий пример:

Тавил:

اند عدتّى كفت العدى عنك مسعول	أطل مدّتي بسط المدىء منك مأمول
فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن	فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن

Мадид:

عدّتي كفت العدى عنك مسعولاند	مدّتي بسط المدىء منك مأمولن أطل
فاعلاتن فاعلن فاعلاتن فاعلن	فاعلاتن فاعلن فاعلاتن فاعلن

Басит:

كفت العدى عنك مسعولاندعدّتي	بسط المدىء منك مأمولن أطلمدّتي
مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن	مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن

В этом кругу вслед за бахр тавил идёт бахр мадид, последний – бахр басит. Первое слово примера является однокоренным к тавил бахру “أطل”. Второе слово образовано из корня мадид бахра “مدّتي”, а третье слово образовано из корня басит бахра “بسّط”.

Второй круг : Му’талифа (مؤتلفة объединенный). Каждая строфа круга состоит из семибуквенной стопы, каждая стопа состоит из тяжелых и легких сабаб, фосила и собранных ватад. В этот круг входят бахры вофир и комил. Бахр вофир начинается с ватад, поэтому он стоит первым, затем идет бахр комил. В качестве примера Замахшарий использует следующий пример:

Комил:

زطقت بهنّ عدى تجاهر في القلي	كملا نوافر حظنا بمكارم
متفاعلن متفاعلن متفاعلن	متفاعلن متفاعلن متفاعلن

Вофир:

بهنّ عدى تجاهر في القليزطقت	نوافر حظنا بمكارم كملا
مفاعلتن مفاعلتن مفاعلتن	مفاعلتن مفاعلتن مفاعلتن

В этом примере бейт начинается словом “كملا”, образованным из корня бахр комил затем бахр вофир образованный, из корня слова “نوافر”.

Третий круг : Мужталиба (مجتلبة достигнутый). В этот круг входят тоже 3 бахра – хазаж, ражаз и рамал. Бахр хазаж начинается с ватад и поэтому стоит первым, затем идет ражаз и в конце – рамал .

В “Ал-Кистас” е следующий пример этого круга:

اغان قد سمعنا من غوانيها	هزجنا رملا أرجوزة فيها
مفاعيلن مفاعيلن مفاعيلن	مفاعيلن مفاعيلن مفاعيلن

В кругу бейт начинается словом “هزجنا”, образованным из корня бахра хазаж. Второе слово образовано из корня бахра рамал “رَمَلًا”.

Четвёртый круг : Муштабиха (مشتبهة похожий). Причина именованя этого бахра в том, что все его строфы состоят из семибуквенных стоп. В круг муштабиха входят следующие бахры – муктадаб, мужтасс, сарий, мунсарих, хафиф имудорий.

Махмуд Замахшарий иллюстрирует этот круг следующим примером:

Мунсарих:

سرح لضرع مجتتّ سرع اذا ما خفتّ من قضب فدّ في ارضنا
مستفعلن مفعولات مستفعلن استفعلن مفعولات مستفعلن

Мудорий:

لضرع مجتتّ سرع اذا ما خفتّ من قضب فدّ في ارضناسرح
مفاعيلن فاعلاتن مفاعيلن مفاعيلن فاعلاتن مفاعيلن

Мужтасс:

مجتتّ سرعاذا ما خفتّ من قضب فدّ في ارضناسرحلضرع
مستفعلن فاعلاتن فاعلاتن مستفعلن فاعلاتن فاعلاتن

Сарий:

سرعاذا ما خفتّ من قضب فدّ في ارضناسرحلضرعمجتتّ
مستفعلن مستفعلن مفعولات مستفعلن مستفعلن مفعولات

Хафиф:

خفتّ من قضب فدّ في ارضناسرحلضرعمجتتّسرلضرع
فاعلاتن مستفعلن فاعلاتن فاعلاتن مستفعلن فاعلاتن

Пример круга начинаается словом “срч”, образованным из корня мунсарих, продолжается словом “لضرع” для бахра мудорий, затем словом “مجتتّ” для бахра мужтасс и, наконец, словом “سرع” для бахра сарий. Бейт заканчивается словом “خفتّ”, образованным из корня бахра хафиф.

Пятый круг: Мутгафика (متفقة подходящий, соответствующий, похожий). В этот круг входят бахры мутақориб и рақд.

Автор даёт следующий пример:

Мутақориб:

قفاربت ذاكضا اذ دعاني و داعيت مدّة اذ دعاني
فعولن فعولن فعولن فعولن فعولن فعولن فعولن فعولن

Рақд:

ركض ربت ذاكضا اذ دعاني و داعيت مدّة اذ دعاني قفا
فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن

Первый бейт этого круга начинается словом, образованным из корня бахра мутакориб. Второй бейт начинается с бахра раkd.

Среднеазиатские мыслители, жившие и творившие в X-XII веках, в своих произведениях давали различную классификацию кругам аруза, посвященных исследованию аруза. Например, сведения о кругах аруз, данные в труде Юсуфа ас-Саккаки “Мифтох ал-улум” (“Ключ к знаниям”), на наш взгляд, соответствуют определениям Халила ибн Ахмада, потому что в них 15 бахрам даётся пять кругов. Пятый круг именуется “мунфарида”, приводится всего лишь один бахр – “мутакориб”.

В произведении Хатиба Тибризи “Китоб ал-кофий фи-л-аруд ва ал-ковафий” [3.с.1] также выделяется пять кругов, однако их названия отличаются от названий кругов, описанных в произведении “ал-Кистас”.

В произведении “Мухтасару-л-аруз ала усули-л-маъруз” (“Краткий трактат, посвященный арузу”) Абу Хафса ан-Насафи сведения о кругах аруза и названия кругов схожи с названиями кругов, описанных в произведении Замахшари, однако отличаются приведёнными в них поэтическими примерами.

Такие великие поэты, как Алишер Навои и Захириддин Мухаммад Бобур переработали понятия кругов, исходя из специфики тюркских языков и внесли целый ряд новых кругов [4,с.38].

Пятая глава трактата называется “Характеристика зихафов”. В ней Замахшари даёт характеристику следующим 15 зихафов: хабн, идмор, тай, каbd, каср, катъ, вакф, катф, кафф, салм, тамсис, батр, шатр, тарфил, тасбиг.

Шестая глава называется “Размеры аруза”, в ней автор последовательно друг за другом описывает систему кругов бахр. Замахшари каждому бахру даёт подробную характеристику и приводит пример правильного бахра в “здоровом состоянии”. И в этом случае Замахшари в качестве примеров использует свои стихи которые начинаются названиями бахров. Бейты, написанные большим мастерством, больше нигде не встречаются:

طويل علي الليل إذبت كاليئا جنوح الدجى و النجم ينفاد للحنج

Его разложение:

طويلن | عليئلي | ل | إذبت | تكاليئا
فعولن | مفاعيلن | فعولن | مفاعيلن

جنوح | د | دجى و النجم | م | ينفاد | د للحنج
فعولن | مفاعيلن | فعولن | مفاعيل

Трактат Махмуд ибн Умар аз-Замахшари “Ал-кустос фи илми-л-аруз”, посвященный арабскому арузу, по сравнению с произведениями других авторов написан самостоятельно и более совершенно. Оригинальность данного трактата состоит также и в том, что, в отличие от других произведений, посвященных науке аруз, в этом произведении в качестве примеров для бахров выбраны собственные стихотворения Замахшари. Современные ученые и исследователи, занимающиеся наукой аруз, могут широко использовать данное произведение в своих исследованиях.

Литература

1. القسطاس المستقيم في علم العروض. محمود بن عمر الزمخشري. 538هـ. بخط سنة 1853 ميلادية. الدار الكتب المصرية.

2. عبد الوهاب بن إبراهيم الزنجاني. تصحيح المقياس في تفسير القسطاس. مكتبة مشكاة الإسلامية.

3. الختیب التبریزی. کتاب کافی فی العروض و القوافی . تحقیق الحسانی حسن عبد الله . ص. 137

4. Зиявиддинова М. Поэтика в “Мафатих ул улум” Абу Абдаллаха ал-Хорезми”, АКД. – Ташкент, 1990.

5. Рустамов А. Аруз хақида сухбатлар. – Т.: Фан, 1972.

6. Рустамов А. Махмуд Замахшарий. – Т.: Фан, 1971.

7. Талабов Э. Араб шеърятіда аруз тизими, ДДА. –Т., 2004.

Саидова Н.М.,

Ташкентский государственный институт востоковедения,
г. Ташкент

ПРЕДПОСЫЛКИ И ФАКТОРЫ РАЗВИТИЯ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ПРОЗЫ НОВОГО ТИПА В САУДОВСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

В силу ряда объективных обстоятельств Аравия в течение длительного времени была отрезана от внешнего мира и лишена возможности общения с его цивилизацией, что привело к значительному отставанию социально-политического и культурного развития аравийского общества от других арабских стран. Изоляция от внешнего мира явилась не только основной причиной социально-политического отставания аравийского общества, но и обусловила главенствование на Аравийском полуострове жанра поэзии как единство известного вида

художественной словесности, истоки которого восходят к бедуинской лирико-эпической поэзии V – VII веков нашей эры [2, с.20-105].

К началу просветительского движения, раскинувшиеся на территории Аравийского полуострова на отдалённом расстоянии друг от друга княжества, имели различный уровень культурного развития. Большинство населения в областях Центральной Аравии было безграмотным, в то время как в главных городах исламской религии – Мекке и Медине, расположенных в самой крупной провинции Османской империи – Хиджазе, имелась типография, функционировали несколько светских школ, сельскохозяйственное училище и издавались газеты. Основной причиной этого служило паломничество, которое способствовало возникновению в Хиджазе мануфактур и росту торгового капитала. В силу этих обстоятельств, перед идеологами аравийского Просветительства стояла задача не «догнать» европейские страны, а путём форсированного культурного и общественно-социального развития аравийского общества преодолеть полувековое отставание от других арабских государств. Значительный вклад в продвижении просветительских идей на Аравийском полуострове, как это также имело место в передовых арабских странах, внесла пресса, ставшая основным орудием подготовительного этапа просветительства.

Первая официальная газета, носившая имя самой провинции – «Хиджаз», была основана в Мекке в 1908 году [3, с.110]. На арабской странице газеты был отведён отдельный угол для литературных заметок, где часто печатались касыды известных египетских поэтов того времени Ахмеда Шауки (1868-1932гг.) и Хафиза Ибрахима (1970-1932гг.). Способствуя ознакомлению читателей с культурной жизнью других арабских стран, газета «Хиджаз» сыграла большую роль в продвижении просветительских идей на Аравийском полуострове. Большое значение для становления идей Просветительства на территории Аравийского полуострова имела официальная газета провинции Хиджаз «ал-Кибла», основанная в 1916 году в Мекке [4, с.113]. Газета стала рупором идей национально-освободительной борьбы против Османской империи и европейского колониализма. Она была изданием общепарабского масштаба, на страницах которого публиковали свои произведения арабские писатели, что давало местной интеллигенции широкие возможности для взаимодействия с творческой элитой других арабских стран, в особенности, Египта Сирии.

Большинство арабских и европейских исследователей связывают начало процессов Просветительства на Аравийском полуострове с именем основателя государства Саудовской Аравии Абд ал-Азиза ибн Абд ар-Рахмана ибн Сауда, известного в европейских странах, как Ибн Сауд (1880-1953гг.). Начало его правления дало мощный толчок

развитию вяло текущего процесса просветительства на Аравийском полуострове.

Процесс объединения Неджды и Хиджаза позволил просветительскому движению охватить все отдалённые провинции Аравийского полуострова, и подготовил благоприятную почву для повсеместного распространения новых культурных тенденций. В 1927 году в Мекке был основан журнал «ал-Нида ал-Ислами», годом позже здесь начал публиковаться журнал «ал-Исхак», которые сыграли большую роль в становлении современной саудовской литературы.

Саудовские просветители, стремились к ознакомлению и популяризации достижений общечеловеческой цивилизации в области науки и культуры. Имея возможности тесного ознакомления с опытом культурного возрождения в других исламских государствах, они ориентировались на просветительское наследие новой литературы Египта, Ливана и Сирии. Главной и основной задачей, стоявшей перед авторами статей, ориентирующихся на просветительское наследие новой литературы передовых арабских стран, было просвещение населения и пропаганда просветительских ценностей – образования, реформ, обновления тех сторон жизненного уклада, в которых прочно сохранялись традиции и устаревшие обычаи, тормозящие прогресс общества.

Большое значение для становления литературы нового типа имел первый литературный ежемесячный журнал «Ал-Манхал», основанный в 1937 году в Медине. Его владелец – известный саудовский литературовед Абду ал-Куддус ал-Ансари вместе с Ахмадом Рида Хуху – редактором «Ал-Манхала» стремились к публикации на страницах журнала переводов литературных произведений с различных языков. Приобщение к опыту мировой литературы способствовало повышению художественного мастерства у начинающих саудовских литераторов, более глубокому видению и оценки событий реальной действительности. На страницах «ал-Манхала» также печатались теоретические статьи, знакомящие с жанром рассказа и его особенностями.

К концу первой половины XX века в литературе Саудовской Аравии начало формироваться поколение поэтов, журналистов, писателей, в творчестве которых сочетались просветительское, романтическое и реалистическое направления.

Литература

1. Фильштинский И.М. Арабская литература в средние века. М.: Наука, 1977
2. موسمة الادب العربي السعودي الحديث 2001 دار المفردات للنشر والتوزيع
نصوص مختارة ودراسات ارياض

О ПОЭТИЧЕСКОМ ПРОИЗВЕДЕНИИ ТАШАВА-ХАДЖИ
АЛ-ИНДИРИ «О СПРАШИВАЮЩИЙ МЕНЯ, О ГОСПОДАХ
ИМАМАХ»

Недавно в нашем распоряжении оказались цифровые фотокопии небольшой рукописной коллекции потомка чеченских мухаджиров в Иордании Абдуллаха Судани (Abdullah Sudani). Его предки эмигрировали туда в конце XIX в.¹. В составе одной сборной рукописи из этой коллекции, датированной нами, по палеографическим признакам, серединой XIX в., было обнаружено следующее небольшое стихотворное произведение на арабском языке объемом в 43 бейта (двустихия):

من الدعاة القادة المنسوبة	يا سانلي عن سادة الانمة
عليه رحمة الاله المعتمد	سلسلة الى طريق النقشبند
مقدما بسيد الانسان	ان تسمع انبئك بالبياني
محمد شفيحه للمذنبين	اولهم رسول رب العالمين
واله ذوي المناقب العظام	عليه افضل الصلاة والسلام
صاحبه في الغار والصديق	فبعده ابو بكر الصديق
فطيفور ابو الحسن المطهر	فسلمان فقاسم فجعفر
وحرّبه في يوم الحشر الخلق	فهؤلاء هم رجال الحق
في جنة الفردوس دار الغالية	اجلهم في الغرفات العالية
اذا اقيم الخلق في القيمة	ونحن نرجو منهم الشفاعة
عليه رحمة الاله الصمد	فبعدهم ابو عليّ الفرمدّي
العالم العلامة الرباني	ثم الامام يوسف الهمداني
رئيسهم لا شك في الطرائق	فبعده المرشد عبد الخالق
خلقهما لدى الوري حميد	فالعارف الروكر المحمودي
فبعده محمد السماسي	ثم عليّ اعلم الاناس
فبعده محمد البخاري	ثم الامير السيد الكلالي
ومنبع المناقب الجميلة	رئيسهم في هذه الطريقة
طوى لهم في الحشر والحساب	فهؤلاء هم ألو الألباب
يحشرنا مع هذه الاحبة	ونسئل الله العظيم المنّة
ثم عبّيد ربنا الحبيب	ثم علاء الدين فاليعقوب
الزاهد المحمد المفخم	ثم الامام العالم المعظم
درويشنا محمد الهمام	وبعده فالعارف الامام

¹ Пользуясь случаем, мы выражаем Абдуллаху Судани свою признательность за любезно предоставленные нам цифровые фотокопии материалов из его личной коллекции.

وبعده مجد الفاروقي
 تفاخما وبعده نور الصمد
 فشاها عبد الله ذو العيانة
 العارف العابد شيخ خالد
 ذبيح الله ذو الفيوض الفائحة
 العالم العامل بالقرآن
 ذو الشيم المكارم المفاخرة
 عليه رحمة العليم الهادي
 والسادة القادة حزب الله
 وصابروا وربطوا في حقهم
 فيا لهم من نعمة رضاه
 ذا النعم الجزيل والاحسان
 والحرور والمقصور والغلمان
 ذوي النفوس والقلوب الطاهرة
 واله وصحبه ذوي الهدى
 من الحلیم الملك العلام
 الغمقي الفاضل الحقيير
 العفو والغفران للذنوب
 والتوبة النصوح والعيابة

والرؤساء السادة العظام
 من الملك القادر المنان

فحاجكي ثم الامام الباقي
 فعروة الوثقى فسيف الدين قد
 ثم حبيب الله ذو الديانة
 ثم الامام المرشد المجاهد
 ثم المنير للقلوب القاسية
 فبعده محمد الشرواني
 ثم المفيض للفيوض العاطرة
 سيدنا محمد اليراعي
 فهؤلاء هم رجال الله
 هم الذين جاهدوا في ربهم
 فما لهم من مقصد سواه
 ونسأل الكريم ذا المنان
 الفوز بالنعيم والمنان
 بمحض حب هؤلاء الطائفة
 بحرمة النبي سيد الوري
 عليه الصلاة والسلام
 ثم الاسير الناظم الفقير
 يرجو من العلام للغيوب
 ويسأل التوفيق والانتابة

بحرمة الانمة الاعلام
 عليهم الرحمة والرضوان

Стихотворение это начинается словами: «Йа са'или 'ан садати ал-а'имма» («О, спрашивающий меня о господах имамах»). В конце произведения после текста всего стихотворения приведена запись следующего содержания:

مما نظمه الحاج تاشو فُيس سره العزيز اللهم انفعنا من بركاته

Что переводится как: «Из того что сложил ал-хаджи Ташав, да будет свята его драгоценная тайна! Аллах, дай нам пользу от его благодати (*бараката*)!». Таким образом, исходя из написанного, становится очевидным, что автором данного произведения является тарикатский шейх Ташав-хаджи ал-Индири.

Ташав-хаджи ал-Индири, уроженец села Эндирей, был одним из преемников (*халифа*) накшбандийского наставника шейха Мухаммада ал-Йараги. Ал-Индири являлся одной из наиболее значимых фигур освободительного движения раннего периода [4, с. 79, 80]. В 30-х годах XIX в. он переселился в Чечню и поселился в с. Саясан, где по поручению своего наставника ал-Йараги занимался распространением тариката. Там же во время первого имама Газимухаммада призывал жителей Чечни на газават. В дальнейшем Ташав-хаджи примкнул к

имаму Гамзатбеку. После смерти последнего, в ходе выборов нового имама, наряду с Шамилем назывался в числе главных претендентов на пост имама. После избрания имамом Шамиля, он был назначен наибом Ичкерии и Ауха [5, с. 684].

Как выяснилось, выявленное нами произведение является одним из вариантов уже известного нам стихотворения Ташава-хаджи, о котором мы ранее сообщали в наших статьях [2, с. 88; 6, с. 718]. Оно пользовалось широкой популярностью среди мюридов. Это произведение ал-Индири наряду с другими было опубликовано в Чеченской республике в составе сборника «Касаид ал-гаус ал-а‘зам ал-хаджи Ташав ал-Индири» («Касыды величайшего полюса ал-хаджи Ташава ал-Индири»), вышедшего без указания каких-либо выходных данных. Затем один из вариантов этого сборника был переиздан в Махачкале в 2010 г. ректором Исламского университета имени имама аш-Шафии Муртазали Карачаевым. Таким образом, на сегодняшний день нам доступны три варианта этого стихотворения.

В данном произведении шейх ал-Индири в стихотворной форме изложил имена всех своих наставников в накшбандийской цепочке (*силсила*) [3, с. 23]. Из содержания первой строки произведения следует, что оно написано специально для интересующихся именами всех его 33-х духовных наставников. Оно особенно ценно тем, что это произведение, написано именно самим шейхом, что позволяет подтвердить в первом лице безошибочность *силсил* этого накшбандийского наставника приведенных в других источниках [1, с. 234]. Как известно, в программу обучения мюрида, помимо выполнения различных заданий наставника, входит и заучивание имён наставников своего братства. Для суфиев это было особенно важным, так как, согласно традиции, считалось, что свет божественного знания (*файз*) должен непрерывно перетекать через всю эту цепочку наставников, начиная от Пророка вплоть до мюрида при выполнении техники установления духовной связи (*рабита*). От этих наставников мюрид черпает духовную силу. По этой причине мюриду было необходимо знать всех своих наставников поимённо.

Особенностью этой *силсилы* является то, что неподготовленный читатель вряд ли сам разберется в ней, поскольку вместо общеизвестных имён некоторых шейхов этой *силсилы* приведены их почётные прозвища, нисбы и т.д. *Силсила* выглядит следующим образом: ал-Гумуки (34) ← Мухаммад ал-Йараги (33) ← Мухаммад аш-Ширвани (32) ← Забихуллах¹ (31) ← Халид (30) ← Шах ‘Абдуллах (29) ← Ха-

¹ Забихуллах (араб. ذبيح الله «Жертва, выбранная Аллахом») – прозвище, восходящее к кораническому сюжету жертвоприношения Исмаила. Здесь речь идет об Исмаиле ал-Курдамири.

бибулла (28) ← Нур ас-Самад¹ (27) ← Сайфуддин (26) ← ал-‘Урвату ал-Вуска² (25) ← ал-Муджаддиду ал-Фарук³ (24) ← ал-Баки⁴ (23) ← Хаджки⁵ (22) ← Мухаммад Дарвиш (21) ← Мухаммад аз-Захид (20) ← ‘Абид (19) ← Йа‘куб (18) ← ‘Алауддин (17) ← Мухаммад ал-Бухари (16) ← ал-Амир ас-саййид ал-Кулали (15) ← Мухаммад ас-Самаси (14) ← ‘Али (13) ← Махмуд (12) ← ар-Равкари (11) ← ‘Абдулхалик (10) ← Йусуф ал-Хамадани (9) ← Абу ‘Ала ал-Фармиди (8) ← Абу ал-Хасан (7) ← Тайфур⁶ (6) ← Джа‘фар (5) ← Касим (4) ← Салман (3) ← Абу Бакр (2) ← Пророк Мухаммад (1).

Сравнительный анализ показал, что во всех трех вышеперечисленных вариантах имеются незначительные различия во втором полустишии 39-го бейта стихотворения. Так, в издании, напечатанном в Грозном этот бейт имеет следующее содержание:

ثم الاسير الناظم الفقير وقى حاج الغافل الحقيير

«Затем пленник слагающий, [эти] стихи, нуждающийся [в Аллахе]
Вокка-хаджи, беспечный, презренный [раб Аллаха]»

В варианте, изданном в Дагестане М. Карачаевым, эта же строка выглядит таким образом:

ثم الاسير الناظم الفقير حاج تشو انداري الغافل الحقيير

«Затем пленник, слагающий [эти] стихи, нуждающийся [в Аллахе]
Хаджи Ташав Индари, беспечный, презренный [раб Аллаха]»

В иорданском списке, предоставленном нам Абдуллахом Судани, этот бейт представлен в такой форме:

ثم الاسير الناظم الفقير الغمفي الفاضل الحقيير

«Затем пленник, слагающий [эти] стихи, нуждающийся [в Аллахе]
Кумык, достойный [ученый], презренный [раб Аллаха]»

¹ Имеется в виду Нурмухаммад ал-Бадавани.

² Почетное прозвище «ал-Урвату ал-вуска» («Крепчайшая связь») имел шейх Мухаммада Ма‘сум.

³ Прозвище Ахмада ал-Сирхинди.

⁴ Речь идет о Мухаммаде ал-Баки.

⁵ Сокращение имени от Мухаммад ал-Хаваджа (Хаваджки) ал-Амканки.

⁶ Так звали Абу Йазиды ал-Бистами.

В отношении первого варианта этого бейта нужно нам пояснить, что слово «Вокка-хаджи» – это прозвище Ташава-хаджи, которое переводится с чеченского языка как «Великий хаджи». Аналогичный вариант его имени использовался и у кумыков, именовавших его «Уллу-гъажи». К примеру, у кумыков название взрослого или уважаемого человека по имени считалось неэтичным, поэтому имя собственное заменялось другим красивым именем-прозвищем. Известно, что вместе с ал-Индири в Чечню переселились и его мюриды из Эндирей. Надо полагать, они в соответствии с кумыкским народным обычаем именовали его «Уллу-гъажи». В связи с этим нам представляется, что первая часть чеченского прозвища шейха – «Вокка-хаджи» есть калька с кумыкского его аналога.

Во втором варианте называется настоящее имя составителя стихотворения, а именно Хаджи Ташав Индари, где Индари это один из вариантов нисбы, производной от названия селения Эндирей. Имеются несколько вариантов написания нисбы селения Эндирей. В арабграфических документах той эпохи используются следующие варианты: «ал-Индири», «ал-Индари» и «ал-Индирави». Несмотря на разницу в написании все они означают один и тот же населенный пункт и в арабоязычных документах употребляются параллельно.

Весьма примечательным является третий вариант стихотворения. Здесь во втором полустиихотворении того же бейта вместо названия имени шейха употреблена *нисба* «ал-гумуки», что переводится с арабского языка как «кумык; кумыкский». Известно, что Ташав-хаджи будучи уроженцем кумыкского села Эндирей, и в этническом плане был кумыком. Очевидно, поэтому для названия себя, он использовал здесь эту нисбу, обозначающую его национальность.

Сложно определить, какой из вариантов был первичным. Не исключено, что один из ранних переписчиков, либо же человек, готовящий это произведение к изданию, не смог разобрать в арабграфической рукописи приведенную *нисбу* и написал вместо нее имя Ташава-хаджи. Либо же нисба «ал-гумуки» была изменена одним из переписчиков намеренно, для того, чтобы читающим было понятно о ком идет речь. Под именем «Вокха-хаджи» ал-Индири известен, практически, во всей Чечне. Тогда как форма «ал-гумуки» малоупотребительна. Нельзя исключить, конечно, и тот вариант, что все три варианта существовали одновременно.

Тем не менее, мы более склоняемся к тому мнению, что маловероятно, чтобы сам автор употребил в стихотворении по отношению к себе форму «Вокка-хаджи». В этом мы исходим из того, что, во-первых, Ташав-хаджи не разговаривал на чеченском языке. И во-вторых, это маловероятно исходя из этических соображений.

Подытоживая приведенные выше сведения, следует отметить, что это произведение кроме своей литературной значимости ценно и тем, что позволяет уточнить некоторые факты в биографии этого накшбандийского наставника. В первую очередь, это касается, конечно, иорданского варианта стихотворения, где приводится информация, касающаяся этнической принадлежности шейха.

Литература

1. Акаев А. Василатун нажат / Тропою пророка: Книга 3-я / А. Акаев / Сост., автор предисл., транслитер. с аджама на кириллицу и комментарии Г. Оразаев. – Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 2010. 440 с.
2. Ханмурзаев И. И. Обзор поэтических религиозных произведений Ташава-Хаджи из Эндирея // Сборник статей I Международной научно-практической конференции «Османовские чтения» (г. Махачкала, 10 октября 2016 г.). – Махачкала: Издательство ДГУ, 2017. С. 88.
3. Ханмурзаев И.И. Ташав-хаджи ал-Индири в суфийских генеалогиях духовной преемственности XIX–XX вв. / Религиоведение. 2016, № 4. С. 20-27.
4. Ханмурзаев И.И. Ташав-хаджи Эндиреевский: политический и религиозный деятель // Дагестанский востоковедческий сборник. Выпуск № 2. Махачкала: ИИАЭ ДНЦ РАН, 2011. С. 79-82.
5. Ханмурзаев И.И. Ташав-хаджи: некоторые факты биографии // Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 10-летию со дня основания КНИИ РАН. Грозный, 2011. С. 682-685.
6. Ханмурзаев И.И. Творческое наследие Ташав-хаджи Эндирейского // Россия и Кавказ: история и современность Сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 1150-летию зарождения российской государственности. 2012. С. 718.

**Стоянова Н.И., Хусаинова М.Б.,
Дагестанский государственный университет,
г. Махачкала**

О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ ОБУЧЕНИЯ АРАБСКОМУ ЯЗЫКУ И ДРУГИМ ОСНОВНЫМ ДИСЦИПЛИНАМ В ТРАДИЦИОННОЙ МУСУЛЬМАНСКОЙ ШКОЛЕ

Вместе с исламом на территориях, завоеванных арабами, возникли мусульманские культовые учреждения научно-просветительского назначения. В первые века роль таких учебных центров выполняли мечети, но постепенно сложился и тип здания, соответствующий задачам и потребностям духовного образования, и

научной деятельности мусульман – медресе (мадраса – в пер. с арабского «место где учатся»). В средние века, на огромной территории исламского мира от Средней Азии до Сирии повсюду строили мусульманские школы. Эталоном считалась мадраса Низамия, названная в честь сельджукского визиря Низама аль-Мулька, которую возглавлял выдающийся исламский богослов и философ— Абу Хамид аль-Газали.

О существовании такой мадрасы, в селении Цахур в Дагестане сообщал еще автор 13 в. Закария ал-Казвини [2]. В ней с конца XI в. велась плодотворная преподавательская и переводческая деятельность.

Вместе с упрочением позиции ислама в Дагестане расширялась и мусульманская система образования. Мадрасы открывались во многих селениях, а в крупных селениях насчитывалось по несколько таких школ. Их организаторами на Кавказе были обычно духовные лица — ‘алимы или кадии. От уровня образования и подготовки преподавателей зависела эффективность обучения учащихся. Учителя были уважаемыми людьми в мусульманском обществе. Их называли по-разному: му‘аллим (*обучающий, учитель*), мударрис (*читающий лекции, учитель*). Должность мударриса могла быть связана и с должностью муллы – тогда он оставался на этой должности до самой смерти.

Как и повсюду на Кавказе система мусульманского образования была представлена тремя составными звеньями: кораническая школа, мактаб и медресе. При этом, как отмечают наши исследователи Дагестан всегда являлся колыбелью знаний на Северном Кавказе: по численности школ и обучавшихся в них детей Дагестан значительно превосходил соседние мусульманские районы Кавказа и не без основания считался поставщиком кадров духовенства для всего Восточного Кавказа. [5] «Именно наша республика готовила и снабжала соседние регионы имамами, кадиями.»¹

«Кораническая школа», давала детям начальное мусульманское образование. Эти школы организовывали на дому. В них обучались и девочки, и мальчики. Родители учили детей азбуке, различным молитвам и чтению Корана, считая своим долгом дать детям начальное мусульманское образование. Как сообщают исследователи количество примечетских школ было непостоянным. Они открывались в любое время года в зависимости от наличия учащихся, по усмотрению учителя – муллы. Учащиеся часто переходили от одного учителя к другому, пользовавшемуся большей известностью.

¹ из выступления Ахмада Кахаева зам. муфтия РД на Всероссийская научно-практическая конференция «Теологическое образование в России: современное состояние и перспективы» [7]

Мактаб – традиционная мусульманская школа начальной ступени прививала учащимся навыки механического чтения и письма. Процесс обучения в ней начинался с заучивания названий арабских букв в алфавитном порядке, отдельных слогов, а затем постепенно переходили к запоминанию отдельных фраз, отрывков и разделов учебных книг, а также заучивание аятов, отдельных сур Корана, хадисов. Это обучение воспитывало у детей внимательное отношение к фонетике, орфоэпике, а также закладывало основы правописания.

Медресе являлись учебными заведениями более высокой ступени, в котором учащиеся – мута‘аллимы получали глубокие и разнообразные знания, в т.ч. в области мусульманской теологии, логики, юриспруденции. Конкретное наполнение программы мусульманской школы теми или иными предметами зависело от наличия и подготовки педагогов – му‘аллимов. Медресе, как правило, возглавляли известные ‘алимы, которые передавали ученикам свои знания, относящиеся к различным областям науки, в которых они считались авторитетными. Конечно, в программу школ входил перечень обязательных учебных дисциплин. Обучение велось только на арабском языке, поэтому выпускники школ были хорошими знатоками Корана, коранических наук – хадисоведения, тафсира, фикха, догматики, экзегеза, этики, логики, наряду с грамматикой – нахв, сарф, а также риторики и стихосложения. В список изучаемой литературы входили сочинения самых авторитетных мусульманских ученых – богословов, философов, правоведов, филологов, литераторов. Среди дагестанцев были очень популярны и компендии, комментарии и субкомментарии на сочинения популярных авторов. Так, известный дагестанский ученый Дауд из Усиша (ум. в 1758 г.) был автором комментариев и субкомментариев по арабской грамматике, которыми пользовались в медресе. Среди них толкования известного сочинения «Шарх аш-Шафийа» филолога ал-Чарпарди, а также супракомментарий толкования сочинения Ахмада ибн Динкузи ар-Руми “Марах ал-арвах”, которое назвал “Хашият Дауд”. К сочинению «Ал-‘авамил ал-ми’а», представляющему всеобщий интерес им был составлен комментарий с синтаксическим анализом под названием «Таркиб ми’ат ‘амил». [4:11-12] способствовали.

Преподаватели медресе использовали различные методы, способствующие формированию у учащихся критического мышления, повышению интереса к обучению, воспитанию профессиональных качеств. Интересные методы обучения: *муша‘ара* -- состязания в стихотворном искусстве и состязания в форме диспута развивали у мута‘аллимов навыки ораторского искусства, умения отстаивать собственную точку зрения, аргументировать и доказывать свою правоту. [3]

В качестве последнего, высшего звена системы мусульманского образования рассматривалось индивидуальное обучение мута‘аллимов у мусульманских ученых — ‘алимов с целью получения такого же звания. Поощрялось и стремление учащихся к самообразованию. Этому способствовало наличие богатых библиотек при медресе.

Мактабы и медресе – это формы традиционной системы мусульманского образования, которая успешно работала в дореволюционной России. После длительного перерыва, в связи с перестройкой всех сфер общественно-политической, экономической и духовной жизни эта система вновь восстановлена. Наличие светских учреждений позволяет мусульманскому образованию сосредоточиваться на собственно религиозном воспитании и обучении. При этом особенностью обучения в медресе до настоящего времени — это следование старой арабской методике в изучении языка и объяснении грамматических норм.

Обучение традиционно проходит в два этапа: начальный и основной. Начальный этап начинается изучением арабского языка и его грамматических особенностей. Усвоение материала проверяется как с помощью устного опроса учащихся, так и посредством письменных проверочных работ, которые составляются на арабском языке. В результате оценивается не только устное владение языком, но и письменное выражение содержания отдельных тем.

Другой особенностью обучения в медресе является заучивание наизусть не только коранических текстов, но и грамматических правил, определений, связанных с той или иной дисциплиной.

Приводим список основных дисциплин, изучаемых в медресе и их краткую характеристику, а также названия некоторых учебных пособий и книг, которые используются в обучении.

1. Арабский язык.

Эту дисциплину изучают с первого по четвертый курс. Она является основной в учебной программе, так как она дает необходимые знания по языку, необходимые при изучении других дисциплин на арабском языке. В качестве учебного пособия во многих медресе используют учебник “Ал-арбиййату ли -н-нашиин” (авторы д-р Мухаммад Исмаил Сыний, Насыф Мустафа Абд-ал- Азиз, Мухаммад Тахир Хусейн.¹ С первого по четвертый курс мута‘аллимы занимаются по этому учебнику в шести томах, который включает в себя полный курс арабской грамматики. Изучение дисциплины «Арабский язык» спо-

2 العربية للناشئين منهج متكامل لغير الناطقين بالعربية كتاب التلميذ الطبعة الاولى
1403م-1983هـ

تأليف الدكتور محمد اسماعيل صبيني ، ناصف مصطفى عبد العزيز

مختار الطاهر حسين

способствует выработке у студентов навыков аудирования, чтения, устной и письменной речи; анализа материалов на арабском языке, практического применения языка с использованием этикетных формул в устной и письменной коммуникации и т.д.

Следует отметить, что разделы арабской грамматики морфологию (الصَّرْفُ (ас-сарф) и синтаксис (النحو – (ан нахв) преподают студентам как отдельные дисциплины.

Первую дисциплину изучают на двух начальных курсах. Одним из распространенных учебников по данной дисциплине является «Сарф» – морфология в переводе Гайбасханова А.А.¹ Данная дисциплина знакомит обучаемых со строением языка в теоретических и практических целях. Ее изучение способствует тому, чтобы учащийся мог самостоятельно находить корни глаголов, владеть навыками словообразовательного анализа необходимого для перевода сакральных текстов.

3. النحو – (синтаксис).

Эту дисциплину изучают на первом, втором, третьем и четвертом курсах. Программный материал содержится в двухтомной работе Али Ал-Джарима и Мустафы Ал-Амин “Ан- нахву -л- вадих”.² Первую часть исследования данной дисциплины изучают на первом и втором курсах, а вторую часть – на третьем и четвертом.

Дисциплина знакомит студентов с основными особенностями арабского синтаксиса, видами предложений, правилами их составления. Изучение синтаксиса способствует правильному владению устной и письменной речью с целью правильного написания письменных работ, анализа и восприятия текстов.

4 – Фикх (исламское право и законоведение)

Дисциплину изучают на втором, третьем и четвертом курсах, после того как студенты получили достаточные знания по арабскому языку. На каждом курсе студенты изучают одну часть (том) известной работы по шафиитскому мазхабу “Фикх ал-манхаджийй” (авторы д-р Мустафа Аль-Хин, д-р Мустафа Аль-Буга, Али аш-Шурбаджи (Дамаск, 1996 г).³

Курс исламского права и законоведения (ал-фикх) знакомит учащихся с наиболее важными аспектами исламского права. Указанная книга “Фикх ал-манхаджийй” написана современным понятным языком и способствует получению базовых знаний по фикху. Это по-

¹ См.: <https://at-tauhid.jimdo.com/книги/арабский-язык/>

² النحو الواضح في قواعد اللغة العربية للمرحلة الابتدائية

³ الدكتور مصطفى الخن، الدكتور مصطفى البغا، الفقه المنهجي على الشرجي

См.: <https://www.youtube.com/watch?v=hHb8Eb4LtmI>

могает учащимся в решении конкретных проблем, возникающих в практической деятельности и в подготовке к будущей деятельности духовных лиц.

5. Ас-сира ан-набавийй (жизнеописание пророка Мухаммада)

Данную дисциплину изучают на втором году обучения. В качестве учебного пособия в некоторых медресе используют книгу «Ас-сира ан-набавийй» под авторством доктора Абд Ал-Максута Нассара, доктора Мухаммада Ат-Тайиба Ан-Наджара (Каир, 2003 г). Задачи изучения данной дисциплины связаны с пониманием Корана посредством изучения сиры Пророка. В процессе изучения сиры у учащихся создается правильное представление о мусульманской культуре, об основных понятиях ислама. В процессе работы студенты должны продемонстрировать знание основных событий и фактов эпохи возникновения ислама, а также должны уметь определять их историческую значимость.

6. Тафсир Ал-Кур'ан (толкование Корана)

В многих медресе Северного Кавказа студенты третьего и четвертого курсов изучают тафсир, составленный в XV веке известными мусульманскими учёными – Джалалуддином Ал-Махалли и Джалалуддином Ас-Суйуты, Он назван в честь авторов «Тафсир Ал-Джалалайн» (тафсир двух Джалалов) и пользуется большой популярностью среди мусульман суннитов во всем мире.

Указанная дисциплина знакомит студентов с источниками толкования Корана и особенностями толкования Корана что способствует развитию умения студентов объяснять толкование изученных сур и аятов, опираясь на мнения авторитетных ученых. Будущие духовные лица учатся объяснять аяты Корана приводя примеры из реальной жизни, стараются использовать в своих толкованиях дополнительную учебную, научную и справочную литературу.

В данном списке перечислены только основные дисциплины, являющиеся обязательными в программе всех мусульманских школ. Но он ясно показывает, что уровень обучения арабскому языку в мусульманских школах достаточно высокий и позволяет выпускникам свободно владеть литературным арабским языком, читать религиозную и светскую литературу в оригинале. Однако профессиональное владение языком предполагает и получение светского образования, что дало бы возможность этим и выпускникам стать современными полноценными специалистами.

Вышеизложенное позволяет сделать вывод, о том, что система исламского образования во все времена имела высокий социальный престиж, была востребована обществом, играла заметную роль в процессе хранения религиозно-бытовых устоев, становления наций. И сейчас она продолжает способствовать духовно-нравственному вос-

питанию подрастающего поколения, готовит служителей культа, которые могут противостоять экстремистским идеям, насаждаемым «проповедниками» из-за рубежа. Религиозные школы ислама превратились в значительные культурно-образовательные центры. Однако, необходимо отметить, что наряду с возрождением системы исламского образования необходимо подумать и об ее дальнейшем прогрессивном развитии, соответствующем запросам времени. И это является сегодня одной из актуальнейших задач, стоящих перед мусульманами региона.

Литература

1. Бартольд В.В. Работы по отдельным проблемам истории средней Азии. Т.2. – М.: Наука, 1964. с. 200.
2. Генко А.Н. Арабский язык и кавказоведение. — Труды второй сессии ассоциации арабистов. М.—Л., 1941, с 99-100.
3. Традиционные методы преподавания в конфессиональной школе. Краткая справка о развитии системы образования народов России, исповедующих ислам. <http://islameducation.ru/methodology/school> 24 апреля 2017 г.
4. Стоянова Н.И. Арабизмы в даргинском языке. – Махачкала, Изд-во ДГУ, 2015, 103с. 11-12
5. Каймаразов Г. Ш. Мусульманская система образования в Дагестане. / Ислам и исламская культура в Дагестане. – М., «Восточная литература» РАН, 2001, с. 116-129.
6. Ярлыкапов А.А. Исламское образование на Северном Кавказе в прошлом и настоящем/ Вестник Евразии №2, 2003. С. 5-31.
7. Управление пресс-службы администрации г. Махачкалы http://www.mkala.ru/info/news/2016/11/25/news_12503.html 29.06.2016

Мирзамагомедов Г.М.,
Дагестанский государственный университет,
г. Махачкала

АЯТЫ СВЯЩЕННОГО КОРАНА КАК УБЕДИТЕЛЬНЫЙ АРГУМЕНТ ПРИНЯТИЯ СООТВЕТСТВУЮЩИХ РЕШЕНИЙ

Объектом нашего исследования является всего лишь один документ, – письмо-призыв, отправленный Умма ханом Аварским (1776 – 1801) соседствующим союзам вольных обществ Хид [4:52] и Киль (Къелеб). [13:269] Известно, что документы дагестанского происхождения, рассматриваемого периода редко датировались, но по описыва-

емым в приводимом в документе событиям можно с уверенностью датировать его концом XVIII века во время известного похода Зубова в Дагестан и соседний Азербайджан в 1796 году для умиротворения проживающих там народов¹. Надо подчеркнуть, что призывая народы Дагестана выступить против русских на стороне персидского шаха, аварский хан одновременно предостерегает их от необдуманных шагов. Документ содержит много интересных исторических фактов, но перед нами стоит задача иного порядка и поэтому мы приводим лишь краткое внешнее описание: документ-подлинник написан на плотной белой бумаге местного производства, пожелтевшей от времени, размеры 29,5x20 см., количество строк 39, сбоку с правой стороны еще 17 и всего 56 строк. На полях имеются посторонние записи. Концовка документа, где обозначены аяты Корана, сильно повреждена и нам пришлось восстанавливать их по тексту Корана. На обороте оттиск размытой печати, по сохранившимся фрагментам и размерам которой, можно с точностью определить ее принадлежность Умма-хану Аварскому, тем более, что в рукописном фонде ИИАЭ хранятся письма вышеупомянутого хана с подобными оттисками печатей. В еще большей степени этот факт определяет почерковый стиль отправителя письма, который невозможно спутать ни с каким другим почерковым стилем – традиционный дагестанский насх с намеренным утолщением конечных букв и арабской литеры «уау». Таким почерком писал секретарь правителя Аварии, его доверенное лицо, кадий Хунзаха, известный ученый – богослов Дибир-кади Хунзахский.²

Автор данного исследования уже приводил ряд документов, составленных Дибир-кади Хунзахским. [См.10] Надо отметить, что структура исследуемого письма значительно отличается от других посланий по своему большому объему, а ведь как правило, местные письменные документы эпистолярного жанра отличались «...максимальной сжатостью и выразительностью» [8:616.], в нем нарушена последовательность расположения статей, изменены принятые трафаретные формы, отсутствуют несколько статей условного формуляра. [См. 9]

Известно, что Дибир-кади был известным ученым-богословом и в данном послании он приводит 11 аятов из шести сур Корана: Сура 9 «Покаяние»; сура 2 «Корова»; сура 3 «Семейство Имрана»; сура 4 «Женщины»; сура 5 «Трапеза»; сура 8 «Добыча». Как отмечал известный исследователь Корана Е. А. Резван, они (аяты) по существу играют роль патриотических лозунгов. [12:104.] Именно язык проповедей Мухаммада, отразившего его взгляд на мир, арабский язык Корана

¹ Подробнее об этом См. [18].

² Подробнее о нем См. [1].

стал основой новой социальной коммуникативной системы в обширной зоне синкретических культур, охватившей обширные территории, в том числе и Кавказский регион. Арабский язык стал и одним из важнейших средств самовыражений. Аяты приводились в посланиях дагестанских владетелей довольно часто в подтверждение доводов для своих последователей и в полемике против своих оппонентов. События недавней истории, победы и поражения мусульман и их противников становились в контексте посланий дагестанских правителей примером, образцом, нравоучительным поучением и Божественным назиданием.

Изучая переводы смыслов священного Корана на русский язык¹, можно прийти к заключению, что наиболее удачным из них является перевод профессора Османова, который нашел правильный стиль перевода смыслов коранических откровений. Как указывают исследователи и сам М.-Н.О. Османов, наиболее точным был перевод академика Крачковского См. [11], хотя его огромным недостатком является то, что он представляет собой черновой, стилистически необработанный материал. Эти два перевода легли в основу данного исследования

В работе были использованы и различные толковые словари арабского языка, а также толкования: «Тафсир аль-Куран аль-Азим» имама Исмаила ибн Касира [14], «Тафсир аль-Имамейн аль-Джалалейн» [15] имамов Джалал ад-Дина аль-Махалли и Джалал ад-Дина ас-Суйути, другие авторитетные толкования Священного Корана.

Поскольку предписания Корана регулируют самые разные стороны индивидуальной и общественной жизни человека, необходимо различать аяты, которые устанавливают религиозно-богословские положения, и аяты, которые описывают события мировой истории, дают оценку отдельным эпизодам из жизни Пророка и его современников, устанавливают бытовые и морально-этические правила, определяют экономические и политические нормы жизни мусульманской уммы. Это разделение очень важно для правильного понимания и толкования текста Корана, а также для того, чтобы находить и определять причины ниспослания отдельных фрагментов. В частности, аяты, излагающие вероучение ислама, в подавляющем большинстве случаев не имеют причин ниспослания, поскольку вероучение не зависит от каких-либо земных вопросов или обстоятельств. Вопросы богослужения и установления, касающиеся религиозной практики, теснее связаны с земной жизнью мусульман и часто излагаются в аятах, ниспосланных в зависимости от определённых обстоятельств. Причины

¹ Переводы Корана на русский язык академика И.Ю. Крачковского, профессора М.Н. О. Османова, Г.С. Саблукова [6]. [5].[7].

ниспослания имеются чаще всего у аятов, которые определяют бытовые, семейные, общественные, торгово-экономические отношения.

Если аят содержит конкретное установление (порицание, запрет, одобрение, похвалу, разрешение и т.п.) относительно события или вопроса, в связи с которым он был ниспослан, то подобное кораническое предписание распространяется на всех людей, оказавшихся в соответствующей ситуации.

Как и суры Корана, практически все средневековые книги и документы на арабском языке условно делятся на структурные элементы (зачин, основная часть и концовка) и открываются формулой «Именем Аллаха, Милостивого, Милосердного». Письма и послания, в свою очередь, начинаются словами приветствия «Мир Вам, милость и благословение Аллаха!» Помимо этого, вступление обычно содержит и слова восхваления Аллаха, свидетельство единобожия и молитву за Пророка Мухаммада и отделяется от основной части формулой *اما بعد* «а затем». Как правило, речи и тексты заканчиваются тоже молитвенными формулами и славословиями. См. [9]

Каждому упомянутому в документе аяту предшествуют следующие слова *بقوله تعالى* т.е. «Говоря словами Всевышнего», или же *كما قال الله تعالى* т.е. «Как говорит Аллах Всевышний», но чаще письмоводитель ставит в конце короткое слово *الاية* т.е. аят. Это значительно облегчало задачу тому, кто оглашал данный призыв перед джмаатом, ему было проще разъяснить людям смысл и главную цель, которую преследовал автор послания.

Переходим непосредственно к толкованиям аятов в письме в порядке их цитирования. Сразу оговоримся, что мы ограничимся краткими комментариями и без многословного иснада.

Аргументируя необходимость соблюдения норм поведения последователей ислама в общественной жизни автор послания приводит следующие аяты Корана:

1. *انْزُرُوا خِفَاتًا وَثِقَالًا* (Сура «Покаяние» 9:41)

«Выступайте в поход, легко ли вам это будет или в тягость ...».

Ибн Касир поясняет, что, возможно, кто-то из последователей ислама действительно был болен или немощен и неспособен присоединиться к военному походу и говорил: «На мне нет греха». Здесь речь идёт о событиях 630 года, когда пророк Мухаммад готовил военную экспедицию на г. Тобук, заселенный арабскими племенами, находившимися под протекторатом Византийской Империи (государство Лахмидов). [См.17, Т. IV:1137-1143] Тогда Аллах Всевышний и ниспослал этот аят, вменив в обязанность верующих выступать в поход с его Посланником в любом случае, как бы тяжело или легко это не было. [14, Т.1:560]

Джалалани уточняют: чувствуете вы себя бодрыми или нет, сильные вы или слабые, богатые или бедные не медлите сражаться с неверными. [15:247]

2. لَنْ يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذَىٰ وَإِنْ يَفَاتِكُمْ يُؤَلُّوكُمُ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ (Сура «Семейство Имрана» 3:111)

«Не причинят они вреда вам, разве что доставят неприятность. Если же станут они сражаться с вами, то (неминуемо) обратятся вспять. И не будет им помощи.»

Ибн Касир комментирует: затем сообщил Аллах Всевышний своим рабам-верующим, что за ними будет победа над людьми Писания – безбожными-неверными (اهل الكتاب الكفرة الملحدين). Так и произошло. В день Хайбара¹ унизил и одолел их Всевышний, а до них и иудеев Медины племени кайнаки, племени надир и племени курейза, всех их победил Всевышний. [14:593]

В договоре о капитуляции, заключенном с местными жителями, Хайбар рассматривался мусульманами как военная добыча (ганима), ибо был подчинен силой («анватан»)²

3. وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ (Сура «Добыча» 8:46)

«Повинуйтесь Всевышнему и Посланнику его и не препирайтесь (между собою), а не то лишитесь мужества и удачи.»

Ибн Касир: Всевышний предписал быть непоколебимыми в битве с врагами и стойкими в поединке с ними, не препираться меж собой, иначе возникнут разногласия и оставите вы (мусульмане) друг друга без помощи и лишитесь силы и единства и не будет вам успеха. [14: Т.2:496]

Джалалани: не вносите разногласий в то, что между вами, а не то одолеет вас трусость и лишитесь вы силы и фортуна изменит вам. [15: 235]

4. وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ (Сура «Добыча» 8:72)

«А если попросят они помощи у вас в делах веры, то надлежит вам помочь им...»

Ибн Касир: если обратились к вам за помощью те из арабов, кто не покинул поле сражения за веру со своим врагом, помогите им. Однако, если они просят помощи против неверных (кяфилов), с которыми у вас соглашение о перемирии на какой-то срок, то не стыдитесь своих обязательств и не нарушайте своей клятвы. [14, Т. 2:516]

¹ Хайбар — оазис к северу от Медины, существовал еще в VI в. до н. э. В VII в. и. э. Хайбар располагался в нескольких плодородных долинах, богатых водой, финиковыми рощами и полями. Население его составляли земледельцы-иудеи и обращенные в иудаизм арабы. Мухаммад в 628 г. во главе отряда (ок. 1,5 тыс. чел.) выступил против жителей Хайбара, враждебных ему. После полугодовой осады и ухода союзников Хайбара из племени гатафан оазис был захвачен.

² [3:263]

Аль-Джалалани подтверждают: пока не истёк срок соглашения (с неверными не оказывайте им (мусульманам) помощи. [15:239]

5. إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ (Сура «Покаяние» 9:111)

«Воистину, принял Бог у верующих жизнь их и имущество в обмен на рай...».

Ибн Касир: Извещает Всевышний, что возмещением за жизни и имущества его рабам-верующим будет рай, если отданы они были ради него. [14, Т.2: 608]

Джалалани уточняют: они пожертвовали ими (жизнями и имуществом) в знак повиновения Ему, приняв участие в священной войне (джихад). Выполняя волю Аллаха (о жертвовании), что отражено в Торе, Евангелии и Коране, они получали высшую награду. [15: 260-261].

6. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (Сура «Трапеза» 5:35)

«О вы, которые уверовали! Бойтесь Всевышнего, ищите пути (приближения) к Нему и усердствуйте во имя Его. Тогда, возможно, преуспеее вы.»

Ибн Касир: Распорядился Аллах, чтобы придерживались рабы его верующие благочестия, что имеет целью своей – воздержание от запретного и приближения к Нему. В этом вопросе у имамов и комментаторов нет разногласий. [14: Т.2.:83]

Джалалани: страшитесь наказания Его, стремитесь приблизиться к Нему через ваше повиновение, чтобы возвысить Веру Его. [15:142]

7. يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ (Сура «Трапеза» 5:54), «... усердствующих на стезе Божией и не боящихся упреков, к ним обращенных.»

Ибн Касир: Не отвращают они их от веры их в отношении послушания Аллаху, от установленных ими наказаний, борьбы с врагами, не упрекают их. [14: Т.2:112]

Джалалани: Сильные верой мусульмане, ведущие борьбу с неверными, не боятся их упреков, как страшатся их лицемеры (мунафики). [15:147]

8. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اتَّقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ (Сура «Покаяние» 9:38)

«(О вы, которые уверовали!) Что с вами? Когда призывают вас: Выступайте (на борьбу во имя Аллаха), словно прирастаете вы к земле.»

Ибн Касир: это упрёк тем, кто отстал от посланника Аллаха в сражении при Тобуке, когда поспели плоды, и было самое жаркое летнее время, а тень спасала от зноя и был призыв последовать за по-

сланником Всевышнего, но поленились вы предпочли тишину, спокойствие и прелесть сочных плодов. [14: Т. 2:557]

Джалалани подтверждают: Сура была ниспослана, когда пророк призвал народ к захвату Тобука, но люди оказались в затруднительном положении из-за сильной жары и «проявили вы медлительность и отклонились от джихада» [15:246]

9. فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ (Сура «Трапеза» 5:56)

«... воистину они приверженцы Всевышнего. Они-то и одержат победу.»

Ибн Касир: каждый, кто довольствуется покровительством Аллаха, его посланника и истинно верующих будет успешным в этой и будущей жизни. [14: Т. 2:114]

Джалалани: и поможет им Аллах и установит им место (подобающее), т.к., они из Его последователей. [14: Т. 2:147]

10. لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً (Сура «Женщины» 4:95)

«Те из верующих, кто отсиживается дома, не будучи больными или увечными, не равны (по воздаянию Аллаха) тем, кто сражается во имя Его, имуществом своим и жизнью. Тех, кто жертвует имуществом своим и жизнью возвысил Всевышний на степень целую над отсиживающимися дома.»

Ибн Касир: этот аят был ниспослан вскоре после битвы при Бадре, где мусульмане потерпели поражение. Строка «не будучи больным или увечным» появилась после того как к Посланнику обратился некто Ибн Умм Мактум, который сказал: «Я хочу принять участие в священной войне, но я немощен и слеп, есть ли мне оправдание перед Аллахом Всевышним». Тогда Пророку и были ниспосланы эти слова, уравнивающих тех истинно верующих мусульман, не имеющих возможности принять участие в джихаде по причине слепоты, хромоты или другой хронической болезни с теми, кто вышел в поход. [14: Т.1:819-820].

Джалалани подтверждают: страдающие хроническими заболеваниями, хромые и т. п., но при этом искренне верующие мусульмане приравниваются по степени к тем, кто принимает участие джихаде. Им всем уготован рай. [15:118]

11. وَأَنْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (Сура «Корова» 2:250) «... и помоги нам против неверных».

Это фрагмент аята, который полностью имеет следующий вид: когда они соприкоснулись с Джалутом и его ратью, то воскликнули:

"Господи наш! Снизойшли нам терпение, укрепи наши стопы и помоги нам против неверных"¹.

Ибн Касир: когда выступили верующие – сподвижники Талута, а число их было незначительно против врага Талута с большим количеством его сподвижников воскликнули они: «Помоги нам против неверных» [14:453]

Джалалани: Укрепи наши сердца, чтобы достойно вести Священную войну и помоги нам против неверных [15:55]



Практически во всех письменных арабоязычных документах эпистолярного жанра дагестанского происхождения, будь то письмо делового или частного характера, зафиксировано наличие большого количества коранических изречений, что ещё раз подтверждает тезис о широкой грамотности местного населения.

Дальнейшие исследования в этом направлении, непременно, дадут новый импульс для изучения письменного наследия народов Дагестана, тем более, что письма на арабском языке составляют его самый значительный (в количественном отношении) пласт, дающий широкий простор новым научным изысканиям.

¹ Джалут – коранический персонаж, глава враждебных Талуту (Саулу) войск. В Коране сказано, что Талут выступил против Джалута с незначительным войском, но благодаря помощи Аллаха победил его. Джалут был убит Даудом (Давидом) [3:58].



Литература

1. Алибекова П.М. Жизнь и творческое наследие Дибир-кади из Хунзаха. Махачкала, 2009.
2. Гиргас В.Ф. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. – СПб.: Издательство «Диля», 2006.
3. Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 315 с.
4. Комаров А.В. Список населённых мест Дагестанской области. Сборник статистических сведений о Кавказе. Известия КОРГО. Т.1. Тифлис, 1869.
5. Коран. Перевод с арабского и комментарии М.-Н.О. Османова, - М., 1999.

6. Коран. Перевод и комментарии И.Ю. Крачковского. Издание второе. –М. Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы. 1986. -728 с.
7. Коранъ. Переводъ съ арабскаго языка. Т.1, Т.2. Третье издание. –Казань. Центральная типография, 1907.
8. Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. М.-Л. 1960, Т.6., С.616.
9. Мирзамагомедов Г.М. Характеристика арабоязычных дагестанских памятников эпистолярного жанра 18-начало 19 вв.. / источниковедение средневекового Дагестана. Сборник статей. - Махачкала, 1980, С.43-67.
10. Мирзамагомедов Г.М., Стоянова Н.И. Дибир-кади Хунзахский – письмоводитель правителей Аварии// Дибир-кади из Хунзаза и вопросы гуманитарного наследия дореволюционного Дагестана. Материалы юбилейной сессии, посвященной 270 летию со дня рождения ученого (Махачкала, 29 мая 2012 г.) – Махачкала, 2012, С. 20-45.
11. Османов М.-Н.О Достоинство русского перевода Корана, выполненного академиком И.Ю. Крачковским // Памятники истории и литературы Востока. – М. «Наука», 1986, С.190-195.
12. Резван Е.А. Коран и его толкования: (Тексты, переводы, комментарии) – Санкт-Петербург «Санкт-Петербургское востоковедение», 2000,
13. Хрисанф. Сведения об Аварском ханстве. 1828. ИГЭД.
14. – تفسير القرآن العظيم للإمام أبي الفداء الحافظ ابن كثير الدمشقي. بيروت – لبنان ١٩٨٤. Ибн Касир. Комментарии к Корану. – Бейрут-Ливан, 1986, ТТ. 1-4 (на ар. яз.)
15. , تفسير الإمامين الجليلين. جلال الدين محمد بن أحمد المحلي و جلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي. بيروت
 , ١٩٨٤. Тафсир аль-Имамейн аль-Джалалейн.
16. تفسير كلمات القرآن مذيلا ب: اسباب النزول. الطباعة العاشرة. دمشق- بيروت, 2002 م
17. The Encyclopedia of Islam. Vv. 1-13. Leiden, E.J. Brill, 1986-2004.
18. http://www.e-reading.club/chapter.php/1013400/25/Potto_-_Kavkazskaya_voyna._Tom_1._Ot_drevneyshih_vremen_do_Ermolova.html Потто В.А. Кавказская война. Т.1. От древнейших времен до Ермолова.

АРАБСКО-РУССКИЙ СЛОВАРЬ КЛАССИЧЕСКОГО АРАБСКОГО ЯЗЫКА

Работа над Арабско-русским словарём классического арабского языка (далее «Словарь») была начата при жизни великого востоковеда, лексиколога и переводчика Корана на русский язык профессора М.-Н. О. Османова. Он был не только у истоков этого «Словаря», но и заложил основные его параметры, в рамках которых идут работы над ним после ухода самого М.-Н. О. Османова в мир иной.

Причины, подтолкнувшие к составлению «Словаря»: 1) Много слов классического периода не отражены в «Арабско-русском словаре», составителем которого является Баранов Х.К., а часть слов, что в нем приведена, имеет неполный перевод. Академик И. Крачковский в своём предисловии к 1-му изданию словаря Х. К. Баранова пишет: «Встретившаяся у какого-либо писателя кораническая цитата в словаре учтена, между тем завтра другим автором может быть использован иной коранический намёк, который уже не будет разъяснён. Однако, исчерпывающий учёт лексического состава Корана – дело все же или специального словаря к нему, или полного словаря классического языка» [3, с. 13]. То есть здесь приведено признание академика И. Крачковского, что словарь Баранова Х. К. не является достаточным и, что работа над пополнением словаря новыми словами и новыми значениями должны быть продолжены.

2) Достаточно большое количество слов классического языка многозначны, и в разных аятах и хадисах одно и то же слово может нести различные смыслы. Например, слово «جبار» употребляется в разных значениях: в отношении людей – «горделивый, тиран, притеснитель, гордец», а по отношению к Аллаху тафсир «Аль-Мунтахаб» даёт значение «Всемогущий, Всевластный и Великий, превыше того, что не подобает Его совершенству и величию, и чему они поклоняются наряду с ним» [2, с. 637], а в тафсире Джалалайн имя «جبار» даётся в значении «Тот, Кто подчиняет Свои создания чему желает» [5, с. 484].

Предполагается, что «Словарь» будет полезен как широкому кругу читателей, которые изучают арабский язык, так и знатокам религии или арабского языка. Особенно, тем, кто занимается переводом Корана и хадисов на русский язык.

В подготовке настоящего словаря авторский коллектив решил воспользоваться самыми авторитетными и ранними арабскими толковыми словарями и тафсирами Корана:

1. Джалал ад-дин ал-махалли, Джалал ад-дин ас-суйути. Тафсир «تفسير الجلالين», который составлен в период между 1445 – 1505 гг. В «Словаре» даётся под сокращением «Дж»;

2. Ибн Касир. «Тафсир Ал-Курьан ал-азим» – «القرآن العظيم تفسير», который составлен в период между 1301 – 1373 гг. В «Словаре» даётся под сокращением «И.Кас»;

3. Словарь «Муджаму алфаз аль-куран аль-карим» – «معجم ألفاظ القرآن الكريم», Каир. Составлен в 1988 г. В «Словаре» даётся под сокращением «М»;

4. Абдуллах ибн Умар аль-Байдави. «Тафсир аль-Байдави» – ««أنوار التنزيل وأسرار التأويل»», который составлен до 1286 г. В «Словаре» даётся под сокращением «Бай»;

5. Шейх Махлуф Мухаммад Хусейн Махлуф. Тафсир «Сафват ал-байан ли маани ал-Курьан» – «صفوة البيان لمعان القرآن», который составлен до 1410 г. В «Словаре» даётся под сокращением «Мах».

И отдавая дань нашему покойному незабвенному профессору М.-Н. О. Османову, мы решили привести в «Словаре» версию его перевода на русский язык.

Достоинства и отличие «Словаря» от других подобных словарей:

а) Лексика, выбранная для «Словаря», не содержится в арабско-русском словаре, составителем которого является Баранов Х. К., таким образом «Словарь» не повторяет его, а дополняет;

б) Значения слов приводятся по источникам, что, с одной стороны, придаёт достоверность, и, с другой стороны, читателю не придётся обращаться к различным источникам, чтобы найти значение слов или словосочетаний. Это в отличие от "Словаря к арабской хрестоматии и Корану", подготовленный профессором Гиргасом В.Ф. в 1881 году. Этот объёмный труд (916 стр.) – первый и до сих пор единственный арабско-русский словарь, составленный на основе классических арабских текстов. Отдавая дань ему и его капитальному труду, но он не является полноценным словарём классического арабского языка. Также в нем не указываются источники, откуда взято то или иное значение.

в) Указываются суры и айаты Корана, где данное слово встречается;

Образец:

مِحْرَابٌ (مِحْرَابٌ) – 3:37, 39; 19:11; 38:21;

«М»: комната, которая находится в передней части храма;

«Бай»: жилье, которое соорудили для неё, т.е. для матери Марьям Ханны; либо мечеть; либо какое – либо почётное место, представленное ей;

«Мах»: жилье в Иерусалимском Храме; либо мечеть;

«И.Кас»: место его уединения, богослужения; 38:21 – самое лучшее место в доме; 3:37, 19:11 «не поясняет»;

«Дж»: комната;

«Ос»: святилище; 3:39 дом молельный; 19:11 молельня; 38:21 храм.

Таким образом, каждому слову, которое будет приведено в «Словаре», будут даваться пояснения из каждого из этих источников. Если в разных местах даётся разное значение, то указывается где и какое значение даётся. А если какой-то источник не даёт к слову пояснения, мы указываем это в «Словаре», отмечая знаком «не поясняет».

Литература

1. Абду-ррахман ас-Саади. Толкование Священного Корана. Москва, 2006.
2. Аль-Мунтахаб фи тафсири-л-Курани-л-Карим. Каир, 1427 (хиджр).
3. Баранов Х.К. Арабско-русский словарь. – М., 2007.
4. Белова А.Г. Введение в арабскую филологию. – М., 2003.
5. Джалал ад-дин ал-махалли, Джалал ад-дин ас-суйути. Тафсир «تفسير الجلالين» – Каир, 1401 (хиджр).
6. Ибн Касир И. Тафсир аль-Кур'ани-ль-'Азым (القرآن العظيم / تفسير) / Изд. 1-ое. – Гизе: «Муассаса Картоба», 2000.
7. Крачковский И. Ю. – «Коран». Москва, 2007.
8. Кулиев Э.Р. – «Коран». Москва, 2004.
9. Камаль Аз-Зант. Почему Коран был ниспослан на арабском языке. (<http://www.ar-ru.ru/nashr/>)
10. Османов М.-Н.О. – «Коран». Москва – Санкт-Петербург, 2008.
11. Порохова В.М. – «Коран». Москва, 1991.
12. Священный Коран. – Мекка, 1430

КОМПОЗИЦИОННАЯ СЕМАНТИКА СЛОВАРНОЙ СТАТЬИ حَلَّ

Предметом исследования в данной статье является репрезентированное лексическими единицами семантическое пространство корневой морфемы حَلَّ. Обращение к семантическому пространству, а не к концептосфере мы объясняем тем, что «во всех духовных концептах мы можем довести свое описание лишь до определенной черты, за которой лежит некая духовная реальность, которая не описывается, а переживается [4:13].

Семантическое пространство отличается от концептосферы тем, что это часть концептосферы кодифицирована языковыми знаками, т.е. семантическое пространство – это языковая картина мира. Описывая семантическое пространство, мы получаем достоверные знания [4:23–24].

При исследовании смысловой структуры, кодифицированной корневой морфемой حَلَّ мы обращаемся к семическому или компонентному анализу. Сущность последнего заключается в том, что значение представляется как комплекс из двух и более минимальных единиц – сем или компонентов.

К анализу материала применяется метод композиционной семантики, суть которой в том, что единение смыслов образует новые смыслы.

Глагол حَلَّ (а/у) حَلَّ в арабском языке имеет следующие значения: 1) «распутывать, развязывать»; 2) «отвинчивать»; 3) «освободить (от чего من)»; 4) «растворять, разводить (напр. в воде); разлагать»; 5) «распускать, разгонять (партию, парламент); воен. расформировывать»; 6) «(раз)решать (напр. вопрос, задачу); разбирать, расшифровывать; ослаблять» [1:188].

Другой глагол حَلَّ (а/у) حُلُوٌّ имеет значения: 1) «наступать (о сроке, о времени года)»; 2) «занимать (место); поселяться, останавливаться (где فى, ب)»; 3) «постигать (кого-л. – о несчастье), случаться (с кем-л. ب)»; 4) «рел. воплощаться (в чем-л. فى)» [1:188].

Третий глагол حَلَّ (и/и) حَلَّ, حَلَّ представлен значениями «быть разрешенным, позволительным; быть законным» [1:189].

Очевидная смысловая связь прослеживается между глаголом первой породы и глаголом второй породы حَلَّ «распускать, раство-

рять», ибо распускать есть «распутывать, развязывать» применительно к другой ситуации, равно как и «растворять», которую можно представить как «развязывание» жидкой материи.

Семантика глагола четвертой породы *أَحَلَّ* «помещать; поселять» на первый взгляд имеет мало общего со значениями вышеуказанных пород. Однако, если представить себе «поселение, расселение» как «развязывание, распутывание» клубка людей, то их семантическая связь становится очевидной.

Глагол пятой породы *تَحَلَّلَ* «растворяться; разлагаться» – это тоже метафорическое «развязывание» хотя более близко значение второй породы *حَلَّ* «распускать, растворять».

Семантика восьмой породы *إِحْتَلَّ* «занимать, оккупировать» – это тоже «помещать, поселять», свойственная глаголу *أَحَلَّ*, только «насильственное и не по своей территории».

Таким образом во всех глагольных дериватах от *حَلَّ* эксплицитно или имплицитно прослеживается связь со значением «распутывать, развязывать», что подтверждается проведенным анализом концептуализации объективной реальности посредством привлечения семантик корневой морфемы *حل* на уровне устойчивых сочетаний слов.

Так *حَلَّ الظرف* «вскрыть конверт» в сознании носителей арабского языка концептуализируется как «распутать, развязать конверт»; *حَلَّ الفدان* «распрячь быков» – как «распутать, развязать быков» (*букв.* распутать, развязать пару волов, запряженных в плуг); *حَلَّ البردعة* «расседлать» – как «распутать седло».

В зависимости от сочетающегося слова глагол *حَلَّ* меняет исходную семантику, однако основная идея сохраняется в метафорическом производном, ср.: *حَلَّ الالغام* «разряжать мины» (*букв.* развязывать, распутывать мины).

Освобождение от чего либо в арабской ментальности репрезентируется как «развязать, распутать от чего-либо, ср.: *حَلَّ من* *букв.* «развязать, распутать от чего-либо), т. е. «освободить (от чего-л.)».

Ментефакт «отпускать грехи» для араба это метафорическое «распутывание, развязывание от греха», ср.: *حَلَّ من ذنبه* *букв.* «распутывать, развязывать от греха; освободить от греха», т. е. «отпускать грехи».

Семантика глагола *حَلَّ* «распускать, растворять» является производящей основой для значения «разбирать, анализировать, делать анализ» по ассоциативной связи «распускать», т.е. «разъединять целое по составным» → «разбирать, анализировать, делать анализ».

Самораспуск отложился в арабской ментальности как «распускание своей души своей душой», ср.: *حَلَّ نفسه بنفسه* *букв.* «распускать душу свою душой своей), т. е. «самораспускаться».

Значение «занимать место» может кодифицировать представле-

ние о «замещении, заместительстве», ср.: *حلّ محلّه* букв. «занимать место», т. е. «замещать; заменять».

Метафорически «занимать место» может репрезентировать и значение «быть гостем», ср.: *حلّ ضيفا على...* букв. «занимать место гостя для кого-л.», т. е. «быть гостем у кого-л.» [1:465].

Несчастный случай, беда воспринимается как метафорическое наступление беды, несчастья, ср.: *حلتّ به نكبة* букв. «наступила, пришла к нему беда», т. е. «с ним стряслась беда».

Ухудшение краски, когда она выцветает, блекнет в арабском сознании откладывается как метафорическое «распутывание, развязывание краски», ср.: *حلّ اللون* «выцветать, блекнуть».

В арабском этническом сознании занять какое-либо место в иерархии, например, в спортивной, воспринимается как «занять какую-либо ступень, *احتلّ المرتبة الاولى* букв. «занять первую ступень», т. е. «занять первое место».

Говорливость в сознании арабов воспринимается как образное «развязывание узла языка», ср.: *انحلت عقدة لسانها* букв. «развязался узел ее языка», т. е. «у нее развязался язык».

Словарная статья *حلّ* почти полностью представлена метафорическими переносами в сочетаниях слов, в которых ключевые слова производные от *حلّ* выполняют роль стержневого слова. В этих структурах реализуются семантические потенции, заложенные в корневой морфеме глагола *حلّ* «распутывание, развязывание», т. е. «отделение части от целого», ср.: *إنحلال النور* (букв. «развязывание» → «разложение света»), т. е. «рассеивание света»; *تحليل الورم* (букв. «развязывание» → «распускание, растворение опухоли»), т. е. «рассасывание опухоли»; *تحليل البول* (букв. «развязывание» → «разложение на части» → «анализ мочи»), т. е. «анализ мочи» и др.

Значение корневой морфемы *حلّ* выступает в функции архисемы, которая в зависимости от ситуации принимает различные оттенки при сохранении идеи «ропуска, развязывания».

Так, семантика ментальной сущности, передаваемой словом «компромисс» метаязыка в арабской этничности воспринимается как метафорическое «развязывание, распутывание середины», ср.: *حلّ الوسط* букв. «развязывание, распутывание середины», т. е. «компромисс».

Влиятельные лица в сознании арабов по ассоциативной связи «распутывание, развязывание» → «решение, разрешение» кодифицируются как *العقد و الحلّ و اصحاب الحلّ* букв. «обладатели развязывания и завязывания».

Представление о растворимости чего-либо арабы воспринимают как нечто допускающее «ропуск, развязывание», ср.: *قابل للحلّ* букв. «допускающий ропуск, развязывание», т. е. «растворимый».

Фразеологизм, образованный сочетанием архисем «развязыва-

ние» и «связывание» кодифицирует неограниченность, полноту власти, ср.: الحل و الربط букв. «развязывание и связывание», т. е. «полнота власти».

Смысловые потенции архисемы «распутывание, развязывание» как освобождение от бывшего состояния может восприниматься как метафорический роспуск, неустойчивость на одном месте, ср.: جعله بين حل و ترحال букв. «сделать между распутыванием → (остановкой, посещением) и отъездом», т. е. «бросать туда-сюда (о жизни)».

Бакалейная лавка концептуализирована как место бакалейной торговли, ср.: محل البقالة, а кондитерские и молочные арабам представляются в виде «места сладостей и молока», ср.: محالّ الحلوى والالبان «кондитерские и молочные; кафе».

Равным образом «торговая фирма» репрезентирована как «торговое место»: محلّ تجاريّ букв. «торговое место».

Семема محلّ «место» по метонимии может обозначать «предмет» с последующим абстрагированием от конкретного предмета в абстрактное понятие, ср.: هذا هو محلّ الجدل букв. «это оно место спора», т. е. «это и есть предмет спора».

Литература

1. Баранов Х.К. Арабско-русский словарь. – М., 1985.
2. Борисов В.М. Русско-арабский словарь. – М., 1993.
3. Попова В.Д., Стернин И.А. Основные понятия антропоцентрической лингвистики // Язык и национальное сознание. Воронеж, 2002 – С. 10–50.
4. Степанов Ю.Г. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования – М. 2001. – 970 с.
5. لسان العرب – بيروت، ١٩٨٨

Магомедова С.И.,

Дагестанский государственный университет,
г. Махачкала

СОМАТИЗМ عَيْن КАК ИНСТРУМЕНТ КОДИФИКАЦИИ НАИВНОЙ КАРТИНЫ МИРА

Семантическое пространство عَيْن строится по-разному: عَيْن «глаз» может быть использован, как:

1) агенс действия, ср.:

а) активный:

تَقَنَّنَهُ الْعَيْنُ (глаз презирает его) «смотреть презрительно на кого-либо»);

تَنْبُو عَنْهُ الْعَيْنُ (глаз не любит, не терпит, не выносит его) «это режет глаз»;

б) пассивный:

خَرَجَتْ عَيْنُهُ (его глаз вышел) «он очень старался»;

تَهْدَأُ عَيْنُهُ وَرِجْلُهُ (успокоились его глаз и нога) «он спит»;

2) объект (пациенс):

رَفَعَ عَيْنَهُ إِلَى (поднять глаза на ...) «посмотреть»;

أَكْسَرَ عَيْنَهُ (разбить глаз) «пристыдить кого-либо»;

3) косвенный объект:

أَخَذَ فِي عَيْنِ (взять в глаз) «принимать во внимание»;

رَأَى بِعَيْنَيْهِ (видеть своими глазами) «видеть кого-либо воочию, собственными глазами»;

4) опорное слово:

عَيْنُ السَّمَكَةِ (глаз рыбы) «мозоль»;

عَيْنُ الْجَيْشِ (глаз армии) «командующий армией»;

5) зависимое слово:

فَرَضَ الْعَيْنِ (обязанность глаза) «индивидуальная обязанность»;

تَأْتِيرُ الْعَيْنِ (влияние глаза) «дурной глаз, порча, сглаз»;

Формализуемая картина мира может быть переосмысленной фиксацией уже вербализованной первичной картины мира, и семантическая субстанция вытекает из первичных значений единиц, составляющих фразеологизм, ср.:

أَطْبَقَ عَيْنَهُ إِطْبَاقَ الْأَبَدِ (закрыть глаза затвором вечности) «умереть»;

زَاغَتْ عَيْنُهَا إِلَيْهِ (он уклонил свой глаз от...) «она искоса посмотрела на него».

Очень часто фразеологическая семантика отражает вербализованную ситуацию, которая не вытекает из первично объектированной реальности, ср.:

لَا أَرَى أَنَّ فِي عَيْنَيْكَ مَلْحًا (я не вижу в твоих глазах бельма) «я вижу, что ты не стесняешься»;

كَسَرَ لَهُ عَيْنَيْهِ (разбить об него свой глаз) «искоса посмотреть на него».

Вербализованная объективная реальность может иметь семантику, синонимичную значениям семиотической системы телодвижения, например:

رَوَى مَا بَيْنَ عَيْنَيْهِ (сгибать то, что между глазами) «нахмурить брови, проявить неудовольствие»;

فَلَّبَ عَيْنَيْهِ فِي (вертеть глаза в ...) «обводить взором по ...».

Сигнификаты могут кодифицироваться посредством вербализации экстралингвистических ситуаций. Таковыми в сознании носителей арабского языка могут быть: 1) механическое движение глаза; 2) движения или действия, приписываемые глазу; 3) воздействие на глаз извне; 4) глаз – объект, в пространстве которого происходят ситуации;

5) опорная ментальная сущность, которой приписываются реальные или кажущиеся таковыми свойства объектов экстралингвистической реальности; б) свойства глаза приписываются опорному слову.

Вербализация механического движения глаз может быть основой создания фрагментов:

а) временной локализации, ср.:

قَبْلَ أَنْ تَطْرَفَ الْعَيْنُ (до того, как моргнет глаз) «очень быстро, в мгновение ока»;

б) трусости:

تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ (глаза их вращаются) «закатываются (от страха)»;

فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ... «А когда наступает страх, ты видишь, как они смотрят на тебя, а глаза у них вылезают из глазниц, как у того, кто теряет сознание перед смертью». (33:19)

в) недовольства:

زَاغَتْ عَيْنُهَا إِلَى (она отклонила свой глаз от...) «искоса посмотреть»;

г) безразличия, неучастия:

أَغْمَضَ عَيْنَيْهِ عَنْ (закрывать глаза на ...) «смотреть сквозь пальцы»;

д) зрительное восприятие:

رَفَعَ عَيْنَيْهِ إِلَى (поднять глаза на...) «посмотреть на ...»;

طَوَّفَ بِعَيْنَيْهِ (многократно обводит глазами) «рассматривать, осматривать».

Движения или действия, приписываемые глазу, служат для создания фрагментов:

а) старания:

خَرَجَتْ عَيْنُهُ (его глаз вышел) «он очень старался»;

б) неприятия:

تَنْبُو عَنْهُ الْعَيْنُ (глаз не любит, не терпит, не выносит его) «это режет глаз»;

в) душевного спокойствия, удовлетворения:

تَقَرَّرَتْ عَيْنُهَا (прохлаждается ее глаз) «обозначает успокоение, душевное удовлетворение и т.п.»;

فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّرَ عَيْنُهَا وَ لَا تَحْزَنُ «Вернули Мы тебя к матери твоей, чтобы возрадовались очи ее и утешилась она» (20:40);

تَهَدَأَ عَيْنُهُ وَ رِجْلُهُ (успокоились его глаз и нога) «он спит»;

г) печали, скорби:

تَنْفَجَّرُ الْعُيُونُ لِلْمُصِيبَةِ (глаза от горя лопаются, взрываются) «от горя глаза наполняются слезами»;

д) иронии:

لَمَرَ بِالْعَيْنِ (высмеивать глазом) «подмигивать»;

ж) сглаза:

أَصَابَتْهُ عَيْنُهَا (в него попал ее глаз) «сглазила его»;

з) удивления:

زَاغَتْ عَيْنَاهُ (у него глаза свернулись) «у него глаза разбежались»;
إِنْسَعَتْ عَيْنَاهُ (его глаза расширились) «он сделал большие глаза,
удивился»;

и) зрительное восприятие:

جَرَى بِعَيْنَيْهِ عَلَى (бежать своими глазами по...) «пробежать глазами
по ...»;

к) сон:

تَهَدَأُ عَيْنُهُ وَرِجْلُهُ (успокоились его глаз и нога) «он спит»;

л) мужество:

نَظَرَ إِلَى الْحَقِيقَةِ عَيْنًا بِعَيْنٍ (смотреть на правду глазом глаза) «смотреть
правде в глаза»;

м) любовь, симпатия:

إِلْتَهَمَهُ بِعَيْنَيْهِ (поедать, пожирать его глазами) «смотреть во все гла-
за, разглядывать».

Для вербализации объективной картины мира используется лек-
сика, отражающая внешнее воздействие на глаза, первичная семанти-
ка которых создает образную фразеосемантическую картину мира.
Фразеологически кодифицируются следующие фрагменты объектив-
ной реальности:

а) обман:

ذَرَّ الرَّمَادَ فِي الْعُيُونِ (сыпать пепел в глаза) «пускать пыль в глаза,
обманывать»;

б) сон:

أَسْلَمُوا عُيُونَهُمْ لِلنَّوْمِ (они подчинили свои глаза сну) «они предались
сну»;

غَلَبَ النَّوْمُ عُيُونَهُمْ (сон победил их глаза) «они уснули»;

в) стыд:

كَسَرَ عَيْنَهُ (разбить его глаз) «пристыдить кого-либо»;

г) очарование, красота:

هِيَ تَمَلُّ الْعَيْنَ (она наполняет глаза) «она очаровательна»;

д) зрительное восприятие:

شَدَّ عَيْنَهُ إِلَى (привлечь, тащить свой глаз к ...) «устремить свой
взор на кого-либо»;

أَلْقَى بِنَظَرِيهِ إِلَى ... (бросить глаза на ...) «посмотреть на ...»;

ж) надоедать, быть в тягость:

لَا يُفَارِقُ عَيْنَيْهِ (не расставаться с чьим-либо глазом) «надоедать,
лезть в глаза»;

з) направить по правильному пути:

فَتَحَ عَيْنَيْهِ عَلَى (открыть его глаза на) «открыть глаза на что-либо»;

и) бдительность, осторожность:

فَتَحَ عَيْنَيْهِ جِدًا (многократно открывать глаза) «держать ухо в ост-
ро»;

لا يُحَوِّلُ عَيْنَيْهِ عَنْ (не переносить, не перемещать свои глаза от...)
«не сводить глаз»;

к) привлекать внимание:

جَدَّبَ عَيْنَيْهِ (тащить его глаза) «привлекать внимание»;

л) упрек:

وَحَزَّ عَيْنَيْهِ (укалывать глаза) «в глаза колоть, упрекать»;

м) красота:

رَزَّغَلَّ عَيْنَيْهِ (ослепить глаза) «бросаться в глаза, очаровать»;

هِيَ تَمَلُّ الْعَيْنَ (она наполняет глаза) «она очаровательна».

При репрезентации картины мира в арабском языке глаз используется как объект, в пространстве которого может происходить следующее действие:

а) гнев:

طَقَّ مِنْ عَيْنَيْهِ شَرْرٌ (лопаются из его глаз искры) «метать искры из глаз»;

б) тяжелое физическое и моральное состояние:

إِسْوَدَّ النَّهَارُ فِي عَيْنِي. (потемнел день в моих глазах) «выражает тяжелое физическое или моральное состояние человека»;

в) осознание действительности:

زَالَتِ الْعَشَاوَةُ عَنْ عُيُونِ الْمَخْدُوعِينَ (исчезла пелена с глаз обманутых)
«они прозрели»;

г) неуважение, разочарование:

سَقَطَ مِنْ عَيْنِي (он упал из моих глаз) «он упал в моих глазах, я разочаровался в нем»;

д) надоедать, быть в тягость:

كَالِقِ ذَاةٍ فِي الْعَيْنِ (как соринка в глазу) «как бельмо на глазу»;

كَالشُّوْكَةِ فِي الْعَيْنِ (как вилка в глазу) «как бельмо на глазу»;

и) сон:

لَمْ تَكُنْ فِي عَيْنَيْهِ قَمْحَةٌ مِنَ النَّوْمِ (в его глазах не было даже одной пшенички сна) «он не заснул ни на минуту».

Для объективации экстралингвистической картины мира в арабском языке «глаз» широко используется как опорная ментальная сущность, которой приписываются реальные или кажущиеся таковыми свойства объектов экстралингвистической реальности. При этом кодифицируются, прежде всего, морально-этические представления с положительной или отрицательной коннотацией. Нами отмечены следующие фразеосемемы:

а) сглаз:

تَأْتِيرُ الْعَيْنِ (влияние глаза) «сглаз, порча»;

б) бдительность, осторожность:

رَمَقَ بِعَيْنِ الْحَذَرِ (смотреть глазом бдительности, осторожности)
«бдительно смотреть»;

كَانَتْ عَيْنَاهُ سَاهِرَةً (были его глаза бодрствующими) «он был на чеку»;

в) внимательность по отношению к кому-либо:

نَظَرَ بِعَيْنِ الْإِفْهَامِ إِلَيْهِ (посмотреть глазами понимания на кого-либо)

«с пониманием отнестись к кому-либо»;

г) симпатия:

نَظَرَ بِعَيْنِ الرِّضَاءِ (смотреть глазом благосклонности) «смотреть благосклонно на кого-либо»;

نَظَرَ بِعَيْنِ التَّعَاطُفِ (смотреть глазом симпатии) «смотреть с чувством симпатии»;

д) разум, понимание:

نَظَرَ بِعَيْنِ بَصِيرَةٍ «смотреть разумно (букв. глазом видящим)»;

نَظَرَ بِعَيْنِ الْفَهْمِ إِلَيْهِ (смотреть глазом понимания на) «с пониманием отнестись к чему-либо»;

ж) презрение:

نَظَرَ بِعَيْنِ الْإِحْتِقَارِ «смотреть с презрением» (глазом презрения);

з) внимание, наблюдение:

نَظَرَ بِأَلْفِ عُيُونٍ (смотреть в тысячу глаз) «смотреть во все глаза»;

نَظَرَ إِلَيْهِ بِعَيْنِ الْإِنْتِبَاهِ (смотреть глазом внимательности) «смотреть внимательно на что-либо».

Свойства глаза приписываются опорному слову для объективации картины мира:

а) глаз:

صَاحِبُ تَأْثِيرِ الْعَيْنِ (владеющий влиянием глаза) «у него скверный глаз»;

عَيْنُهُ مُصِيبَةٌ بِسُوءٍ (его глаз поражающий злом) «у него дурной глаз»;

б) бестыдство, нахальность:

فَارِعُ عَيْنٍ (пустой глаз) «бесстыдный, нахальный»;

в) внимание, наблюдение:

كَالْوَأْدِ الْعَيْنِ (бодрствующий глаз) «смотрящий, наблюдающий»;

г) красота:

الْعَيْنَانِ كَالْقَمَرِ (глаза как луна) «красивая».

Языковая картина мира конструируется и на основе переосмысления первично вербализованного физиологического свойства глаза, ср.:

а) зрачок:

سَوَادُ الْعَيْنِ (чернота глаза) «зрачок»;

حَبَّةُ الْعَيْنِ (семечко глаза) «зрачок»;

б) глаза, слезы:

بَنَاتُ الْعَيْنِ (дочь глаза) «слеза»;

سَحَّتْ عَيْنُهُ (его глаза протекают, льют) «у него слезы на глазах»;

в) горе, беда:

العَيْنُ الثَّرَّةُ (переполненный глаз) «глаза полные слез».

Один из компонентов смысловой структуры عَيْن семема «ценность» послужила средством вербализации фрагмента объективной картины мира, связанного с материальными ценностями, ср.:

دَفَعُ عَيْنًا (платить глазом) «платить натурой»;

حَقُوقُ عَيْنِيهِ (права его глаза) «право на недвижимость».

Литература

1. Х.К. Баранов Арабско-русский словарь. М.1957 г.
2. В.М. Борисов Русско-арабский словарь. М. 1967 г.

Рамазанова Р.Т.,

Чеченский государственный университет,

г. Грозный

СОПОСТАВИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ПАРЕМИОЛОГИЧЕСКИХ ЕДИНИЦ В ЧЕЧЕНСКОМ И АРАБСКОМ ЯЗЫКАХ

Паремиологические единицы, как известно, делятся на следующие четыре группы: полные паремиологические эквиваленты, частичные, паремиологические аналоги, безэквивалентные или лакунарные паремии [1, с.1].

Паремии любого языка очень тонко характеризуют целый народ. В этих малых фольклорных формах выражается мудрость, рожденная ни одним днем, ни одним поколением. У каждого народа, в каждой стране свое миропонимание и мировосприятие, что в целом формирует его характер. Паремии – это путеводитель по миру. Знакомясь с паремиями того или иного народа, вырисовывается общая картина: по каким (неписанным) законам этот народ живет, что ценно у этого народа, что он отрицает, какие качества для него характерны, а какие он высмеивает, к чему относится с большим уважением.

На территории Чечни арабский язык начал свое распространение с XVI века, то есть с периода распространения новой доселе здесь религии Ислам. Статус арабского языка усилился в период Кавказской войны (1817 – 1864).

Эти события повлияли на политическое положение в горной местности, а также на язык: объявление газавата, проникновения нового – языка, и постепенно появление большого количества заимствованной лексики. Но (!) «многие ученые – кавказоведы приводят доказательства относительно родства нахских языков с языками хуррито – урартской группы, предки которых населяли территорию между ре-

ками Тигр и Ефрат. Если эта теория имеет под собой почву, то можно отследить происхождение» [2, с.2] многих лексических единиц.

Однако черты характера не передаются ни одному народу никакой экспансией. Они переходят от одного поколения к другому на генетическом уровне, история закрепляет их неписаными законами – адатами, которые в свою очередь становятся непререкаемым авторитетом для всех поколений, а предки, следовавшие этим законам – примером для подражания.

В арабском и чеченском языках отношение к жизни по многим параметрам совпадает. Например, паремии о дружбе.

Доттаг1 шираниг, бедар керланиг тоьлу – Одежда хороша новая, а друг – старый

Доттаг1 щираниг тоьлу, керт керланиг тоьлу – Друг лучше старый, а забор новый

حَيْرُ الْإِخْوَانِ أَقْدَمُهُمْ – Лучшее качество дружбы – это проверка временем
حَيْرُ الْأَشْيَاءِ جَدِيدُهَا وَحَيْرُ الْإِخْوَانِ قَدِيمُهَا – Превосходство вещи – ее новизна, а превосходство братства – его старина

Системе родства в паремиях любого народа отводится большое значение. В чеченских паремиях она особенно ярко выражена. «Сущность терминов родства, употребительных в паремиях, заключается в том, что они выделяют из множества родственных отношений только наиболее важные, существенные для жизни и функционирования человеческого общества» [3, с.2]. Основные родственные отношения — это отношения родителей к детям и наоборот:

К1ант ца хилча, тхов ца хуьлу – Если не будет сына, не будет и крова

К1ентан са ненан даг чохь ду – Душа сына в сердце матери

Да велча цхьа зезаг дужу даг т1ера, нана елча ший дужу – Когда умирает отец – один цветок падает с сердца, когда умирает мать – два

К1антана х1у лаха, йо1ана цу лаха – Ищи сыну потомство, а дочери – толокно

Дечигах велахь а да тоьлу, б1ег1агах елахь а нана тоьлу – Отец, хоть он из дерева, хорош, мать, хотя бы из войлока – лучше

Подобное теплое отношение родителя к своему дитя мы находим и в арабских паремиях:

إِبْنُكَ إِبْنُ بُرْحِكَ – Сын твой – сын души твоей

إِلَى أُمِّهِ يَلْهَفُ اللَّهْفَانُ – К матери своей обращается опечаленный

أُمٌّ فَرَسَتْ فَأَنَامَتْ – Мать постелила и спать уложила

أَلْوَلَدُ ثَمَرَةُ الْفُؤَادِ – Ребенок – плод сердца

– لا يَشِيخُ أُمًّا لِحُبِّ الْأُمِّ – Любовь матери никогда не стареет

– عَيْنَا الْأُمِّ سِرُّ الْهَامِ وَلَدِهِ – Глаза матери – вдохновение ее сына

К соседям в Чечне всегда относились с повышенным вниманием и большим уважением. От их мнения многое зависело, с ним всегда считались, а также опасались. Людская молва имела большой вес, че-

ченец не мог жить изолировано от общества. То же самое отношение к соседу мы наблюдаем и у арабов, что отразилось в следующих паремиях:

Генарчу йиши- вешел гергаро лулахо тоьлу – Лучше сосед поблизости, чем родич вдали

Дика лулахо вешел а тоьлу – Хороший сосед лучше брата

جَارٌ قَرِيبٌ أُنْفَعُ لَكَ مِنْ أُخٍ بَعِيدٍ – Ближний сосед – лучше дальнего брата

Дика лулахо – тешам, вон лулахо – эшам – Хороший сосед- доверие, плохой сосед – недостаток

أَلْجَارُ جَارٌ وَإِنْ جَارٌ – Сосед, хотя бы и несправедливый сосед, всегда остается соседом

Дикачу лулахочул дика х1ума а дац, вочул вон х1ума а дац – Нет ничего лучше хорошего соседа и нет ничего хуже плохого соседа

إِسْأَلْ عَنِ الْجَارِ قَبْلَ الدَّارِ وَعَنِ الرَّفِيقِ قَبْلَ الطَّرِيقِ – Ищи соседа перед домом, а друга перед дорогой

أَلْجَارُ ثُمَّ الدَّارُ – Сосед, потом дом

أَلْجَارُ أَوْلَى الشُّفْعَةِ – Сосед первый, кто заступится

Гость всегда высоко ценился на Кавказе. В Чечне из покоя веков для гостя в доме всегда отводилось специальное место, позже, когда глинобитные дома стали сменять более современные, из нескольких комнат, в доме обязательно была отдельная комната для гостя – «Хьаша да веача». Это не могло не отобразиться в истории и фольклоре моего народа.

Ма хатта мила ву, вуза а вай, д1авижаве – Не спрашивай кто, накорми и уложи

Хьаша ца везнарг нахана а ца везна – Кто не любит гостя, того не любят люди

Хьаша ца воглучу ц1а чу беркат ца доглу – В доме, в котором не бывает гостей, нет и благословения

Хьаша ца леринарг хьошалг1хь, а ца лерина – Кто не оказал почет гостю, того в гостях оставили без внимания

Хьо меца 1ай а, хьаша вузаве – Сам останься голодным, а гостя угости

Хьаша ца воглу ц1а кошах тер аду – Дом, в который не приходит гость, похож на могилу

Восток славится своим гостеприимством, арабский Восток не исключение. Бедуины называли гостя – *عَطَايَا اللَّهِ* – даром Аллаха. Гостю оказывался почет и уважение, предлагалось самое лучшее место в доме. А дом, в котором не было гостей, считался мертвым.

الدَّارُ الَّتِي لَا تَعْرِفُ الضَّيْفَ مَقْبَرَةٌ لِسَاكِنِيهَا – Дом, который не знает гостя – кладбище для его обитателей

Однако, проведенный нами анализ более двух тысяч арабских пословиц и поговорок показал, что отношение к гостю не было так однозначно. В результате исследованного материала мы пришли к вы-

воду, что гостя не только почитали, но и остерегались. Наравне с чувством уважения присутствует и чувство опаски, чувство меры, которое гость должен знать и соблюдать. Нет того благоговения, которое можно проследить в пословицах и поговорках чеченского народа.

– *تَذَكَّرْ دَائِمًا أَنَّ الضَّيْفَ يَرَى فِي سَاعَةٍ مَا يَرَاهُ الْمُضِيفُ فِي عَامٍ* – Помни всегда, что гость видит за час то, что хозяин видит за год

الضَّيْفُ لَا يَتَسَرَّطُ – وَمَوْلَى الدَّارِ لَا يُفْرَطُ – Гость условий не ставит, а хозяин меру

знает

عَيْنُ الضَّيْفِ عَيْنٌ حَادَّةٌ – Глаз гостя – острый глаз

عِنْدَمَا يَتَحَدَّثُ الضَّيْفُ عَن شَرَفِهِ يَنْبَغِي لِلْمُضِيفِ أَنْ يَعُدَّ مَلَاعِقَهُ – Когда гость говорит о своем благородстве, то хозяину следует считать свои ложки

الضَّيْفُ ذَهَبٌ فِي الصَّبَاحِ وَفِضَّةٌ فِي الْمَسَاءِ وَنُحَاسٌ إِذَا قَضَى اللَّيْلَةَ – Утром – гость – золото, вечером – серебро, а если он остался на ночь – то медь

У чеченцев принято считать, что гость остается в статусе гостя только три дня, а затем он – член семьи и все что распространяется на члена данной семьи, все его заботы, принимает и гость.

У арабов также гостю дается три дня, однако по истечении данных, гостю пора и честь знать.

– *بَعْدَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ تَنْتِنُ السَّمَكَةُ وَتَنْتِنُ الضَّيْفُ* – Через три дня рыба начинает издавать неприятный запах, гость тоже

В паремиях чеченского народа о госте, также встречаются отдельные пословицы, говорящие о негостеприимном хозяине и какие признаки на это указывают:

Хъешана дуьхъал нуй хъекхар – хъаша ца эшаран билгало ю – Если подметать при госте – это признак его ненужности

Вуочу хлу сумнанас, шина бларгана юккье шад а бой, тлеоьцу хъаша, амма йоьлуш новкъя воккху – Плохая хозяйка, угрюмо принимает гостя, а провожает с улыбкой

Сакъерделча, – хъаша парглатволу, сагатделча, – хъаша сихло – Если весело – гостю свободно, а если гость заскучал – он спешит уйти

а также о невоспитанном и незваном госте:

Оьзда воцу стаг хьошалгIа веъча, – дика кхаба, оьздачунна – ерг елча а, кхачам хир бу – Если в гости пришел невоспитанный человек, прими его хорошо, а если пришел воспитанный, то ему достаточно того, чем его угостили

Хан яьлча вогIу хъаша – ахь лорруг ву, шен хеннахь вогIург хьо лорург ву – Гостя, который приходит поздно – ты должен уважить, а гость, который пришел вовремя – уважает тебя

В истории любого народа бывают периоды, когда «творческие и созидательные силы реализуются наиболее ярко и полно» [9, 7]. У арабов такой период приходится с VIII по XI века. Сами того не понимая, еще в эпоху джахилийя, арабы создают науку филология. С

незапамятных времен они слагали великолепные стихи, к сложению которых были свои строгие правила. Этим правил придерживались все поэты. В указанный период создаются библиотеки, университеты, в которых наравне с богословскими науками преподаются и светские, возводятся дворцы, мечети. География халифата расширялась достаточно быстро и со все новыми завоеваниями арабы получали не только новые земли, но и новую культуру, которая, как они сами понимали, была на уровень выше их собственной. Они вбирали все самое лучшее из культуры новозавоеванных народов, однако никогда не попадали под ее влияние. Наравне с распространением новой доселе на завоеванных территориях религией, распространялся и арабский язык. Знание этого языка постепенно стало обязательным. Более того без *прочных* знаний арабского языка невозможно было занять какое – нибудь высокое положение в государственных учреждениях. Арабский язык стал мощным оружием в руках завоевателей, он вытеснил глубоко укоренившийся арамейский язык с территории Сирии и Ирана, латинский – в Испании, греческий в Египте.

«Усвоив и переработав многие традиции Средиземноморья и древних цивилизаций Востока, арабы познакомили с ними в XI- XIII вв. Запад и тем самым внесли свою лепту в культурный подъем Европы эпохи Возрождения». Благодаря арабам Европа узнала такие античные и восточные науки как медицина, математика, астрономия, философия [9, 1].

Изучив достаточно большой паремиологический материал на арабском языке, нами было обнаружено большое число паремий, говорящих о науке. Даже не зная истории арабов, изучив их пословицы и поговорки, можно понять, как высоко они ценили науки, как благоговейно к ним относились.

الْعِلْمُ فِي كُلِّ زَمَانٍ قِيَمَةٌ وَتَمَنُّنٌ – Наука во все времена – достоинство и ценность
أَعَزُّ مَكَانٍ فِي الدُّنْيَا سَرْجُ سَابِجٍ وَخَيْرُ جَلِيسٍ فِي الزَّمَانِ كِتَابٌ – Лучшее место в мире – это седло скакуна, а лучший сосед – это книга

الْعِلْمُ إِنَّ الْجَمَالَ تَزَيَّنَّا بِأَتْوَابِ الْجَمَالِ لَيْسَ – وَالْأَدَبُ
Красота нас украшает не одеждами, красота – это наука и воспитанность

– الصُّغُرُ فِي الْعِلْمِ
Наука смолоду, как насечка на камне

رَأْسُ الدِّينِ مَعْرِفَةٌ – Основа религии – знание

مَطَرٌ بِلا كَحْسَابِ عَمَلٍ بِلا عَالِمٍ –
Ученый без деятельности, как облако без дождя

– وَالْمُتَكَلِّمُ الْعِلْمُ
Ученый и учащийся товарищи в хорошем

– يَبْدَأُ الْعِلْمُ فِي الْمَدْرَسَةِ وَلا يَنْتَهِي وَلا
Наука начинается в школе и не заканчивается в ней

Отношение к невежеству у арабов всегда было негативным. Даже не имея своей письменности, арабы сумели сохранить чистоту сво-

его языка. Характер человека образно был ими разделен на четыре типа: ученый, спящий, ведомый и невежественный. Каждому характеру была дана характеристика и совет – как относиться к тому или иному типу. О невеже было сказано:

رَجُلٌ لَا يَدْرِي وَلَا يَدْرِي أَنَّهُ لَا يَدْرِي فَذَلِكَ جَاهِلٌ فَارْفُضُوهُ – Человек не знает и не знает, что он не знает – это невежда, избегайте его [10, 285].

Такое негативное отношение к невежеству мы встречаем и в паремиях арабов.

– الْعِلْمُ يَرْفَعُ بَيْتًا لَا عِمَادَ لَهُ وَالْجَهْلُ يَهْدِمُ بَيْتَ الْعِزِّ وَالشَّرَفِ – Наука возвышает дом без опоры¹, а невежество разрушает его величие и славу

شَرُّ الْأَصْحَابِ الْجَهْلُ – Невежество – худший сподвижник

الْجَهْلُ مَوْتُ الْأَحْيَاءِ – Невежество – смерть всего живого

الْجَهْلُ هُوَ الْمَوْتُ وَالْمَعْرِفَةُ هِيَ الْحَيَاةُ – Невежество – смерть, а знание – жизнь

Науку ставили во главе всего, и даже материальные ценности не могли сравниться с ней.

– الْعِلْمُ يُجِدِّي وَيَبْتِئِي لِلْفَتَى أَبَدًا وَالْمَالُ يُفْنِي وَإِنْ أُجْدِيَ إِلَيَّ جِينٍ – Наука приносит пользу и остается с юности навсегда, а деньги губят, а если и приносят пользу, то только на некоторое время

Что касается науки на территории Чечни, то дела здесь обстояли несколько иначе. Конечно ученые мужи ценились из покон веков, однако такого количества ученых здесь не было.

Постоянная борьба за выживание, сложные условия жизни в горной местности, набеги, войны, все это вынуждало нохчи заниматься отнюдь не наукой. С древнейших времен основным занятием чеченцев было земледелие. Обрабатывать землю, подготовить поле под посевы в горной местности было очень сложно.

С распространением религии Ислам на указанной территории, стали открываться первые образовательные учреждения, так называемые «хьюьжары». Открывались они при мечетях. Большой пользы учащиеся из них не извлекали, арабский язык среди простого люда не укоренился.

Последующие события – депортация чеченского народа 23 февраля 1944 года нанесла колоссальный урон. Вся литература и научного и религиозного толка была изъята и сожжена. очевидцы тех событий рассказывают, что пламя от горевших книг полыхало, не потухая неделю...

Несмотря на это, «спецпереселенцы» сначала доказывали, а затем и зарекомендовали себя как сильные духом, а самое главное ни в чем не виноватый народ. Чеченцы показали свою способность к высокопроизводительному и самоотверженному труду. Когда стали доступны школы, дети «спецпереселенцев» поступали в них, были среди

¹ То есть без опоры в виде балок, подпорок

этих детей и такие, которые заканчивали их на золотые медали. Тяга к знаниям, а также характер помогли сохранить самобытность народу.

События совсем недавней истории Чечни, опять заставили чеченцев бороться за свое самосохранение.

Поэтому отношение к науке обостренное, к ней всегда относились бережно и человек, обладающий ею, всегда был в почете и всеми уважаем.

Дешар – серло, ца дешар – бода – Учение – свет, неучение – тьма

Йоза доцу стаг шура йоцучу аттах тера ву – Человек, не обладающий грамотой, как корова, не дающая молоко

Клезахь Iеминарг, пхъарахь а ца дитина – Наука смолоду – до старости.

Паремиологический материал чеченского народа, касающийся науки, также указывает на знания, полученные жизненным опытом.

Нахана юккъехь леларе терра бен хуьлуш дац хъекъал – Только находясь среди людей, набираешься ума – разума

Майра ву алий, кура а ма вала, хъекъал долуш ву алий, сонта а ма вала – Не зазнавайся от того, что ты смелый и не зазнавайся от того, что ты умный

Стеган хазалла ца лоруш, дикалла а, хекъал а лара – Уважай не красоту человека, а его доброту и ум

На Кавказе из поконов веков ценилась дружба. Много притч и легенд запомнила людская память о ней. На арабском Востоке к другу также отношение бережное. Дружба ценится выше всех человеческих привязанностей: любви, денег. Любовь – присуща каждому человеку, деньги – проходящее и уходящее, а дружба – «никогда не доводит до бедности».

– *الصَّدِيقُ الْحَقِيقِيُّ رُوحٌ وَاحِدَةٌ فِي جِسْمَيْنِ* Истинный друг – одна душа в двух телах

مَنْ يَبْحَثُ عَنْ صَدِيقٍ لَا عَيْبَ فِيهِ يَبْقَى دُونَ صَدِيقٍ – Кто ищет безупречного друга, тот останется без него

الصَّدَاقَةُ لَمْ تَفْرُقْ أَحَدًا – Дружба никого не доводила до бедности

الصَّدَاقَةُ دَائِمًا مُفِيدَةٌ وَالْحُبُّ غَالِبًا مُضِرٌّ – Дружба всегда полезна, а любовь часто вредна

– *خَسَارَةُ الْقَلِيلِ مِنَ الْمَالِ خَيْرٌ مِنْ خَسَارَةِ الْقَلِيلِ مِنَ الصَّدَاقَةِ* Потерять немного денег лучше, чем потерять немного друзей

عِنْدَ الشَّدَائِدِ يُعْرَفُ الْإِحْوَانُ – Друзья познаются в беде

عَبْنُ الصَّدِيقِ نَذَالَةٌ – Обман друга – низость

جَمِيلٌ أَنْ تَبْدَأَ الصَّدَاقَةَ بِاتِّسَامَةٍ وَالْأَجْمَلُ مِنْهَا أَنْ تَنْتَهِيَ بِاتِّسَامَةٍ – Приятно начинать дружбу с улыбки, но самой лучшей является дружба, которая заканчивается улыбкой

– *إِنبِذْ لِصَدِيقِكَ دُمُكَ وَمَالُكَ* – Не жалея для друга ни крови своей, ни достатка своего

При этом трепетном отношении к дружбе, мы встречаем также паремии, которые нацеливают на внимательный выбор друга, а порой даже на отношение с опаской.

– *الْصَدِيقُ كَالْمِصْعَدِ أَمَا يَأْخُذُكَ إِلَى الْأَعْلَى أَوْ يَسْحَبُكَ إِلَى الْأَسْفَلِ فَاخْذِرْ أَيَّ مِصْعَدٍ تَأْخُذُ* – Друг как подъемник – то поднимает тебя вверх, то тянет вниз, поэтому остерегайся всякого подъемника, который ты выбираешь
– *إِخْذِرْ عَدُوَّكَ مَرَّةً وَصَدِيقَكَ أَلْفَ مَرَّةٍ فَإِنَّ إِنْقَلَبَ الصَّدِيقُ فَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمَضْرَرَةِ* – Остерегайся своего врага единожды, а друга тысячу раз, он знает все твои недостатки

– *صَدِيقٌ نَافِعٌ خَيْرٌ مِنْ عَشْرَةِ عَدِيمِي الْجَدْوِي* – Хороший друг лучше десяти бесполезных

– *رَتَّقِ الصَّدَاقَةَ أَفْضَلُ مِنْ تَمْرِيقِهَا* – Дружба в заплатках лучше разодранной в клочья

– *الْحُبُّ فِي مُتَنَازِلِ الْجَمِيعِ أَمَا الصَّدَاقَةُ فِي امْتِحَانِ الْقَلْبِ* – Любовь доступна всем, а дружба экзамен для сердца

Генара доттагла – йоьгIна гIала – Дальний друг – поставил город

Ваша ваша вац и хьан доттагла вацахь – Даже брат не брат, если он тебе не друг

Генара хиларх, тешаме доттагI, болов санна чIогIа ву – Друг, которому доверяешь, даже если он из далека, подобен сильной крепости

Дикачу доттагIачуьнца дуьненан йисте а кхача хала дац – С хорошим другом не трудно до края света дойти

Эзир доттагла верг – ваьлла, эзир сту-етт берг – велла – У кого тысяча друзей – жил долго, а у кого тысячи голов скотины – умер

Сакхт доцуш доттагI лаца хьо гIертахь, и воцуш вуьсур ву хьо – Если ты будешь искать друга без изъяна, то останешься без него

ДоттагIчуьнца цу а хьовла хета – С другом и толочно кажется халвой

Если в отношении к обществу: соседство, дружба, мы можем проследить общие правила поведения, то отношение к женщине разительно отличается. На Кавказе, в частности в Чечне, бабушка, мать, сестра, дочь имели к себе трепетное отношение. Женщина – это существо, которое мужчина должен защищать, ответственность перед которыми и за которых максимально велика. Обостренное внимание к сестре, трепетное отношение к бабушке и матери прослеживается в пословицах и поговорках чеченского народа.

Ваша воцчу йишийн дог ма дохаде, нана йоцчу йоьIан дог ма делхаде – Не расстраивай сестру, не имеющую брата, не обижай девочку, не имеющую мать

Ваша воцчу йиша — *маргIал-сара* — Сестра без брата, что голая хворостина

Ваша воцу йиша – IиндагI – Сестра без брата – тень
Vol воцу да — бух боцу хен, ваша воцу йиша тIам боцу леча: — тIам
боцу леча лаца атта ду, бухь боцу хен божо атта бу — Отец без сына
— кряж без основания, сестра без брата — сокол без крыльев, которого легко поймать, кряж без основания легко свалить.

В исследованном нами арабском паремиологическом материале мы обнаружили то же отношение к матери, что и в паремиях чеченского народа, выше они были рассмотрены. Отношение же к женщине в целом настороженное, к ней нет доверия, но доминирует все же шутовское описание комплекса черт женского характера:

– *فِيكَ الرَّجَالُ عَلَيْكَ أَنْ تَنْعَسَ وَإِذَا خَالَفَتْ فِيكَ النِّسَاءُ لَا تَهْمَلُ إِذَا خَالَفَتْ* Если с тобой подружился мужчина, можешь и подремать, а если женщины-то уж не надо зевать

– *إِذَا دَخَلْتَ الْبُيُوتَ شَدَّ أَحْبَابَكَ وَإِذَا دَخَلْتَ التِّجَارَةَ طَوَّنَ بِأَلْفِكَ وَإِذَا دَخَلْتَ فِي تَسَاوُقِ النِّسَاءِ رُدَّ بِأَلْفِكَ* Если лезешь в колодец – веревкой закрепись, если занялся торговлей – терпением запасись, а если связался с женщиной – то берегись!

– *الشَّيْطَانُ أَسْتَاذُ الرَّجُلِ وَتَلْمِيزُ الْمَرْأَةِ* – Черт – профессор для мужчины, но ученик женщины

– *مَا لَا يُقْدِرُ عَلَيْهِ الشَّيْطَانُ تُقْدِرُ عَلَيْهِ الْمَرْأَةُ* – То чего не может черт, может женщина

– *الْمَرْأَةُ وَالْمَالُ يُضَيِّعَانِ الرَّجُلَ* – Женщина и деньги – губят мужчину
– *الشَّيْطَانُ يَكْفِيهِ سَاعَاتٌ لِيَخْدَعَ رَجُلًا وَإِمْرَأَةً وَالْمَرْأَةُ يَكْفِيهَا سَاعَةٌ وَاحِدَةٌ لِتَخْدَعَ عَشْرَةَ شَيَاطِينٍ* – Черту достаточно часов, чтобы обмануть мужчину и женщину, а женщине достаточно одного часа, чтобы обмануть десять чертей
– *أَخْرُ مَا يَمُوتُ فِي الرَّجُلِ قَلْبُهُ وَفِي الْمَرْأَةِ لِسَانُهَا* – Последнее, что умирает в мужчине – это его сердце, а у женщины – ее язык

Два разных народа, две разные культуры, но человеческие черты присущи не какому – то одному этносу, они присущи человеку вообще, в независимости от вероисповедания, цвета кожи, страны.

Нами рассмотрено всего несколько групп паремий, но это далеко не исчерпывающий материал. Этих групп столько, сколько черт человеческого характера. Добро и зло, честь и достоинство, зависть, скупость, щедрость, но в рамках одной статьи — это сделать не представляется возможным. Это богатейший материал двух народов, с интересной и глубокой историей. Сложной судьбой, и если мы в очередной раз обратимся к паремиям, то несомненно найдем мудрый ответ на сложный вопрос –

– *الْحَيَاةُ رَوَايَةٌ جَمِيلَةٌ عَلَيْكَ قِرَاءَتُهَا حَتَّى النِّهَايَةِ لَا تَتَوَقَّفُ أَبَدًا عِنْدَ سَطْرِ حَزِينٍ فَدَى تَكُونُ النِّهَايَةُ جَمِيلَةً* – Жизнь – это прекрасный роман, который вы должны прочитать до конца, никогда не останавливайтесь на печальной странице, конец может быть прекрасен

Литература

1. Рамазанова Р.Т., «Особенности перевода арабских пословиц и поговорок», Материалы всероссийской научно – практической конференции с международным участием «Инновационные технологии в теории и практике обучения иностранным языкам в средней и высшей школе», г. Грозный, 13 – 14 февраля 2015
2. Рамазанова Р.Т., «Арабские заимствования в чеченском языке», Международная научно – практическая конференция «Актуальные проблемы арабской филологии и методики преподавания арабского языка», 20.11.2015 – 22.11.2015, г. Грозный
3. Шамилева Р. Д., «Структурно – семантический анализ чеченских паремий», автореферат
4. Е.В. Кухарева Арабские пословицы и поговорки, Словарь с лексико – фразеологическими комментариями, М., 2008
5. كتاب الجمهرة الامثال لأبي هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري الجزان الاول والثاني بيروت – لبنان ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م
Арабские пословицы и поговорки, перевод с арабского – Ильнур Сарбулатов, (abusuliman@yandex.ru)
6. كتاب الجمهرة الامثال لأبي هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري الجزان الاول والثاني بيروت – لبنان ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م
7. В.М. Белкин Карманный арабско – русский словарь, М., 1970
8. Нохчийн фольклор
- 9.
10. И.М. Фильштинский «История арабской литературы V-начало X века», М, 2009
11. А.А. Ковалев, Г.Ш. Шарбатов «Учебник арабского языка», М., 1999

Гаджиалиева М.Г., Хасамирзаева З.З.,
Дагестанский государственный университет,
г. Махачкала

КОНСТРУКЦИИ С ЧАСТИЦАМИ УСЛОВНОГО И СОСЛАГАТЕЛЬНОГО НАКЛОНЕНИЙ В АРАБСКОМ ЯЗЫКЕ

Сослагательное наклонение – это ряд особых форм глагольного наклонения арабского языка, выражающее через субъективное отношение возможное, предположительное, желательное или описываемое действие.

Сослагательное наклонение в арабском языке образуется из изъявительного путём замены окончания – у на – а и опущения конечных – *na* или – *ni*, за исключением или множественного числа и значения женского рода. В

формах с опущенным «ن» после буквы «و» или «ا». Глагол в имперфекте сослагательного наклонения употребляется в следующих случаях.

1) После союза أَنْ «чтобы», связанного с глаголами, выражающими:

а) Приказание, волю, желание, обязанность, необходимость и т.д.

Например: وَأَجِبْتُ بِأَنْ أَمْرَنِي بِأَنْ أَذْهَبَ «он приказал мне, чтобы я пошёл»; وَعَلَيَّ أَنْ أَفْعَلَ ذَلِكَ «на мне лежит обязанность сделать это»;

б) в аналогичных отрицательных выражениях: مَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ «тебе не следует вести себя гордо»; لَا يَأْبَى أَنْ يَكْتُبَ «он не отказывается писать»;

в) опасение, когда оно равнозначно желанию, чтобы действие не совершилось, например: إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ «я боюсь, как бы тебя не коснулось наказание».

Если после союза أَنْ следует глагол, не имеющий ни одного из приведённых значений, то он употребляется или в форме перфекта для выражения прошедшего времени, или в форме имперфекта изъявительного наклонения для выражения настоящего или будущего, например: أَتَّهُ جَاءَ أَنْ جَاءَ أَخُوكَ (а так же جَاءَ) «я знаю, пришёл твой брат»; أَعْلَمُ أَنْ يَنَامَ أَبُوهُ «я знаю, что его отец спит».

2) После конструкции كَيْ «чтобы», «для того, чтобы», например: جِئْتُ كَيْ أُعْطِيَنِي ذَلِكَ «я пришёл для того, чтобы ты мне дал это»; أَمْرِي كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيرًا «сделай его соучастником в моем деле, чтобы мы тебя очень поблагодарили».

3) После союза لِ «чтобы», обозначающего цель действия: جِئْتُكَ لِتُكْرِمَنِي «я пришёл к тебе, чтобы ты почтил меня»; تَابَ لِیُعْفِرَ لَهُ «он раскаялся для того, чтобы его простили».

4) После комбинаций перечисленных союзов, а так же в комбинации с отрицаниями [لِ كَيْ] «для того, чтобы», «для того, чтобы не», например: مَا ذَكَرْتُ ذَلِكَ كَيْلًا تَطُولَ رِسَالَتِي «я об этом упомянул для того, чтобы мое письмо не было слишком длинно»; أَجَبَرْتُكَ بِهَذَا لِكَيْلًا تَنْزِعَ عَجَبًا «я тебе об этом сообщил для того, чтобы ты не беспокоился»; جِئْتُ لِكَيْ أُخْبِرَكَ «я пришёл, чтобы тебе сообщить».

5) После отрицания لَنْ «никак», «ни в коем случае», время глагола при этом относится к будущему, например: لَنْ يَفْعَلَ هَذَا «он ни в коем случае этого не сделает», لَنْ أَقْدِرَ عَلَى مُكَافَأَتِكَ «я никак не смогу тебя вознаградить».

6) После союза حَتَّى «для того, чтобы», «до тех пор, пока», когда им обозначается цель действия, которая будет достигнута в будущем, или, когда действие глагола относится к будущему: اجْتَهِدْ فِي الدَّرْسِ حَتَّى تُصْبِحَ عَالِمًا «старательно учись для того, чтобы ты стал знающим»; أَنْتَظِرُكُمْ هُنَا حَتَّى يَطْلُعَ الْقَمَرُ «я буду ждать здесь, пока не взойдёт луна». Ес-

ли действие глагола, зависящего от союза *حَتَّى*, относится к настоящему времени, то употребляется изъявительное наклонение. Так: *سِرْتُ حَتَّى أَدْخُلَ الْمَدِينَةَ* «я ехал до тех пор, пока не вошёл в город», точнее, это означает: «я поехал, пока не достиг цели, и вот я теперь вхожу в город». Если же сказать эту фразу в сослагательном наклонении *سِرْتُ حَتَّى أَدْخُلَ الْمَدِينَةَ* то она будет означать: «я ехал для того, чтобы войти в город, [когда я достигну его]», или «... до тех пор, пока я не войду в город».

7) После союза *فَ* «и», когда им выражается не простая последовательность, а причинно-следственная связь глаголов и он означает «для того, чтобы», «с тем, чтобы», «и в таком случае». При этом предшествующий глагол выражает: вопрос, отрицание, приказание, запрещение, пожелание или предложение, например: *هَلْ زَيْدٌ فِي الدَّارِ فَأَمْضِيَ إِلَيْهِ* «дома ли Зейд, чтобы я пошёл к нему?» или «дома ли Зейд, и я в таком случае пойду к нему?»; *مَا تَأْتِينَا فَتُحَدِّثُنَا* «ты не приходишь к нам, чтобы побеседовать с нами»; *لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَكُمْ فَأَفُورَ* «о, если бы я был с вами и тогда я бы имел удачу».

После союза *وَ* «и», когда он употребляется в том же значении и при тех же условиях, что союз *فَ*: *لَا تَنْهَ عَنِ الْخُلُقِ وَتَأْتِي مِثْلَهُ* «не запрещай другим поступать каким-либо образом в то время, как ты сам поступаешь так же»; *زُرْنِي وَأُزُوكَ* «посети меня с тем, чтобы и я тебя посетил».

Сослагательное наклонение употребляется при тех же условиях, если союз *وَ* выражается одновременность действий обоих глаголов, например: *هَلْ تَأْكُلُ السَّمَكَ وَتَشْرَبُ اللَّيْنَ* «разве ты будешь есть рыбу и одновременно пить молоко?». Если союз *وَ* указывает на простую связь действий, то есть без оттенка цели, следствия или совместности, то глагол ставится в изъявительном наклонении: *زُرْنِي وَأُزُوكَ* «посети меня, и я тебя посетю» то есть, без одновременности и совместности этих действий.

8) После союза *أَوْ* в значении «для того, чтобы», «или же», например: *لَأَلْزِمَنَّكَ أَوْ تُعْطِيَنِي حَقِّي* «я не отстану от тебя, или же ты мне отдашь то, что мне полагается» то есть, «для того, чтобы ты мне отдал».

9) После частицы *إِذَا* «в таком случае», когда ею начинается фраза, служащая ответом на другую фразу как следствие её. При этом глагол следует непосредственно после частицы *إِذَا* и имеет значение будущего времени, например: *إِذَا أَكْرَمَكَ سَأُزُوكَ* «я тебя посетю-в таком случае я тебе окажу почет. Таким образом, при употреблении сослагательного наклонения имперфекта значение глагола всегда относится к будущему времени.

Арабские грамматисты считают, что частиц, требующих употребления формы на фатху, четыре: *إِذَا، لَنْ، كَيْ، أَنْ*. Они называют их «частицы, ставящие глагол в форму *نَصْبٌ* (أَنْوَاصِبٌ) или «союз *'an* и его сестры» (*أَنْ وَأَخَوَاتُهَا*). Что касается остальных частиц, то, по мнению

этих авторов, они ставят глагол в форму **نَصَبٌ** потому, что после них подразумевается **أَنْ (بِأَنْ مُضْمَرَةً)**.

Усеченное наклонение образуется из изъявительного путём опущения окончания **-u** на **сукун** и опущения конечных **-na** или **-ni**, за исключением форм множественного числа женского рода. Таким образом, усеченное наклонение имеет специальные формы лишь в 1-м лице единственного числа, во 2-м лице единственного числа мужского рода и в 3-м лице единственного числа мужского и женского родов; в остальных лицах и числах формы усеченного наклонения совпадают с соответствующими формами сослагательного наклонения.

Усеченное наклонение употребляется в следующих случаях:

1) После отрицания **لَمْ** «не», при этом глагол в форме имперфекта имеет значение прошедшего времени. Эта форма равнозначна отрицанию перфекта: **لَمْ يَخْرُجْ** «он не вышел»; **لَمْ يَجِدْ شَيْئًا** «он не нашёл ничего». При обозначении результата прошлого действия эта форма, как и перфект, передаёт настоящее время, например: **أَلَمْ تَعْلَمْ؟** «разве ты не знаешь?»

2) После частицы **لَمَّا** «ещё не», являющийся отрицанием действия прошедшего вплоть до настоящего момента, например: **لَمَّا يَلْحَقْ** «он ещё не присоединился к ним»; **لَمَّا يَعْلَمْ** «он ещё не узнал».

3) После частицы **لِ** для выражения приказания (в 1-м лице и 3-м лице) или пожелания, например: **لِنَذْهَبْ** «пойдёмте!»; **لِيَذْهَبْ** «пусть он пойдёт!». Приказание во 2-м лице выражается обычно повелительным наклонением, но иногда употребляется и усеченное **لِنَقُمْ** **يا زَيْدُ** «Встать, Зейд!»

4) В сочетании с частицей **لَا** «не» для выражения запрещения во всех трёх лицах, например: **لَا نَخْتَصِمُ** «не будем спорить»; **لَا تَأْكُلْ** «не ешь»; **لَا يَقْرُبْ** «пусть он не приближается».

5) В условных предложениях, как в условии, так и в следствии: **إِنْ يَذْهَبَ زَيْدٌ أَذْهَبَ مَعَهُ** «Если Зейд пойдёт, я пойду с ним». Но может так же быть, что в одной части условного предложения глагол стоит в перфекте, а в другой — в усеченном наклонении имперфекта, например: **إِنْ يَذْهَبَ ذَهَبْتُ مَعَهُ** либо **إِنْ ذَهَبَ أَذْهَبَ مَعَهُ**. Когда в условной части предложения имеется действие прошедшее, то для обозначения его употребляется глагол **كان** с формой прошедшего времени данного глагола. Например: **أَرَبِّي دَفْتَرَكِ إِنْ كُنْتَ كَتَبْتَ هَذَا النَّصَّ** «Покажи мне свою тетрадь, если ты написал этот текст».

6) Усеченное наклонение употребляется во второй части предложения, если первая часть содержит приказание, запрещение, пожелание или вежливое приглашение, без какого-либо специального слова, которое указывало бы на условие, но с оттенком условности по смыслу, например: **أَنْصُرْنِي أَنْصُرْكَ** «помоги мне, помогу тебе» с оттен-

ком: «если ты поможешь мне, я помогу тебе»; *أَوْفُوا بِعَهْدِكُمْ أَوْفٍ بِعَهْدِي* «выполните ваши обязательства, я выполню свои обязательства» — тоже с оттенком условности.

7) Условное значение передаётся так же союзом *إِذَا* ‘когда’, выражающим время действия с оттенком условности. Эта частица обычно употребляется с формой глагола прошедшего времени в значении будущего или настоящего. Например: *بَعْضُ النَّاسِ إِذَا قَالَ هَذِهِ الْجُمْلَةُ: حَاوَلَ أَنْ* «Некоторые люди, произнося эту фразу, пытаются...»

8) Условное предложение или невыполненное условие выражаются союзом *لَوْ* ‘если бы’ + *لَ* ‘то’ с формой глагола прошедшего времени. Например: *لَوْ عَرَفْتُ ذَلِكَ لَجِئْتُ* «Если бы я знал это, (то) я бы пришёл». Глагол может быть так же в форме настояще-будущего времени со значением настоящего или будущего времени. Отрицательное условное предложение выражается союзом *لَوْ لَا* + *لَ*. Например: *لَوْ لَا مُحَمَّدٌ لَتَأَخَّرَ سَمِيرٌ* «Если бы не Мухаммед, то Самир бы опоздал.

9) Есть так же частица *مَتَى*, которая при выражении условия требует условного наклонения, где действие главного предложения выполнимо при условии выполнения действия в придаточном предложении. Например: *مَتَى يَحْسُنُ أَخْلَاقَكَ يَكْتُمُ أَوْلِيَاءَكَ* «Когда твой характер хорош, тогда и друзей у тебя много (т.е много у тебя друзей, если твой характер хороший).

Обзор значений усеченной формы несовершенного времени показывает, что её синтаксические функции разнообразны и семантика её обладает значительным диапазоном. Этой формой может быть передано приказание, запрещение, а в известных случаях так же пожелание либо просьба, выраженная в виде вежливого приказания. Но приказание выражается так же императивом (для 2-го л.), и, кроме того, с передачей пожелания, необходимости, обязанности, и т. д. в известных случаях связано употребление сослагательного наклонения. Усечённая форма употребляется при выражении условия, но наряду с этим употребляется перфект. Кроме того, усечённой формой передаётся простое отрицание прошедшего времени без тех оттенков значения, которые вышли бы за рамки семантики изъявительного наклонения. Иногда эту форму называют «условное» наклонение, но выражение условия занимает лишь небольшое место в значениях этой формы. С таким же правом можно было бы говорить о «желательном», «запретительном», «увещательном» или даже «повелительном» наклонениях, не говоря уже о точках соприкосновения с изъявительным (при отрицании *لَمْ*).

Поэтому нам кажется, что лучшим является индифферентное название по форме окончания, которое применяется арабскими авторами: «усечённая форма» или «усечённое» наклонение (*مَجْرُومٌ*).

По общему мнению арабских грамматистов и возвращаясь к выше сказанному, мы можем сделать вывод, что частицы сослагательного наклонения (لِ، لَنْ، حَتَّى، أَوْ، فِ، وَ، إِذْ، أَنْ، كَيْ) требуют чтобы глагол после них стоял в настояще-будущем времени с окончанием «фатха» в состоянии منصوب.

Что же касается условного наклонения, то частицы условного наклонения (لَمْ لِمَا، لِ، لَا، مَتَى) требуют, чтобы после них глагол стоял в настояще-будущем времени с окончанием «сукун» в состоянии مجزوم.

Литература

1. Баранов Х.К. Арабско-русский словарь. – Москва, Изд.: «Русский Язык», 1989. – 926 с.
2. Гранде Б.М. Введение в сравнительное изучение семитских языков. – М.: 1998. – 439 с.
3. Гранде Б.М. Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. – М., Изд.: «Восточная литература», 2001. – 585 с.
4. Ибрагимов И.Д. Учебник арабского языка. – Пятигорск., 2016. – 620 с.

Алиева П.М., Испагиева С.И.,
Дагестанский государственный университет,
г. Махачкала

БЛАГОПОЖЕЛАНИЯ ПО ПОВОДУ РОЖДЕНИЯ ДЕТЕЙ В АРАБСКОМ И АВАРСКОМ ЯЗЫКАХ

Рождение ребенка – радость в любом этносе, вероятно этим объясняется значительное количество благопожеланий в аварском и арабском языках, и, видимо, во всех языках мира, приуроченных к этому событию. Семантика благопожеланий по поводу рождения ребенка в аварском и арабском этносах в целом совпадают, но есть определенные отличия. Благопожелания могут быть короткими, состоящими из одного слова, и длинными, состоящими из целого предложения или даже из нескольких предложений. Так, универсальное поздравление «مبروك!» [8] в арабском языке, состоящее из одного слова, также входит в состав благопожеланий, состоящих из двух слов: «ألف مبروك!» [8]. Эти благопожелания могут быть использованы по любому радостному поводу. Использо-

ются также в составе предложения: ألف مبروك للحلوين بقدم أعلى الغاليين الله (букв. Тысяча поздравлений для дорогих с появлением дорогой драгоценности Аллах благослови его и помоги всем, кто устал ради него. Амин) [1].

В аварском языке можно поздравить одним словом *Баркула!* «Поздравляю!».

Благопожелания по поводу рождения ребенка могут выражаться:

– семье новорожденного, ср. араб.: يتربى في عزمك (досл. Пусть воспитывается в вашем величии) «Пусть при величии вашем вырастет» [8].

– отдельно отцу: يتربى في عزمك! (досл. Пусть воспитывается в твоём могуществе!) «Пусть вырастет при величии твоём». В ответ можно услышать: شكرا «Спасибо!» [8].

– Всевышнему за дар, который Он преподнес им, желают, чтобы Аллах дал хорошее воспитание младенцу, ср. араб.:

بارك الله لك في الموهوبة لك، و شكرت الواهب، و بَلَغَ أَشُدَّهُ، و رَزَقَتْ بِرَّهُ و نَسَأَ اللهُ العَلِيَّ القَدِيرَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الصَّالِحَاتِ البَارَاتِ بِكَ و بزوجك و أَنْ يجعلها ذَخْرًا للإسلام و المسلمين و أَنْ يُعِينَكَ اللهُ تَعَالَى عَلَى حُسْنِ تَرْبِيَّتِهَا و ألف مبروك.

«Да благословит тебя Аллах в подаренном для тебя (ребенке), и я поблагодарил дарителя, и (чтобы) достиг он полной зрелости и подарил (Всевышний) свою доброту, и мы просим Аллаха Всевышнего Всемогущего, чтобы были благодеяния благонравные с тобой и с твоим мужем, и что он делает ее запасы для ислама и мусульман, и что поможет тебе Аллах Всевышний хорошее воспитание ее... Тысяча поздравлений...» [6]. Это поздравление произносят устно, пишут на открытках, в поздравительных письмах. В ответ также можно услышать:

بارك الله لك و بارك عليك و جزاك الله خيرا و رزقك الله مثله و أجزل ثوابك

(букв. Да благословит тебя Аллах и благословение тебе и да благословит вас благостью и (пусть) даст тебе Аллах подобное же, и (пусть) даст тебе щедро вознаграждение) [6];

– младенцу; (здесь арабы используют гиперболизировано эпитеты), ср.:

يا هلا فيه وبقدمه أسعد الكل بوجوده نعمة من الرب شوقته وكل الي حوله يحبونه

«О, младенец, появление твое осчастливило всех, твое присутствие – счастье от Всевышнего в своем виде и все, кто вокруг тебя любят тебя». Здесь также выражается благодарность Всевышнему за ребенка, которого Он даровал и говорится, что «все уже любят его (ребенка)» [1].

Пожелания арабов в основном абстрагированы, ср.: «чтобы Он дал воспитание» без уточнения.

Аналогичное пожелание отмечено в аварском языке: *Баракат бугев ватаги!* «Пусть будет благословение (Всевышнего) с ним!».

Иман бугев вахъаги! «Пусть будет у него иман!». В сознании аварцев сложилось так, что если у ребенка будет вера, то он вырастет добрым, уважительным как того требует ислам. Здесь выражается хвала Всевышнему за подаренного ребенка. В следующем поздравлении младенец сравнивается с луной:

إذا ولد عريس مثل القمر .. جانی اليوم أحلى بشر عروسة مثل القمر ... سبحان ربی الذی أمر و اعطانی هدية العمر.

«Если родился жених, подобный луне, сегодня пришла ко мне самая приятная весть, невеста, подобная луне... Хвала Господу моему, который повелевает и дал мне подарок жизни...» [1].

Или:

أعلن فرحتی بأحلى خبر و ابشركم بقدم أغلى البشر ... وصول مولودتی الجديدة الله يحفظها لی من كل خطر

«Я объявляю мою радость приятную, вы радуйтесь радостной вестью.... Родился мой новый младенец. Всевышний, храни ее для меня от всех опасностей» [1]. Описывается радость одного из родителей от появления на свет ребенка и молитва, в ней звучит обращение к Всевышнему, чтобы Он хранил и оберегал ребенка от опасностей, ср. араб.:

بورك لكما فی الموهوبة و شكرتما الواهب رزقكم الله بره و بلغ أشده و جعله الله من عباده الصالحين.

«Для вас благословение в подаренном и наша признательность дарителю, даровал вам Аллах свою доброту, и достигнет он полной зрелости и да сделает его Аллах из благочестивых рабов своих» [5]. Почти во всех благопожеланиях арабского языка отмечена благодарность за ребенка, которого «подарил» Всевышний и просьба (ко Всевышнему) сделать его «одним из благочестивых рабов своих»:

يا أغلى هدية من الخالق تتمنى العين ما تفارق أجمل وأروع مولود هل بوسط الخلاق؟

(букв. О, дорогой подарок от Всевышнего, мы желаем глазу не разлучаться. Самый красивый и превосходный младенец; ты появился среди народа?) [5].

Это выражение описывает радость и благодарность Всевышнему от появления на свет ребенка. Арабы выражают пожелание опосредованно, но иногда оно может исходить непосредственно от адресанта:

الحمد لله على تمام النعمة واكتمال المنّة رَزَقْت ب(اسم المولود) والله الحمد من قبل ومن بعد

«Хвала Всевышнему за полноту счастья и совершенство, ты даровал (Имя младенца), и Аллаху хвала до и после ...» [1].

Основное отличие семантики добропожеланий аварского и арабского языков в стилистике речевых актов: пафос, пышность в речи арабов и естественность, обыденность в речи аварцев.

Таким образом, арабы в выражениях добропожеланий полагаются на Бога, а пожелания аварцев, исходят непосредственно от них,

хотя сказанное не абсолютно. Аварцы также полагаются на Всевышнего, но гораздо реже, ср.: *Васги чIаго хутIаги, иман бугев лъугъаги!* «Пусть сын жив останется, верующим станет!».

Первая часть пожелания «жив останется» вероятно возникла в те времена, когда детская смертность была очень высокой. Вторая часть – *иман бугев лъугъаги* – желает новорожденному, чтобы он стал хорошим мусульманином, т. е. стал человеком, почитающим родителей, совестливым, уважительным, добрым, бескорыстным, согласно предписаниям Корана.

В следующих трех образных выражениях описывается мир, земля:

لقد أشرقت الأرض وازدادت وتلاأت أنواراً من حولنا فتسائلت ما سر هذا الجمال فإذا
بخبر قدوم مولودك / مولودتك يزف إلي دعواتي و بأن يكون من مواليد السعادة وأن يرزقك الله
ووالده بره وصلاحة.

«Осветилась земля, увеличилась и заблестела светом вокруг нас, ты спросила в чем тайна этой красоты, так как пришла весть о появлении твоего/ей новорожденной (девочки)/новорожденного (мальчика), он несет мою мольбу с тем, чтобы он/она был/была из счастливых младенцев и да дарует тебе и его отцу Аллах добро и благо» [1];

إستتارت الدنيا بحضوركم نجوم الدنيا و لمعتها فهنيء يا لكم حضور اجتماع الشمس بالقمر

«*досл.* С вашим появлением осветился свет звездами мира, их блеском наслаждаются, для вас вместе появившиеся солнце с луной» [5];

بقدومه أشرقت شمس الشموس و صار بهجة كل النفوس نور على دنياها وجوده و من اليوم
ينحجز له أجمل عروس.

«Со своим появлением засияло солнце солнц и стала радость во всех душах, свет нашего мира и его присутствие с сегодняшнего дня, чтобы заказать для него самую красивую невесту».

Выражения, передающие эту образность: «мир осветился», «земля увеличилась» и «звезды засияли». Здесь наблюдается радость и счастье от рождения их младенца.

Нижеследующее благопожелание содержит поздравление родителей ребенка:

مبروك و يتربى بعزكم و يجعله قدم السعد عليكم و إن شاء الله ما يخيب ظنكم و يبارك فيه

و
يسعدكم.

«Поздравляю пусть вырастет при величии Вашем, сделайте его ступню счастливой для Вас, даст Аллах, что ваши мысли не обманутся, поздравляю с ним и счастья вам» [1].

Ср. авар.: *Эмен чIухIарав, росу бахилав лъугъаги!* «Пусть он станет человеком, которым гордится отец и завидует село!». Эта особенность свойственна и аварцам: *Эбел инсул намус цIунарав, чIахIиязул*

адаб вугев ватаги! «Пусть станет берегущим честь родителей, относящийся с уважением к старшим!».

Арабское выражение «Пусть вырастет при величии Вашем» и аварское «Пусть он станет человеком, которым гордится отец» – схожи, так как отец является главой семьи в обоих этносах и олицетворяет род и нацию в целом. Так как отец является главой семьи и у аварцев, и у арабов и олицетворяет род и нацию в целом. Поэтому пожелание стать гордостью отца – это означает стать гордостью всего рода и всей нации. Также родители и родственники младенца мечтают увидеть своего ребенка подросшим молодым человеком:

بكرة تمر السنين و تشوفوه أحلى الشباب يوقف جنبكم و يعين و كل المصاعب تُلَيَّنُ

«Проходят года и увидишь его прекрасным юношей останавливается рядом с вами, и он помогает все трудности смягчаются» [4].

Авар.: *Чияр эбелалда дурильун вихъаги, жиндирго эбелалда бахIарчилъун вихъаги!* «Пусть чужая мать видит его своим зятем, а своя – героем!».

Родители радуются, тому, что их новорожденный станет взрослым, чьим-то зятем и героем в будущем. Такие же добрые слова можно услышать и в адрес новорожденной девочки в аварском языке, например:

Яс чIаго хутIаги, берцинай йижсаги, кверал меседил ратаги, гьалал халатал рижсаги, эбел инсул намус цIунарай лъугьаги, гIумру халатай, талихI гIемерай ятаги! «Пусть дочь жива останется, красивой растет! Чтоб руки ее были золотые, чтоб она берегла честь родителей, чтоб жизнь ее была долгая, счастливая», или:

Лъималазе лъикIай эбелльун яхъаги! «Чтоб стала хорошей матерью для детей!», т. е. чтобы дочь была мастерицей, хорошей хозяйкой и т. д. *Эбель-инсул хIурмат цIунарай яхъаги* «Пусть станет уважающей родителей!».

Таким образом, арабские благопожелания по поводу рождения ребенка содержат благодарность за милость Аллаха, что Он «одарил ребенком», пожелание младенцу, чтобы Всевышний дал ему добро, благо, воспитание. Арабы в своих добропожеланиях полагаются на Бога (сами пассивны). Аварские благопожелания также переполнены радостью по поводу появления ребенка, но они чаще всего адресованы родителям. Аварцы также полагаются на Всевышнего, но реже обращаются к нему в своих благопожеланиях.

Литература

1. Благопожелания по поводу рождения детей в арабском языке <http://www.noorfarma.com/vb/showthread.php?t=32710>.

2. Благопожелания по поводу рождения детей в арабском языке
/ <http://www.khaberni.com/more-171764-64-تهنئة%20%للسيد%20%أنور%20%الخميسه%20%بالمولد%20%الجدید>.
3. Благопожелания по поводу рождения детей в арабском языке/
<http://www.qwled.com/vb/t171718.html>.
4. Благопожелания по поводу рождения детей в арабском языке/
<http://www.salam-tv.ps/ar/community/94537.html>.
5. Благопожелания по поводу рождения детей в арабском языке/
http://mawdoo3.com/%D8%B9%D8%A8%D8%A7%D8%B1%D8%A7%D8%AA_%D8%AA%D9%87%D9%86%D8%A6%D8%A9_%D8%A8%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%88%D9%84%D9%88%D8%AF.
6. Благопожелания по поводу рождения детей в арабском языке/
<http://www.roro44.net/news/55237/>.
7. Благопожелания по поводу рождения детей в арабском языке/
<http://www.hayah.cc/forum/t11681.html>.
8. Марк Ниран
www.axaz.org/aravit/ucebniematerialiarabskomy/334-mabruk.html?showall=1

Кадыров Р.С.,
Дагестанский государственный университет,
г. Махачкала

ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО СОМАТИЗМА «KALP//СЕРДЦЕ» В ТУРЕЦКОМ ЯЗЫКЕ

В турецком языке фразеологическое пространство семемы «kalp/сердце», по нашим наблюдениям, конструировано 181 фразеологической единицей, которые подразделяются на 22 тематические группы разной семантики (7 фразеологических единиц не позволяют объединить их в какие-либо тематические рубрики). Наибольшая в количественном аспекте тема «печаль, тоска» включают 29 устойчивых сочетаний слов, например: *kalbi sıkılmak* (сердце сжалось) сердце сжимается (от тоски); *Şair Akif Ersoy mektubu okuyup biraz düşündü ,kalbi sıkıldı* «Прочитав письмо, Акиф Эрсой задумался, сердце его сжалось от тоски ». *Kalbi çatlamak* «(сердце разобрать) о чувстве безысходной тоски». *O, kendine yer bulamıyordu, kalbi çatlıyordu* «Он не мог найти себе место от безысходной тоски». *Kalbi çekilmek* «(сердце растягивается) о чувстве невыносимой тоски, душевного страдания». *Oğlunu savaşa gönderdikten sonra anntnin kalbi*

çekildi. «Проводив сына на войну, мать страдала от невыносимой тоски».

Рубрика “страх, боязнь,, кодифицирована в структуре 21 фразеологической единицы. *Kalbi düşmek* «(сердце упало) душа в пятки ушла». *Aniden hali değiştiğinde, benim kalbim düştü* «Внезапно его самочувствие ухудшилось, у меня душа ушла в пятки от страха». *Kalbi kopmak* «(сердце прыгает) перепугаться насмерть, екнуть о сердце». *Kapını açıp odaya girdiğimde bazı eşyaların yerinde bazı eşyaların yerinde olmadığını gördüğünde kalbim az kaldı ki kopsun* «Когда я, открыв дверь, вошла в квартиру и не увидела некоторых вещей на своих местах, я испугалась». *Kalbimi koparmak* «(сердце его оторвать) перепугать насмерть (до смерти)». *Güçlü dalga yükselerek benim kalbimi kopardı* «Сильная волна перепугала меня до смерти».

В морфологии 19 фразеологизмов концептуализован способ восприятия ментальной сущности <волнение, беспокойство, тревога>, например: *kalbini kurt kemirmek* «(червяк ест сердце) находиться в состоянии тревоги, беспокойства». *Öyle sessizlik oldu ki, benim kalbimi kurt kemirdi* « Стало так тихо, что я забеспокоилась». *Kalbinin yağını eritmek* «(растопить масло своего сердца) вывернуть душу, томиться в ожидании чего-то неприятного, страшного». *Dostumdan haber olmadığına göre benim kalbimin yağı erimişti* « Не получив вестей от друга, мое сердце томилось в ожидании чего-то неприятного».

Семантика 13 устойчивых словесных комплексов соотнесена с представлениями о покое, психологического успокоения, безмятежности: *Kalbini serinleştirmek* «(охлаждать сердце его) успокоить душу». *O, işi zamanında yerine getireceğini duyunca kalbim serinleşti* « Он успокоил меня сказав, что выполнит работу во время». *Kalbine su sepmek* «(на сердце его воду брызгать) рассеять чье-либо беспокойство, унять чью-либо тревогу». *Fazla gürültüye bakmayarak torunlarımızın arasında olduğumda kalbime su sepiyor* «Несмотря на шум, создаваемый внуками, у меня на душе спокойно, когда они рядом». *Kalbi üstüne gelmek* «(сердце пришло на свое место) отлегло от сердца». *Çocukların ormandan sağ selamet dönmesini görünce kalbim üstüme geldi* «Увидев, что дети возвращаются из леса целыми и невредимыми, я почувствовала облегчение».

Тематическая группа “сострадание, милосердие,, отражены в семантике 13 фразеологических единиц: *Kalbinin başı sızlamak* «(голова сердце рассыпается) сердце(душа) ноет, душа переворачивается». *Şehitler mezarlığında gezerken vatanımız uğrunda ölen kahramanlarımızı gördüğümde kalbimin başı sızlıyor* « Когда я прохожу по «Аллея шахидов» и вижу наших героев, которые отдали свои жизни, душа болит».

ИМЕНА БОЛГАРСКИХ ИСТОРИЧЕСКИХ ЛИЧНОСТЕЙ ТЮРКСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ В БОЛГАРСКОЙ АНТРОПОНИМИИ

В българската антропонимна система се откриват редица имена с неясна етимология. Опитите да се изведат от славянските или други индо-европейски езици не дават убедителни решения. Същевременно те или техни варианти се откриват в тюркските езици [Барболова, 2010: 202–220]. В някои случаи произходът и семантиката им остават спорни, но наличието им или производни от тях в други тюркски езици прави безспорен факта, че в български език те са навлезли именно чрез тях.

Към тази група антропоними се отнасят личните имена на редица български исторически личности от периода преди XV в. Някои от тях се откриват в казахски и киргизски или в татарските езици (особено в казански-татарски). Няколко от тези имена са обект на това изследване.

БАТБАЯН (или по-скоро *бат Баян*) – име на прабългарски хан от втората половина на VII в.; твърди се, че е най-големият син на хан Кубрат (665) [Андреев, Лазаров, Павлов, 1994: 29]. В българската история е известен и **Баян** – брат на прабългарския хан *Токту* (766–767). Името съществува и днес в българската антропонимия под облика *Боян*. Старото звучене *Баян* е съхранено и широко разпространено в Казахстан, където се смята за стара монголска заемка. Открива се и като първи компонент в състава на тюркското ЖЛИ *Баянсылу* и като втори компонент в МЛИ *Карабаян*. В превод от монголски *баян* означава ‘богат, знаменит, прославен’, но в казахски приема значението ‘красота на изложението, яснота; добър резултат’.

ЛИ на хан **УМОР // УМАР** от “Именник на българските ханове” в разни варианти е разпространено сред перси, араби и други азиатски и кавказки народи, включително тюркски. Под облика *Омар // Умар* е регистрирано още в ст.тюрк. паметници [ДТС, 1969: 169]. От историята е известен *Умар Кара-хан* от династията на Караханидите, който през XI в. е каган на Седморечието и Източен Туркестан. До днес името *Умар, Омар* е съхранено при казанските татари, казахи, дагестанци., крач. -балкарци и др. От *Умар* в казан. татар. е производно *Умаркай*. *Умар // Омар* в казахски и татарски ономастите отнасят към арабските заемки [Казах.им.; Татар. им.]. Търсейки корените му в ал-

тайските езици, Б. Симеонов открива ЛИ *Uta* в уйгурски и други думи от монголски и бурятски с корен *ит*, към които се отнася и името на богинята-майка *Умай* при древно алтайските народи. Опирайки се и на изследванията на Расанен, той приема, че името *Умар* // *Омар* води началото си от предтюркския алтайски период и е образувано от корен *ит-* (*ум-*) ‘надявам се’ + *ар* ‘човек’, т.е. ‘надежден човек’ [Симеонов, 2008: 166].

В казан.татар. облиците *Умар* // *Омар* се приемат за диалектни варианти на *Гумар* // *Гумер*, а фонетичният вариант *Кумар* при сибирските татари се използва и като антрополоксема. Наличието на думата *гумер* ~ *гумар* ‘живот, житие (времето от раждането до смъртта), живеещ’ [Татар. им.] в татарски език също предполага тюркски произход на това име. Като ЛИ *Гумар* ~ *Кумар*, *Умар* ~ *Омар* при тюркските народи се дава с пожелание за дълъг живот на новороденото и следователно, съответства на българското ЛИ *Живко*. При тази ситуация не е изключено името на българския владетел *Умор* // *Умар* също да е вариант на *Гумар* ~ *Кумар*.

Името на българския хан **ОМУРТАГ** (814–831) е сложно по структура. То е формирано от *Омур* + *таг*. Според някои първият компонент означава ‘кръгъл’, ‘дебел’, а според други – ‘орел’. *Омур* се открива като първа част на *Омурбек* – името на известен приказан герой от киргизския фолклор, а един фонетичен вариант е регистриран в тюркското име *Умурзак*. Това навежда на мисълта, че не е изключено *Омур*//*Умур* да са фонетични варианти на *Умар* // *Омар*, получени по силата на вокалната хармония.

Вторият компонент на името *Омуртаг* е регистриран в ст. тюрк. паметници под облика *та]* ‘планина’ и *Та]* ‘собствено име’ [ДТС, 1969: 526], от което може би е производно *Таганай*. Но тук трябва да се има предвид и това, че в езика на жълтите уйгури *-даг* // *-дек* е окончание, изразяващо сравнение (напр.: *кыздак* ‘като момиче, като девица’) [Малов, 1957: 172]. Този компонент е свидетелство, че каквото и да означава, това име е от тюркски произход. Това се потвърждава от факта, че в североизточния край на планината Тяньшан, недалече от гр. Алмати, се намира връх *Омуртаг*, чиято етимология може би ще ни дадат казахските етимолози.

САБИН – бълг. хан (765–766). Някои изследователи смятат, че българският хан **САБИН** (765-766) бил от славянски произход, и затова неговото име не е намерило място в *Именника на българските ханове*. Н. Ковачев свързва произхода на това име с лат. име *Sabinus* ‘сабинянин’ – римско родово имя [Ковачев, 1995: 447]. Но фонетически то е близко и с тюркското ЛИ *Сабан*, което означава ‘плуг с предни колелета /Поволжье и Сибирь/’, със *Сабит* – герой на

казахската приказка «Суд бия Бальтакея», а също и с карач. – балк.: *Сибилчи* [<http://www.nazovite.ru/>].

ПАГАН – български хан (767–768), а по-късно така се наричал български боляр от края на XIII в. Това име е близко по звучение с казахското име *Баглан*, което има няколко значения: ‘1. юноша; 2. название маленких птиц, питающихся рыбой; 3. ягненок’ [Казах. им.], а също и с карач. – балк. имя *Паго*.

ТОКТУ е български хан (766–767), царувал по-малко от една година. Неговото име определено е тюркско. То и до днес е запазено в киргизската именна система като първи компонент в ЛИ *Токтогул* <*Токт* + *огул* ‘син на Токт’ (най-големият киргизски акин се казва *Токтогул Сатылганов* /1864–1933/). При казахите е запазено във ФИ *Токтабутов* и *Туктибаев*. Сред тюркските имена се срещат и облициите *Тохта* > *Тохтакул*. Вариант на името се открива в ЛИ *Тохтамыш* – хан на Златната Орда 1381–1395 г., убит през 1404-05 г. Един от противниците на *Тимур/ланд*/, когото през периода 1396-1399 г. той многократно побеждавал, е хан *Тохтамыш*. ЛИ *Тохтамыш* е съхранено и в кабард. –балк. В уйгурски съществува лексемата *токта* със значение ‘да се спре; да седи’; ‘да се утвърди, да се устрои’. Във връзка с нея са и имената *Туктабай* – за момче и *Туктабика* – за момиче (*Тукта* ‘остановись’ + *бай* ‘стопанин; състоятелен, влиятелен човек, господин’ или *бика* ‘момиче’) в антропонимията на казанските татари, където се приема за обрядово име. В семействата, където често умирали деца или много се раждали, на новороденото дете давали име, в съставът на което влизало думата *тукта* (считало се, че това ще спре смъртта или раждането).

ТУК – ичиргу-боил (на слав. «чергубил») при хановете *Крум* (803-814) и *Омуртаг* (814–831). Името му е записано в различни варианти (като *Дукум*, *Цок*, *Цук*) и се приема за безспорно прабългарско, въпреки че доказателства не се представят [Андреев, Лазаров, Павлов, 1994: 384]. В. Томашек го извежда от монг. *оq* ‘сияние, блясък’ [цит. по Симеонов, 2008: 187]. Б. Симеонов дава две хипотези. Той свързва името със ст.тюрк. лексеми: 1) *tük* // *tüg* ‘влас, власат’ и 2) *dok* ~ *tok* ‘тъмен, тъмноват’ или *duk* ~ *tuk* ‘пълен, дебел’ [Симеонов, 2008: 187].

Последната версия е правилната, ако се съди по ЛИ *Тук* и ФИ *Туков*, запазени при казанските татари, където значението на *Тук* се определя като ‘сит, насища се; пълен, едър, цял’, т.е. това е пожелателно име, с което родителите желаят на новороденото си дете никога да не гладува. Използва се и като антрополоксема, която е доста продуктивна, напр.: *Тукбай* < *Тук* + *бай* ‘стопанин; състоятелен, влиятелен човек, господин’ (име, което се среща и при марийците); *Тукбарс* < *Тук* + *барс* ‘тигър’; *Туккул* // *Туккол* < *Тук* + *кул* // *кол* ‘раб божи; приятел; работник, орач, воин’; *Тукбакты*, *Тукбирде*, *Тукшаһ*, *Туктархан* и

т.н. [Татар.им. и др.]. Производно от *Тук* е и кабард.-балк. ЛИ *Тукум* [К-БИ]. От историята е известно и монголското име *Тук-Тимур* – хан на Златната орда през 1396–1400 г., което ни отвежда още по-назад във времето – в периода преди разпадането на алтайската общност. Името *Тук* има и фонетични варианти *Туг*, *Токъ* – ‘пълен, едър’, от които са формирани различни тюркски имена: *Тукай* // *Тугай* (познато и при монголците: *Тукай-Тимур*, тринадесетият син на *Джучи*); *Тукан* // *Туган*; *Тугаш* (*Тугъши*, *Тугиши*, *Тугуши*) < *Тук* в значение “богат” + *-аш* > - *иши* ‘приятел, другар, дете’, запазено при татарите-мишари (мещеряки) във ФИ *Тугашев*, *Тугушев*; *Тугайтимур*; *Тугантугды* и др. под. Много султани от кюрдската династия *Аюбиди* имали тюркски имена, едно от които е *Туг тегин* [Будаев, ЛИМ], а *Тугбир* и *Тугшад* са имена на тюркски пълководци [Гумилев, 1988]. Вариантът *Тог* се открива като първи компонент в казахското ЖЛИ *Тогжан* ‘доволна от живота, състоятелна’ и в карач.-балк. имена: *Токай*, *Токаш*, *Токлу*, *Токмаш*, *Тонош*, *Топай*. Няма съмнение, че това е едно архаично име от периода на Алтайската общност. Значението “пълен, дебел” отразява представата от онези времена за красота и сила. И в българските родопски диалекти думата *строен* означава ‘едър, пълен, набит’ с положителна конотация. Но може би значението ‘богат’ все пак е по-достоверно.

С името **ИСБУЛ** е известен български кавхан, регент-суправител на малолетните ханове Маламир (831–836) и Пресиан (836–852) [Андреев, Лазаров, Павлов, 1994:175]. Според Б. Симеонов то е съставено от хуно-алтайската дума *іш* ‘дело, работа’ + *bul* ‘намирам, захващам, постигам’ [Симеонов, 2008: 183]. Името *Исбул* се открива в казахските ФИ *Исбулов* (*Исбул* + *-ов*) и *Исбулганов* (*Исбул* + *хан* + *ов*). От името *Исбул* е производно ЛИ *Исбула*, което се среща в дагестанската антропонимна система. Близко по звучене е името на киргизския тегин *Исибо Шэючже Биши Сыгинь*.

На *Исбул* напълно съответства тюркско-татарското ЛИ *Ишбул*. Това е сложно име, при което първият компонент е многозначната дума *иш* ‘четно, чифт, многочислен; приятел, спътник, помощник; равноправен, равноценен, подобен и народ, род, семейство’. Вторият компонент е *бул* // *бол* ‘ще бъде’, което означава, че вътрешната структура на името е ‘да стане сподвижник, другар, помощник (има се предвид на някоя високопоставена личност)’. Думата *иш* в ст.тюрк. има вариант *ис*, който освен в *Исбул* се открива и в българското историческо име *Испор* (= *Аспарух* = чув. *Ишпар*, *Ишпер*) ‘приятел (син) на вълка’, а също и като втори компонент в *Борис* и др. имена. Анализът на имена показва, че компонентите *ис* // *иш* са еднозначни вариантни лексеми в тюркските езици [Барболова, 2013]. При това положение няма съмнение, че името *Исбул*, съхранено в български и казахски в този си вид е било познато още в алтайско-тюркската общ-

ност и говори за общия произход или поне за близките контакти на прабългарите и прародителите на казахите и киргизците някъде в Средна Азия преди VII в.

Името **ХАНАДИН** е на български боярин от X–XI в. Това е сложно име, при което първата част – *Хан*, явно е титлата *хан*. Вторият компонент на името би могло да е идентично с името на родоначалника на киргизското племе *адигине* – *Адине*.

От същото време е и едно от най-интересните имена – **КРАКРА** (*Кракра Пернишки*) български боляр от времето на цар Самуил (997–1014). По всяка вероятност то е фонетичен вариант на *Каркар*, което е епоним от етнонима *каркари*, означаващ древно протокиргизко племе, което в китайските хроники е регистрирано и като *гегуни*. Съхранено е в названието на кимацката област *Каркар-хан*. “Още академик В. В. Бартолд обръща внимание на сходството с името *Каркар* – дядото на легендарния Манаса, споменат в прозаическия вариант на киргизския героически епос “Манас” в “Маджму ат-Таварих”. Фиксирана е и връзката между названието на тази област, на съвременния град Каркаралинск и на планините Каркарали, намиращи се в Централен Казахстан. Освен това “В Киргизстан, на северо-изток от езерото Исък-Кул, тече река Каркър. Имайки предвид голямата “разпиляност” на термините с основа каркар/къркър от Централен Казахстан до Монголия, трябва да се предположи, че кимацката област Каркар(а)хан е заемала територията на западните и южните склонове на Голям Алтай, разположена в долината на течащата от юго-изток на северо-запад Иртиш и нейните притоци. Населението на тази област в последващите векове “занесло” термините с основа каркар/къркър в Централен Казахстан, Джунгария, в Монголия, на територии на северо-изток от езерото Исък-Кул. Тази територия станала основа за формиране ядрото на киргизския етнос.” [<http://www.eurasica.ru/>].

Личното име **АСЕН** се свързва предимно с българския цар *Асен I* (1186-1195/96), но то вероятно е било познато много по-рано. По-късно е регистрирано като име на управител на крепостта Овеч (Провадия) в края на XIV в. [Андреев, Лазаров, Павлов, 1994: 25]. Днес то е едно от любимите имена в българската ономастика. Предполага се, че е прабългарско по произход, но не се предлагат доказателства. Под формата *Асянь-ше* то се споменава в легендите за произхода на тюрките, според които той е внук на първия син на вълчицата и единственото оцеляло от западните хуни момче. В съвременния казахски и в казахските приказки са добре познати обличията *Асан // Хасан // Хасен* ‘красив, прекрасен, хубав, симпатичен’, които се извеждат от арабски, но наред с тях са в обиход и близките по звучене *Есен // Исен* ‘благополучен, здрав’. Първият вариант се открива в много сложни ЛИ като напр.: *Есенбай, Есенбаки, Есенаман, Есенболат, Есенгали, Есенте-*

мир, *Есенхан*, *Есенкул* (ФИ *Есенкулов*) и т.н. То е регистрирано в ст.тюрк. паметници под формата (< esän ‘здрав, невредим’), а също и като първи компонент на съставни имена: Esän buqa, Esän qaĵa, Esän tegin, Esän temür [ДТС, 1969:183]. В киргизския епос “Манас” и в един летопис се открива името *Эсен-хан*, *Эсенхан*, а при калмиките, където вероятно е наследено от монголски, то се явява в сложното име *Эсентайджи*. Явно *Хасен* е контаминация от арабското име *Хасан* и тюркското *Есен*. Впрочем, протетично *х* пред гласни в началословие на турски (а може би изобщо тюркски) думи се открива и в някои български диалекти, напр.: *хъдет* ‘обичай’ < а.-т. âdet ‘обичай, привичка’; *хармаган* ‘изпратен или донесен подарък’ < тур. armaĝn ‘подарък’; *хинает* ‘инат’ < inat ‘упорство’; inaet ‘милост, благоволение’; *хъскер* ‘войска’ < а.-т. asker ‘войска’; *хусталък* ‘майсторство’ < т. ustalık ‘майсторство, изкуство умение’ и т.н. Най-вероятно българското име *Асен* е фонетичен вариант на легендарното тюркско име *Асянь* (*Ас’ань*), където прегласът *я* (*’а // ä*) > *е* е станал още на българска (т. е. прабългарска) почва. Възможно е обаче фонетичният вариант *Асен* да е получен под влияние на славянобългарския език. Явно киргизско-казахското име *Есен* също е вариант на *Асянь* (*Ас’ань*). Тези имена показват разволя в звученето на *ä*, което първоначално е било по-близко до *а*, а впоследствие до – *е*, което по законите на вокалната хармония в тюркските езици, оказва влияние върху прехода на началословното *а* в *е*. В други случаи затвърдяването на *с*, т.е. *с’* > *с* пред *е* е дало *Асан*, което съвпада с еднаквото по звучене арабското име *Асан* и в казахски се налага под влияние на мюсюлманството.

Предполага се, че името **КОЛОМАН**, с което са известни двама български царе – *Коломан I Асен*/ (1241-1246) (7:210) и *Коломан II Асен*/ (1256) [Андреев, Лазаров, Павлов, 1994:211] е унгарско по произход. (с. 210). Но под името *Коломан* е известен и един от хановете на куманската орда [Будаев, ЛИМ]. Близко по значение е и тюркското ЛИ *Колкоман*. Тези факти дават основание да се допусне, че името *Коломан* в българската антропонимия е куманско по произход. Това от своя страна навежда на мисълта, че българските царе, носители на това име също са кумани. Затова и семантиката на името, която за сега е неясна, трябва да се търси в тюркските езици.

КУМАН (*Коман*) се нарича един от съратниците на цар Ивайло (1277-1280). Съдейки по името би могло да се предположи, че е бил куманин по произход, но това не е задължително, тъй като в средновековна България етнонимът куман/ин/ се превръща в популярно лично име. По всяка вероятност то е било пожелателно: «да бъде смел, бърз като куманин». Името се среща и в т.нар. Погановски поменик от XVI в – *Куман* (“Куман деспот цар”) – болярин в Софийската област [Андреев, Лазаров, Павлов, 1994:23]. Това означава, че името се е за-

пазило и е функционирало доста дълго в българската антропонимна система. От това име са образувани названията на няколко селища.

ТЕРТЕР (*Георги I Тертер* е български цар (1280-1292), за който византийските източници изрично подчертават куманския му произход. Под същото име е известен и друг български цар – *Георги II Тертер* (1321-1322) [Андреев, Лазаров, Павлов, 1994:74]. Според някои името Тертер, означава «орел». По-важното в случая е, че името *Тертер* наистина е от кумански произход, за което говори името на куманската династия *Тертероба* (XI в.), с която може би са свързани и българските царе от тази династия.

Под името **АЛДИМИР** (*Елтимир*) е известен изтъкнат български болярин и политически деец от края на XIII – нач. на XIV в. Той е по-малък брат на цар *Георги I Тертер*, за който се знае, че е куманин по произход. С името *Алдимир* е известен и един български болярин от Софийско от първата половина на XIV в. Днес се среща под формите *Алдомир* и *Алдемир*. От него са производни селищните имена *Алтимир* (Брезнишко; Белоградчишко) и *Алдомировци* (Софийско) и др. Предполага се, че името означава ‘нажежено желязо’ и се извежда от тюркските думи *ал* ‘ален, ярко червен’ и *димир* (< *темир*) ‘желязо’ [Андреев, Лазаров, Павлов, 1994: 9]. Н. Ковачев също смята, че името *Алдемир* // *Алдимир* // *Алдомир* и ЖЛИ *Алдемира* // *Алдомира* е съставено от *демир* < тур. *demir* ‘желязо’, а *ал* според него е фонетичен вариант на *ел* < тур. *el* ‘ръка’ [Ковачев, 1995:38]. Всъщност обаче *ал* е титла, поставяна пред името на ханове и султани в източните страни [Барболова, 2012]. Този термин е показвал най-високото положение в ръководната йерархия на държавата. Днес е загубил тази си символика и се използва само като словообразователен компонент. Що се отнася до втория елемент, той наистина се идентифицира с *демир* < тур. *demir* ‘желязо’. В тюркските езици то се среща като самостоятелно име *Демир*, което има и облик *Темир*, а *Тимур*, вероятно е първообраз на *Демир* и се открива и в други алтайски по произход езици. Често се явява и като втори компонент в сложни имена, но в тези случаи, то се използва метафорично със значение ‘устойчивост, непобедимост’, напр., в *Байтемир* ‘качествен, устойчив, непобедим’. Името *Алтемир* съществува и днес при казахите. *Алдимир* има вариант в тюркските езици *Илтимер*. Тук трябва да се има предвид, че *иль* // *эль* означава и ‘страна, държава’.

С името **БАЛДЮ** е известен български войвода от XIV в. Среща се и в документи от XV в. Някои го извеждат от името на император *Балдуин* Фландърски. [Андреев, Лазаров, Павлов, 1994: 29]. Според В. Заимов то е „от *Балдо* по меки основи”, а Балдо смята за производно „от *Бало* + *-до* по *Владо*, *Радо*” [Заимов, 1988: 13]. Възможно е обаче това име да е в пряка връзка с ЛИ *Балтекей* в ка-

захската приказка «Суд бия Бальтекея». Не е изключено *Балдо* // *Балдю* // *Балдъо* да произхожда от ст.тюрк. дума *baldu* // *baltu* ‘1. секира; 2. тесла’ [ДТС, 1969: 80, 81], която се открива като първи компонент в казахски имена като *Балтабай*, *Балтабек*, където *балта* лексемата е използвана в преносен смисъл и означава ‘силен, здрав’. Компонентът *-до* се открива и в други тюркски имена, напр. хунското име *Мундо*. Вторият компонент е древнотюркската титла *бай*, предназначена за богати и властващи хора, която днес в казахски език има значение ‘богат или уважаем човек’. Почти същото значение има и титлата *бек* ‘могъщ, силен, недостъпен, здрав’, давана някога на имащи власт лица. Днес двете бивши титли са антрополоксеми [Казах.им.]. Най-вероятно обаче, името *Балдю* // *Балдо* е съкратено от ЛИ *Балтемир*, съхранено и до днес в казахската антропонимия. То също е сложно по състав. В превод от казахски език първата част, т.е. думата *бал* означава: ‘мед, сладост’. В случая обаче се използва в смисъл ‘най-близък, любим; младост’. Втората част е *темир* ‘железо’, което при личните имена се използва символично в смисъл ‘устойчив, непобедим’.

Първият компонент *бал* се открива и в името **БАЛИК**, чийто носител бил български болярин от XIV в., основател на т.нар. Добруджанско княжество или деспотство. Твърди се, че бил куманин и дори се допуска, че е от Тертеровия царски род. Затова и етимологията на името му се свързва с тюркската дума *балък* (*balık*) ‘риба’ [Андреев, Лазаров, Павлов, 1994:29]. В. Заимов обаче смята, че то е производно от *Бало* < *Баломир* [Заимов, 1988:13]. В документи от XV и XVI в. е регистрирана и звателната форма *Балико*, която фонетично е близка до ст.тюрк. ЛИ *Valıka*, което би могло да се свърже със санскр. име *Vhallika*. В това няма нищо странно, тъй като в старотюркски са регистрирани редица заемки от санскрит. Същевременно най-вероятно изглежда, че българското име *Балик* генетично е свързано с татарското *Балигъ* (*Балиг*) означаващо ‘умеещ да говори красиво, сладко, съдържателно’ [Татар. им.]. Всъщност те са фонетични варианти на едно и също име, което не изключва възможността първообразът да е архаична заемка в старотюркски език от санскрит.

Подобни случаи не са малко, в българската антропонимия, при това не само историческата, но и съвременната. Тяхното изследване обаче е свързано с редица трудности. Една от основните трудности при етимологизацията на прабългарските имена създава обстоятелството, че след приемането на мюсюлманството, тюрките са изоставили своите изконни имена и са ги заменили с арабски и персийски. По същата причина и много старотюркски думи били изместени от техните арабски и персийски съответници. Много арха-

ични ЛИ с предтурски тюрски произход в български не са регистрирани нито в нашите, нито в техните исторически паметници. Някои от тях вече са излезли от употреба, но са запазени във фамилените имена и това се оказва единственото сведение за тяхното някогашно наличие. Това показва и фамиленото име на авторката на тази статия, което има съответствие в казахско-киргизската антропонимна система. Всичко това подсказва, един съществен факт – че, ако не всички, то по-голямата част от имената на българските ханове и велможи са от тюрски произход. Същевременно, както антропонимите с тюрски произход, така и значителна част от турцизмите в български всъщност са остатъци от предтурското тюрско влияние в българския език.

Литература

[Барболова, 2010]: Барболова З., *Архаични фамилни имена от тюрски произход в село Златия, Монтанско* // В: сб. Състояние и проблеми на българската ономастика, т. 10 (посветен на 90-годишнината от рождението на проф. Николай Ковачев), УИ „Св. св. Кирил и Методий”, В. Търново, 2010, с. 202-220

[Барболова, 2012]: Барболова З., *Лични имена с начален компонент ал- в българската антропонимна система* // Електронно списание LiterNet, 29.10.2012, № 10 (155) (ISSN 1312-2282)
<<http://litenet.bg/publish28/zoia-barbolova/al.htm>>

[Будаев, ЛИМ]: Будаев, Н., *Личные имена мамлюков*
<<http://buday.narod.ru/gl3.htm>>

[Гумилев, 1988]: Гумилев, Л., *Древние тюрки*, М., 1988.

[ДТС, 1969]: *Дрентюрецкий словарь*, Ленинград, 1969, 676 стр.

[Займов, 1988]: Займов, Й., *Български именник*, С., 1988, 312 стр.

[К-БИ]: *Карачаево-балкарски имена:*
<http://www.nazovite.ru/karachaevao-balkarskie/man/>>

[Казах. им.]: *Казахские имена* <<http://attar.kz>>

[Андреев, Лазаров, Павлов, 1994]: Андреев, Й., Лазаров, И., Павлов, Пл., *Кой кой е в Средновековна България*, С., 1994, 400 стр.

[Ковачев, 1995]: Ковачев, Н., *Честотно-etimологичен речник на личните имена*, В. Търново, 1995, 620 стр.

[Малов, 1957]: Малов, С. Е., *Язык желтых уйгуров*, Алма-ата, 1957, 197 стр.

[Симеонов, 2008]: Симеонов, Б., *Прабългарска ономастика*, Пловдив, 2008, 262 стр.

[Татар. им.]: *Татарские имена* <<http://tatarisem.narod.ru/tatarskie-mijskie-imena.html>>

[Юдахин, 1965]: Юдахин, К. К., *Киргизско-русский словарь*, т. I и II, Москва, 1965 и др.

[<http://www.eurasica.ru/>]:

<http://www.eurasica.ru/articles/kyrgyz/ra_abdumanapov_kipchakskiy_komponent_v_etnogeneze_kirgizov/>

[<<http://www.nazovite.ru/>]: <<http://www.nazovite.ru/karachaevao-balkarskie/man/>>

СЪКРАЩЕНИЯ

ЖЛИ – женско лично име

кабард.-балк. – кабардино-балкарски

карач.-балк. – карачаево-балкарски

ЛИ – лично име

МЛИ – мъжско лично име

ст.тюрк. – старотюркски

тур. – турски език

уйг. – уйгурски език

ФИ – фамилно име

Гаджиева Л.А.,
Дагестанский государственный университет,
г. Махачкала

КОНЦЕПТ «АЛЛАХ» В ТУРЕЦКИХ ПАРЕМИЯХ

Паремии являются неопровержимым доказательством культурного наследия каждого народа. Отражая языковую картину мира, паремии являются посылом поколениям и передают нам информацию о культурной и языковой жизни, национально-культурной специфике, социальном опыте того или иного народа.

Разнообразие концептов, используемых в паремиях, своего рода звено, связывающее мышление человека с речью.

Как и каждый этнос, тюрки перенесли из поколения в поколение богатый, устойчивый «кладезь» крылатых выражений, поговорок, пословиц. В древности пословицы и поговорки тюрки называли «sav» – «сав». Благодаря турецким исследователям, как, например, Талат Текину [3, с.1-9] с образцами паремий мы можем ознакомиться в текстах Орхонских Стел. Так, выражение ‘Yufka ince olanı kırmak kolay. Yufka kalın ise delinmesi zor imis.’ («Легко сломать тонкую лепешку. Толстую лепешку трудно сломать») признано одним из древних тюркских паремий и напоминает русскую пословицу «Веника не переломишь, а по пруту весь веник переломаешь».

Махмуд аль-Кашгари был первым исследователем, собравшим богатейший материал. Он, изучив многие тюркские наречия, оставил нам прекрасный труд «Dîvânu Lugâti't-Türk» («Словарь тюркских наречий»). Употребляемые в активной форме паремии не утратили свою силу и весомости и после принятия тюрками ислама. Многие тюркские поэты и писатели (Иззет Молла, Зийа Паша, Неби) исполь-

зовали паремии для обогащения, выразительности своих мыслей, строк. После эпохи Танзимат известный турецкий публицист Шинаси опубликовал труд о паремиях под названием "Durub-ı Emsâl-i Osmaniye" [1,131с.]. Этот труд стал первым серьезным исследованием в области паремий.

Что касается современных научных исследований турецких ученых в области паремий, хотелось бы выделить Омера Асыма Аксоя «Atasözleri ve deyimler» («Пословицы и фразеологизмы») [2,707 с]. Аксой проанализировал турецкие поговорки и пословицы, выделил их особенности и сопоставил поговорки, пословицы и фразеологические обороты.

Паремии – это «анонимный продукт», целью которого является нравственный, нравоучительный посыл индивидууму. Они отличаются емкостью, устойчивостью. В турецком языке насчитывается более 10.000 паремий. Этот языковой клад, передающийся в неизменном виде из поколения в поколение, является отражением опыта предков, культурного уровня, мировоззрения. Турецкие паремии включают примеры поведения человека в обществе, обычаи, приметы, традиции, исторические события и реакция на них индивидуума, народа.

После принятия тюрками ислама, тюркские языки вобрали арабские и персидские слова. Большая часть их составляла религиозная лексика. Внедрение этих заимствований коснулось и паремий. Появились новые изречения, устойчивые выражения. После принятия тюрками ислама наибольшее количество паремий в турецком языке связано с именем «Аллах». Концепт «Аллах» отражает сознание и смысл существования человека, ценностные ориентиры турецкого народа. Такие компоненты, как: душа, любовь, помощь, терпение, судьба, удел, доброта, честность чаще всего присутствуют в паремиях с концептом «Аллах». Ниже перечислим некоторые из этих паремий.

Allah'a bir can bogcu var. – «Он должен душу только Аллаху». (Человек не зависит ни от кого, кроме как от Всевышнего). Allah bal tuttu yakana bal tuttu, yağ tuttu yakana yağ tuttu verir. – «Аллах Дарует щедрый удел щедрому, малый удел скупому». Allah bana, ben de sana. – «Аллах – мне, а я – тебе». (В ситуациях, когда нечем выплачивать долг) Allah dokuzda verdiğini sekizde almaz. – «Аллах не забирает в восемь часов то, что предписал в девять часов». (Все случится в свой срок, как предписано в судьбе). Allah gümüş kapıyı kaparsa altın kapıyı açar. – «Аллах Открывает золотые двери, когда закрывает серебряные». (Человек не должен впадать в отчаяние, путем испытаний Всевышний Дарует Своему рабу лучшее, чем то, на что он надеялся). Allah kardeşi kardeş yaratmış, kesesini aynı yaratmış. – «Аллах Даровал братьев и сестер, но карман каждого Сделал отдельным». (Каждому Дарован свой удел, чтобы человек жил независимым).

Allah kulunu kısmeti ile yaratır. – «Аллах каждому Предписал судьбу». (У каждого человека есть свой путь, будь он легким или тяжелым). Allah sabırlı kulunu sever. – «Аллах любит терпеливого раба». (Человек должен быть терпеливым, ведь Всевышний любит терпеливых). Allah sağ gözü (eli) sol göze (ele) muhtaç etmesin. – «Да не Сделает Аллах зависимым правую руку (глаз) от левой руки (глаза)». (Пусть Всевышний Убережет от зависимости от самых близких людей. Человек должен нуждаться только во Всевышнем).

Таким образом, паремии, отражая языковую картину мира, обладая краткостью, но ёмкостью изложения, являются доказательством богатой истории народов, помогают прослеживать исторические вехи, более глубоко понимать культуру того или иного народа.

Литература

1. Ahmet Mithat Efendi «Şinasi Hikemiyatının Ahkamı Durub-ı Emsal-i Osmaniye – Tasvir». Dergah Yayınları. 2014. 131 с.
2. Omer Asım Aksoy «Atasözler ve deyimler sözlüğü». İnkılap Kitabevi. 2014. 707 с.
3. Talat Tekin «Orhon Yazıtları», TDK: 540, Ankara 1988. 200 с.

Аскендерова Р.Д.,
Дагестанский государственный университет,
г. Махачкала

ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКАЯ ЕДИНИЦА «BAŞ// ГОЛОВА» В ТУРЕЦКОМ ЯЗЫКЕ, ХАРАКТЕРИЗУЮЩАЯ ВНУТРЕННЕЕ СОСТОЯНИЕ ЧЕЛОВЕКА

В фразеологической единице «Baş/ голова» в турецком языке отражены многочисленные оттенки чувств, внутреннего состояния человека.

Состояние, в котором гнев, неожиданное расстройство, отчаяние охватывают человека, вербализовано ФЕ с компонентом baş: başı kızırmak // başı karırmak «кровь бросилась в голову (разгневаться, рассердиться)».

Düşünçelerinden başı karıştığından kızın kolundan yapıştıb onu ağacın altına taraf çekdiyini kendi de hiss etmedi «В ярости от мыслей, не помнит, как вцепился в руку девушки и оттащил её под дерево».

Человек теряет голову, самообладание, решительность из-за негативного чувства, охватившего целиком, такого как страх, поте-

рять голову человек может и от любви. В обоих случаях человека охватывают чувства, которые доминируют над мыслью, что мешают ему здраво думать и рассуждать: *baş kaupettirmek // başını kaupettirmek* «(по) терять голову (разозлиться, разволноваться)». *Ne edeceyimi bilmiyorum. Tam başım kaupetmişim.* «Не знаю, что делать, я совершенно потерял голову».

При выражении удивления, всплеснув руками, принято хлопать слегка в ладоши, на уровне груди, а испытывая ужас, человек обеими руками хватается за голову. Значения жестов, как и значение слов, бывают обусловлены принадлежностью к определённой среде.

Изменение положения головы, т.е. изменение нормы, влечёт за собой изменение поведения или состояния человека. Жесты, которые человек производит головой, всегда характеризуют весь спектр человеческих эмоций, имеют особую значимость для адресата.

В турецких ФЕ опущенная голова указывает на скромность и кроткость человека: *başı aşağı* «воды не замути, тише воды, ниже травы (очень скромн, тих, кроток)», а также передает эмоциональное состояние человека: *başı aşağı olmak* «тише воды, ниже травы (испытывать смущение, неловкость)», *başı aşağı etmek* «вгонять в краску, вогнать в краску (смущать, заставлять покраснеть, позорить)», *başı aşağı olmak* «краска бросилась в лицо, кровь кинулась в лицо, конфузиться (чувствуя себя виновным перед кем-либо)», *başını aşağı etmek kimin* «вгонять в краску, вогнать в краску (смущать, заставлять покраснеть, позорить)». *Lâkâ insanı caresiz, başı aşağı eder* «Запятнанная репутация делает человека робким, нерешительным, заставляя его краснеть».

Голова, опущенная на плечо, означает образно «беспомощность» в азербайджанской ФЕ *başını koynuna koymak* «опустить голову (принять смиренный вид, иметь жалкий, беспомощный вид)» букв. «голову на плечо положить».

Kadının iti bakışları gizli bedduaçını sızdı, çizmeli adam başınıkoynu üste koyub, fakir görüntü aldı «Женщина украдкой смерила взглядом его, человека в сапогах, произнёсшего проклятие; он опустил с жалким видом свою голову».

Горизонтальные и вертикальные движения головы по-разному интерпретируются представителями разных народов. Опущенное положение головы является выразителем тоскливого состояния человека, отражённого во фразеологизмах турецкого языка: *başını aşağı salmak* «поникнуть головой, повесить голову» букв. «голову вниз опустить», *başını sallamak* «вешать, повесить голову, понурить голову». *Emre başını aşağı salıp durdu* «Эмре, повесив голову, ничего не сказал».

СУБСТАНТИВНЫЕ СЛОВСОЧЕТАНИЯ С ЗАВИСИМЫМ ИМЕНЕМ СУЩЕСТВИТЕЛЬНЫМ В МЕСТНОМ ПАДЕЖЕ ТУРЕЦКОГО ЯЗЫКА

Как и в других тюркских языках, в турецком языке субстантивные словосочетания с зависимым именем в местном падеже получили широкое употребление и выражают в основном определительно-пространственные отношения с разными формами конкретизации. Всегда обычно в роли зависимого компонента субстантивного словосочетания в турецком языке выступают имена.

Субстантивные словосочетания с зависимым словом в суперлативе выражаются определительно-пространственным отношением с указанием на то, что предмет, явление или понятие, которые выражены ключевым словом, направлены к другому предмету, явлению или понятию, ср. *babasına mektub* «письмо к отцу»; *annesine selam* «привет маме» (букв. «маме привет»); *çocuklara bakış* «присмотр за детьми» (букв. «смотри на детей»); *vatanına sevgi* «любовь к родине»; *düşmenlere nefret* «ненависть к врагу»; *nehire yol* «дорога к реке» и т.д.

Также следует отметить, что субстантивные словосочетания с зависимым именем существительным часто выполняют стилистические функции и они всегда употребляются в публицистике, поэзии, топонимике, малых жанрах фольклора, ср.: *gazete mektub* «письмо в газету»; *eline güvvet* «сила рук» (букв. «сила в руки»).

В основном эти словосочетания указывают не только на определенный объект, также и к окрестности или к месту, расположения которого направлен путь.

Денотат в субстантивных словосочетаниях с зависимым именем характеризуется пространственным отношением к другому предмету, которое оформлено местным падежом. Такое пространственное отношение указывает не только на определительные, но и на обстоятельственные признаки, ср.: *başındaki kalpak* «шапка, что на голове»; *kayadaki köy* «село, что на скалах»; *toplantıdaki sorular* «споры на собрании»; *gövdedeki yara* «болезнь в теле» и т.д.

Слова, входящие в состав словосочетаний в местном падеже, имеют между предметами или явлениями различные отношения, которые обусловлены частной семантикой слов. Сочетание существительного с различным семантическим значением часто употребляется

и в переносном значении, ср.: *başında bilim* «в голове знание», *elinde sanat* «в руках мастерство» и т.д.

В исходном падеже турецкого языка, как и в других тюркских языках, субстантивные словосочетания с зависимым компонентом встречаются редко. В этих сочетаниях слов часто встречаются определительно-пространственные отношения между компонентами. В составе предложения зависимый компонент этих словосочетаний осуществляют роль определения. Как в составе исследованных нами предложений, так и в словосочетаниях с зависимым аблативом, выделяется в основном двойной вид синтаксической связи – управление и согласование.

Слова, которые входят в состав субстантивных словосочетаний с зависимым именем существительным в аблативе, обычно имеют свои специфические лексико-семантические особенности. В таких случаях, в роли основного стержневого члена выступают слова, которые являются средствами информации.

Рабаданова А.М,
Дагестанский государственный университет,
г. Махачкала

К ВОПРОСУ О СПОСОБАХ ПЕРЕВОДА ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИХ ОБОРОТОВ

Перевод фразеологических оборотов представляет собой одну из самых сложных и интересных проблем, разрабатываемых в рамках современной теории перевода. По авторитетному мнению, крупного самаркандского слависта, известного фразеолога Л.И. Ройзензона, — из всех творений языкового гения человека фразеология – наиболее самобытное, сложное и компликативное явление. [3, с. 32] Трудности перевода фразеологизмов, объясняются сложностью их семантической структуры.

Фразеологизмы — это своеобразные "микротексты", вбирающие в себе разнообразную информацию об объектах реальной действительности. Они не только называют предметы реальности, но, и передают информацию о психоэмоциональном состоянии говорящего и о его эмоциональном отношении к предмету речи. Наряду с этим трудность перевода фразеологизмов объясняется сложным, полифо-

ничным характером их плана содержания, а также нагруженностью культурно значимой информацией, часто специфичной для культурно языковой общности. Фразеологизмы представляют собой пласт языковых единиц, наиболее активно используемых культурой для воплощения и выражения культурных смыслов – современных или исторических реалий, символов, стереотипов и эталонов, а также индивидуально осмысляемых каждым языковым сообществом денотатов психологической и социальной жизни.

В отличие от фразеологизмов русского языка, которые состоят как минимум из двух лексем, среди идиом турецкого языка выделяются не только сочетания, состоящие из двух, трех и более единиц, но и однословные наименования, что неоднократно отображается в словарях. Изучение фразеологии сводится лишь к общему описанию характера фразеологизма, его места в системе языковых единиц и некоторых его стилистических свойств.

1) Несмотря на достаточно большое количество турецких фразеологических словарей, включение в них того или иного сочетания происходит, опираясь в основном на интуицию носителей языка. Первым языковедом в турецком языкознании, попытавшимся определить понятие фразеологизма, стал Ömer Asim Aksoy [4, с. 112]. В области фразеологии трудился также видный профессор Шюкрю Элчин. Он предпринял попытку классифицировать фразеологические единицы турецкого языка и выделяет 11 групп фразеологизмов, такие как:

1) фразеологизмы инфинитивной группы, например: «*haber uçurtmak*» (досл, запустить в воздух известие) – «быстро или в тайне отправлять известия».

2) фразеологизмы, в которых глагол представлен в какой-либо временной форме, например: *Kaş yaparken göz çıkardı* (досл, выколол глаз, выщипывая бровь) – «медвежья услуга»;

3) фразеологизмы с отглагольными формами и существительными в косвенных падежах, например: *anasından emdiği süt burnundan gelmek* (досл. молоку, который взял у матери, прийти к носу) – «испытывать трудности»;

4) фразеологизмы в которых глагол употребляется в строго фиксированной форме, например: «*vur patlasın çal oynasın*» (досл,

ударь – пусть вспыхнет, играй – пусть танцует) – «жить, наслаждаясь и развлекаясь»;

5) фразеологизмы, не имеющие элементов – глаголов в своем составе, например: «*kel başa şimşir tarak*» (досл, лысой голове расческа) – «совершенно бесполезная вещь»;

6) фразеологизмы, представляющие собой словосочетания с подчинительной связью, например: «*dansı başına*» (досл, танец голове) – «Молодец!»;

7) фразеологизмы, содержащие существительные с аффиксами принадлежности, например: «*eli boş*» (досл, его руки пусты) – «с пустыми руками»;

8) фразеологизмы— повторы, например: «*çoluk çocuk*» – «дети, детвора»;

9) фразеологизмы, содержащие повторение однокоренных слов, например: «*boşu boşuna*» «напрасно, зря»;

10) фразеологизмы, построенные на рифме, например: «*azıcık aşım, kağırsız başım*» – (досл, мало еды, голова без бед) – «довольствоваться малым»;

11) фразеологизмы, содержащие отрицание в глаголе, например: «*ağzını bıçak açtım*» (рот ножом не открывать) – «не вымолвить и словечка».

Подобное разнообразие групп фразеологизмов в турецком языке также является одной из причин возникновения ряда трудностей при их переводе. [2, с. 91] Наличие фразеологии придает языку живость, красочность и гибкость, так как фразеологические единицы, помимо определенного смыслового содержания, заключают в себе богатство экспрессивно-стилистических оттенков, поэтому задачей переводчика является, не только передать на русский язык смысл фразеологической единицы, но и донести до русского читателя ее образность и экспрессивность. При переводе фразеологических оборотов для начала необходимо суметь выделить устойчивое сочетание в русском тексте, а для этого переводчик должен хорошо знать фразеологию языка-оригинала, в данном случае турецкого. Затем выбирается способ перевода фразеологизмов. Способ перевода выбирается в каждом конкретном случае и зависит от типа фразеологизма. Самым простым является перевод необразной фразеологии:

Yine evi akılma düştü, ağlıyor.

Использованный в данном случае фразеологизм «*akılma düşmek*» (досл, упасть на ум) переводится на русский язык как «прийти на ум, задуматься». Тогда перевод фразы будет: «Он снова задумался о сво-

ем доме, плачет». Большие трудности вызывает перевод образной фразеологии. Ж. А. Голикова отмечает, что образные выражения требуют к себе значительно большего внимания со стороны переводчика, так как в отличие от необразных фразеологизмов, зачастую имеющих устоявшиеся, варианты перевода на русский язык, представляют собой, с точки зрения семантики, гораздо более сложные образования.

Комиссаров предлагает следующие способы перевода образных фразеологизмов: а) фразеологический эквивалент; б) фразеологический аналог; в) дословный перевод; г) описательный перевод [2, с. 108].

Однако, данные способы Комиссаров в своих трудах использовал при переводе русских фразеологизмов на английский язык, и наоборот. В настоящей работе была предпринята попытка применить способы перевода, предложенные Комиссаровым, при переводе турецких фразеологизмов на русский язык, русских фразеологизмов на турецкий язык.

Первый способ, предложенный Комиссаровым – перевод при помощи фразеологического эквивалента. Фразеологическим эквивалентом мы, вслед за Комиссаровым, будем называть такую образную в русском языке, которая «полностью соответствует по смыслу какому-то фразеологизму второго языка и которая основана на одном с ним образе». Перевод таких фразеологизмов не вызывает трудностей. Н. Л. Шадрин считает, что подобные фразеологизмы всегда переводятся одинаково. Например, турецкий фразеологизм «*mavi kan*» означает «аристократическое происхождение», а в дословном переводе «голубая кровь». Фразеологическим эквивалентом в русском языке может быть представлен фразеологизм «голубых кровей». Отсюда следует, что в русском языке фразеологическая единица «голубых кровей» полностью соответствует по смыслу фразеологизму «*mavikan*» в турецком языке. Количество эквивалентов в русском и турецком языках сравнительно невелико. Значительно чаще переводчику приходится использовать русскую ФЕ, аналогичную по смыслу турецкой, но основанной на ином образе.

Второй способ перевода фразеологизмов – фразеологический аналог. Например, «*kırmızı gömlek gizlenemez*» (досл, красную рубашку не спрячешь) – «шила в мешке не утаишь», «*yeşil ışık yakmak*» (досл, зажечь зеленый свет) предоставить свободу действий, развязать руки, «дать зеленый свет», «дать добро», «*dünyayı pembe gözlükle bakmak*» (досл, видеть все в розовом цвете) – «смотреть на мир сквозь розовые очки». Однако следует быть внимательным при переводе с помощью фразеологических эквивалентов и аналогов фразеологических единиц, содержащих эмоциональную окраску или национальные реалии. При переводе таких фразеологических единиц, необходимо учитывать, что

эмоциональный компонент значения фразеологизмов, основывается на образности. Следовательно, для того чтобы передать эмоциональность фразеологизма при переводе, необходимо сохранить его образную основу. Однако при этом необходимо учитывать, что фразеологизмы – это идиоматические выражения, характерные для определенного языка, и многие из них обладают яркой национальной окраской, благодаря тому, что в их состав входят слова, обозначающие предметы и явления национальной культуры. При использовании способов перевода с помощью фразеологических эквивалентов и фразеологических аналогов важно упомянуть о ряде особенностей перевода фразеологизмов, содержащих эмоциональную окраску или национальные реалии. Фразеологизмы как носители этнокультурного содержания не перестают привлекать внимание лингвистов разных стран. Написанные авторами Фразеологического словаря русского языка несколько десятков лет назад строки до сих пор сохраняют свою актуальность: «Фразеологизмы, или фразеологические единицы языка, отражают национальную специфику, его самобытность. Во фразеологии запечатлен богатый исторический опыт народа, в ней отражены представления, связанные с трудовой деятельностью, бытом, культурой и интеллектом людей». Язык непосредственно связан с культурой и бытом народа. Фразеологизмы наиболее ярко отражают мировоззрение и миропонимание носителей данного языка, их культуру. Очень сложно точно перевести фразеологизмы, которые являются носителями этнокультурного содержания, так как при переводе важно сохранить колорит фразеологизмов. Так, например, возникают трудности при переводе турецких фразеологизмов на русский язык, связанных с укладом жизни и бытом турецкого народа, т.к. турецкая и русская культуры очень сильно отличаются друг от друга. По этой причине фразеологизмы, содержащие реалии жизни определенного народа, не всегда могут быть поняты представителями других народов и культур. В этом заключается определенная трудность понимания фразеологизмов других народов и культур.

К примеру, в турецкой семье всегда строго соблюдалась иерархия ее членов. Существует традиция, по которой за девушку потерявшую отца, ответственность переходила к ее дяде. Эта традиция объясняет значение фразеологизма «*gayret dayıya düştü*» (досл, усилию упасть на дядю) – «передать дело тому, кто сумеет с ним справиться из близкого окружения». Свое отражение нашли также еще доисламские поверья: «*nazar değmek*» (досл, коснуться сглаза) – «без видимой причины не получаться какому-либо делу». Многие турецкие фразеологизмы связаны с религией Турции, ее религиозными традициями и представлениями. Например, «*kırkı çıkmak*» (досл, выйти сорока) – «истечение сорока дней после рождения или смерти». Данный фра-

зеологизм употребляется по отношению к новорожденным младенцам, их матерям, а также по отношению к умершим людям. Другой пример, «*doğru yoldan ayrılmamak*» (досл, не расставаться с правильным путем, дорогой) – «правильно жить согласно религии», «не свернуть с верного пути». Первое значение данного фразеологизма объясняется тем, что в турецком языке, «*doğru yol*» употребляется в значении «жизнь по канонам ислама», «жизнь согласно Корану». Своеобразие быта и жизни того или иного народа находит свое отражение в речевом этикете. Турецкая фразеология зафиксировала наиболее характерные для турецкой речи традиционные обороты вежливости, учтивости. Например, «*kolay gelsin*» (досл, пусть будет легко) – «пожелание поменьше трудностей в работе», «*geçmiş olsun*» (досл, пусть будет в прошлом) – «пожелание скорейшего выздоровления». В связи с этим необходимо также отметить фразеологический оборот «*hoş geldine gitmek*» (досл, идти, чтоб сказать «Добро пожаловать») – «нанести первый визит новым переехавшим соседям». Это сочетание подчеркивает важность отношения с соседями. Именно эта традиция особенно ярко выражена в турецких пословицах. К примеру, турецкая пословица «*Ev alma, komşu al*» – досл, не покупай дом, покупай соседа. Большое количество фразеологизмов, связанных с дорогой, передвижением, объясняется кочевым образом жизни тюрков. К примеру, «*yola düşmek*» (досл, упасть на дорогу) – «отправиться в путь», «*yoldan sapmak*» (досл, свернуть с дороги) – «сбиться с пути», «*yollara dökülmek*» (досл, выливаться на дороги) – «идти в толпе людей», и др.

И так, чтобы суметь грамотно перевести фразеологические единицы, содержащие национальные реалии того или иного народа, в данном случае турецкого и русского, переводчик должен хорошо знать фразеологию языка как русского, так и турецкого народа.

Наряду с этим, переводчик должен обладать определенным багажом знаний из истории, быта, культуры данных двух народов.

Литература

1. Жуков В.П. Семантика фразеологических оборотов. 1974
2. Комиссаров В.Н. Теория перевода (лингвистические аспекты). М. 1990
3. Ройзензон Л.И. Лекции по общей и русской фразеологии.
4. Aksoy Ö. A. Atasözleri ve deyimler sözlüğü. Ankara, 1971

ПРИЛОЖЕНИЕ

Статья Шихсаидов А.Р., изданная к 80-летию Османова М.-Н. О.¹

Мыслитель

Мне предстоит рассказать о жизни и творческом пути Магомед-Нури Османовича Османова – выдающейся личности, многогранного ученого, авторитетнейшего человека в области иранистики и корановедения, незаурядного переводчика, яркого и интересного человека. Это сложная, трудная, практически невыполнимая задача.

1941 г. На руках у выпускника Махачкалинской средней школы № 2 аттестат с отличием.

Кикунь, Губден, Гурбуки – география его учительствования в Дагестане.

1944 г. – поступление на иранское отделение филологического факультета МГУ.

1950 г. – М.-Н. Османову вручают диплом с отличием.

Кафедра иранской филологии МГУ рекомендует способного молодого выпускника в аспирантуру. Однако кадровики эпохи культа личности не могли допустить в аспирантуру сына репрессированного «врага народа». Но и тогда были смелые, чрезвычайно смелые, мужественные люди, отваживавшиеся на защиту личности, на справедливые поступки наперекор официальному мнению. Магомед-Нури Османович пишет: «И все же счастье улыбнулось мне в лице директора Института востоковедения Сергея Павловича Толстого и его заместителя Иосифа Самойловича Брагинского, которые буквально протащили меня через рогатки церберов в аспирантуру, и я всю жизнь храню о них добрую память».

В 1954 году Магомед-Нури защищает диссертацию на соискание ученой степени кандидата филологических наук на тему «Место «Шах-наме» Фирдоуси в таджикской литературе IX-X веков». Защита была настолько впечатляющей, что автор диссертации был незамедлительно принят младшим научным сотрудником Института востоковедения. Знал ли молодой ученый, что именно «Шах-наме» станет основной темой его долгосрочных, вернее постоянных научных исследований, основной работой его жизни? Я думаю, Магомед-Нури Османову повезло, что судьба связала его с выдающимся произведением раннесредневековой персидской литературы. Думаю, что повезло и «Шах-наме», которое приобрело такого широко эрудированного

¹ Молодежь Дагестана. №8, 27 февраля 2004 г.

филолога, текстолога и комментатора. Этот взаимовыгодный союз действует и сегодня.

В 1970 году Магомед-Нури Османов приступил к комментированному переводу Корана. И 35 лет посвятил этому выдающемуся памятнику истории и литературы раннесредневекового арабского мира, его переводу, комментированию, отстаиванию права переводить Священную книгу мусульман на другой язык.

На изучение обоих текстов мирового значения (Коран и «Шахнаме») затрачен титанический труд, посильный целому научному подразделению. Его итоги – это 3 работы: 1995 год – издание первой редакции перевода Корана, 1997 год – издание второй редакции перевода Корана в издательстве «Ладомир». И начатая работа над третьей редакцией, которая близка к завершению.

Интерес М.-Н. Османова к Корану вполне закономерен. Несколько поколений предков его были хорошими знатоками и арабского языка и истории ислама, что, конечно, стимулировало его интерес к Священной книге. Вообще в Дагестане как в мусульманской стране культ Корана имеет вековые традиции.

Приступая к переводу Корана, Магомед-Нури Османович знал о трудностях научного и, в не меньшей степени, околонучного характера. Существовала огромная, практически неисчислимая, переводческая традиция, с которой нельзя было не считаться. Кроме того, ряд научных авторитетов предсказывал неудачу этого начинания, имея в виду скрытность, «нераскрываемость», недоступность коранических текстов, особенно коранической терминологии.

Идея перевода воспринималась как преждевременное или вообще бессмысленное вторжение во внутренний, эзотерический смысл писания, доступный уму самых избранных или вообще недоступный. Концепция недозволённости перевода Корана также имела, особенно в Дагестане, немало сторонников, иногда воинственных.

С другой же стороны, опыт европейского, российского востоковедения оставил большое число превосходно выполненных переводов Корана. На Ближнем Востоке, в Средней Азии и Закавказье известно большое число переводов Корана на турецкий, персидский, таджикский, узбекский и другие языки. Фонд восточных рукописей Института ИАЭ располагает выполненным в XIV веке в Иране текстом Корана с параллельным переводом на персидский язык. В XIX веке осуществлялся перевод Корана или отдельных сур на языки народов Дагестана.

К своим предшественникам Магомед-Нури Османович относился особо уважительно, учитывал как их недочеты, так и достоинства.

Поэтому вполне закономерным было появление его статьи «Достоинство русского перевода Корана, выполненного И.Ю. Крачковским».

М.-Н. Османов положил начало новому подходу, новой концепции перевода Священного писания. Впервые в стране он выполнял комментированный смысловой перевод на основе многочисленных арабских комментариев с использованием авторитетных переводов на персидский и европейские языки.

Работу над текстом Корана, его интерпретацией, его расшифровкой профессор Османов воспринимает как перманентный научный поиск с бесконечной ориентацией, все новым и новым совершенствованием, уточнением, углублением перевода. Сейчас он завершает работу над третьей редакцией, и думаю, уже втайне мечтает о редакции четвертой. Однако этот поистине нечеловеческий труд оценен по достоинству уже на этапе второй редакции: именно за эту книгу юбиляр удостоен самой высокой в стране

научной награды – звания лауреата Государственной премии Российской Федерации.

Создается впечатление, что Магомед-Нури Османова знают в Дагестане как переводчика Корана и только. Между тем, в лице юбиляра отечественная наука имеет незаурядного специалиста в области восточного источниковедения, текстологии, литературоведения, лексикографии, художественного перевода, публикатора памятников классической литературы. Он – автор получивших высокую оценку научной, литературоведческой общественности монографий «Омар Хайям. Жизнь и творчество», «Стиль персидско-таджикской поэзии IX-X веков», посвященных персидской литературе. Упомянутое издание «Стиль персидско-таджикской поэзии IX–X веков» (это его докторская диссертация) профессор Османов считает своим любимым произведением, поскольку именно здесь воплощены идеи автора о методике исследования стиля и поэтической техники. Кстати, эту книгу друзья Магомед-Нури Османова в Иране дважды пытались перевести на персидский язык, однако оба раза неудачно, может быть из-за сложности технической терминологии.

В области лексикографии фундаментальный труд – двухтомный персидско-русский словарь в соавторстве, который был представлен в свое время на соискание Государственной премии. Здесь 1/4 часть работы – колоссальный труд Магомед-Нури Османова. Магомед-Нури Османов еще тогда определил свое видение словарной работы, отшлифовал свои взгляды и готовит ныне статью о теории словаря. К разряду фундаментальных работ принадлежит опубликованный юбиляром «Частотный словарь Унсури» – первый авторский словарь в мировом востоковедении. После завершения этой работы Магомед-Нури Османова в Иране приступили к составлению целого ряда по-

добных словарей, самым значительным из которых является фундаментальный трехтомный конкорданс и частотный словарь Корана.

Любители художественной литературы, восточной художественной традиции представляют, думаю Магомед-Нури Османова только переводчиком персидской прозы – вряд ли иной переводчик-профессионал мог бы похвастаться таким числом выполненных им художественных переводов. В их числе: «Бахтияр-Наме» Дакаики; «Синдбад-Наме» аз-Захири ас-Самарканди; «Жемчужина бесед» Имада ибн Мухаммада ан-Наари; «Книга о верных и неверных женах» Инаятуллаха; «Хосров и Ширин» Низами Гянджави, «Сорок невольниц»; «Рустам и Сухраб» и другие – целая серия в 22 тома.

Однако вернемся к главной (помимо Корана) теме научных интересов юбиляра. Они лежат в сфере восточной текстологии, где Магомед-Нури Османов занимает ведущее место в стране.

Кто хоть один раз в жизни работал над текстом рукописи, готовил его к изданию, тот уже имеет представление об усилиях, необходимых для выполнения этого сложного действия. Для подготовки текста «Шах-Наме» усилия нужны титанические. В московском девятитомном издании критического текста «Шах-Наме» юбиляру принадлежит треть. Впоследствии в связи с обнаружением в Иране новых списков «Шах-Наме» возникла идея об издании новой редакции, т.е. пересмотра раннего текста. Об этом директор Института востоковедения Б.Г. Гафуров договорился с министром двора шахского Ирана. Были подготовлены к изданию в Тегеране два тома (первый – М.-Н. Османов и Р.М. Алиев, второй – М.-Н. Османов). Был подготовлен текст и остальных томов, но он бесследно исчез в тегеранском издательстве «Нил», которое было закрыто после Иранской исламской революции.

Это печальное событие не сломило волю исследователей. Московские текстологи совместно с таджикскими коллегами снова подготовили «Шах-Наме» к изданию. Девять томов этого великого памятника (первые четыре тома составлены единолично М.-Н. Османовым) лежат уже в другом издательстве Тегерана. Мы надеемся, что книги эти увидят свет.

Оценка творческой лаборатории юбиляра была бы не полной, если не сказать пару слов о библиотеке профессора Османова. Она собиралась в течение 50 лет и стала неотъемлемой частью жизни, творческой деятельности ученого. Это книжная коллекция четко специализирована – здесь уникальные справочные пособия и энциклопедические словари на персидском, арабском европейских языках, поэтические антологии, история персидской литературы, иранских языков, история и культура Ирана, исторические тексты, литература по истории и философии ислама, богатая кораническая литература, работы о суфизме.

Ныне значительная часть этого уникального книжного собрания находится в научной библиотеке ДГУ. Наши востоковеды, ученые и преподаватели, студенты факультета востоковедения приобретают,

таким образом, великолепную, завидную литературную и источниковую базу для совершенствования своих профессиональных знаний.

Магомед-Нури Османов – очень благородный, щедрый и благодарный человек. Недавно он говорил (эту запись я передаю полностью): «первые уроки арабского языка мне преподавали алимы аула Хаджал-Махи мой дядя Качу Зухумов и Магомед Аббасов. Моими учителями арабского языка в Московском университете были профессора Б.М. Гранде и Н.Г. Ахриев. По гроб жизни буду благодарен своим учителям, да осенит их Аллах своим благословением».

И, конечно, несколько слов о родителях юбиляра.

Его отец, Осман Османович Османов, во время гражданской войны - член Совета обороны Дагестана, Комиссар Даргинского округа и председатель Объединенного штаба повстанческого антиденикинского ополчения. Получил фетву от шейхульислама Алигаджи Акушинского и непосредственно руководил сражением в Аякака, в котором была полностью разгромлена карательная группа деникинского генерала Попова.

В дальнейшем Осман Османов занимал различные ответственные должности в органах советской власти, в том числе был членом президиумов Северокавказского Крайисполкома, ДагЦИКа Дагестана. В 1937 году был репрессирован, осужден и сослан в Коми АССР, где скончался в 1943 году.

Мать, Хадижат Османова, – домашняя хозяйка, добрая, щедрая, скромная, смелая горянка, которая совершила акт гражданского мужества - поехала в ссылку с зимней одеждой и продуктами для репрессированного мужа, «врага советского народа».

Мы все говорим сейчас о Магомед-Нури Османове, о его скромности, его величии, таланте, мужестве, трудолюбии, интеллигентности, рыцарском отношении к науке, и Бог знает, сколько в этом заслуг его благородных родителей, которые передали ему лучшие традиции дагестанского народа.

Магомед-Нури Османович полон сил, энергии, творческого вдохновения. Он – профессор ДГУ, советник ректора по вопросам ислама, главный научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра, советник газеты «Молодежь Дагестана». Успешно продолжает научную работу, готовит перевод с арабского двухтомного «Словаря суфийских терминов» А. Кашани и совместно с руководимым им коллективом составляет «Словарь трудных слов и выражений в Коране».

Дорогой Нури Османович! Мы поздравляем Вас с юбилеем! Здоровья, бодрости, новых и новых впечатляющих научных изысканий и открытий на радость Вашим друзьям, коллегам, многочисленным ученикам, всем почитателям Вашего таланта и выдающегося научного подвига.

ОСМАНОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

**Сборник материалов
II Международной научной конференции
(г. Махачкала, 12 октября 2017 г.)**

Компьютерная верстка Приходченко Е.И.

Подписано в печать 19.12.2017. Формат 60×84 ¹/₁₆.
Усл. п. л. 15,4. Уч.-изд. л. 14,3.
Тираж 100 экз. Заказ №

Издательство ДГУ
г. Махачкала, ул. М. Ярагского, 59е