

**КУЛЬТУРНЫЙ ТРАНСФЕР
НА ПЕРЕКРЕСТКАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ:
ДО, ВО ВРЕМЯ И ПОСЛЕ ВЕЛИКОГО
ШЕЛКОВОГО ПУТИ**



**CULTURAL TRANSFERS IN CENTRAL ASIA:
BEFORE, DURING AND AFTER THE SILK ROAD**

МЕЖДУНАРОДНЫЙ ИНСТИТУТ
ЦЕНТРАЛЬНОАЗИАТСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

LABEX «TRANSFERS»

**КУЛЬТУРНЫЙ ТРАНСФЕР
НА ПЕРЕКРЕСТКАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ:
ДО, ВО ВРЕМЯ И ПОСЛЕ ВЕЛИКОГО
ШЕЛКОВОГО ПУТИ**

Париж – Самарканд
МИЦАИ
2013

Шаин Мустафаев, Мишель Эспань, Светлана Горшенина, Клод Рапэн, Амридин Бердимуратов, Франц Гренэ (ответственные редакторы), *Культурный трансфер на перекрестках Центральной Азии: до, во время и после Великого шелкового пути*. Париж–Самарканд: МИЦАИ, 2013 г. — 312 стр.

Ответственные редакторы:

Шаин Мустафаев (Международный Институт Центральноазиатских исследований под эгидой ЮНЕСКО [мицаи], Самарканд)

Мишель Эспань (Исследовательский консорциум «Labex TransferS»), научная группа «Германские страны: история, культура, философия [UMR], Национальный центр научных исследований Франции [CNRS], Высшая нормальная школа [ENS], Париж)

Светлана Горшенина (Швейцарский национальный фонд научных исследований — SNF/FNS, Университет Манчестера и Университет Лозанны)

Клод Рапэн (Научная группа «Археология и филология Востока и Запада» [UMR 8546 AOROC], Национальный центр научных исследований Франции [CNRS], Высшая нормальная школа [ENS], Париж)

Амридин Бердимуратов (Институт археологии, Академия наук Республики Узбекистан)

Франц Гренэ (Коллеж де Франс, Париж)

Настоящий сборник статей является результатом международной научной конференции «Культурный трансфер на перекрестках Центральной Азии: до, во время и после Великого шелкового пути», проходившей в Самарканде 12–14 сентября 2013 г. Расширяя первоначальную европоцентристскую ориентацию, в широкой хронологической и междисциплинарной перспективе с привлечением новых материалов исследователи различных стран попытались протестировать методологические подходы «культурного трансфера» и эффективность его базовых понятий (пути перемещения, проводники, переводчики, инновации, осваивание «нового», присвоения, семантические сдвиги и т.д.) на материале Центральной Азии, которая в данном сборнике включает, в основном, постсоветское среднеазиатское пространство и соседствующие с ним территории Сибири, Синьцзяна, Афганистана, Ирана и Азербайджана. Целью сборника является определение значимости теории «культурного трансфера» и возможный оптимальный диапазон ее применения.

INTERNATIONAL INSTITUTE
FOR CENTRAL ASIAN STUDIES
LABEX «TRANSFERS»

**CULTURAL TRANSFERS IN CENTRAL ASIA:
BEFORE, DURING AND AFTER THE SILK ROAD**

Paris – Samarkand
IICAS
2013

Shahin Mustafayev, Michel Espagne, Svetlana Gorshenina, Claude Rapin, Amridin Berdimuradov, and Frantz Grenet (eds), *Cultural transfers in Central Asia: before, during and after the Silk Road*. Paris-Samarkand: IICAS, 2013 — 312 p.

Editors:

Shahin MUSTAFAYEV, International Institute for Central Asian Studies (IICAS) under the auspices of UNESCO, Samarkand

Michel ESPAGNE, “Labex TransferS”, UMR 8547: “Pays Germaniques: Histoire, Culture, Philosophie”, ENS-CNRS, Paris

Svetlana GORSHENINA, Swiss National Fund for Scientific Research (SNF/FNS), University of Manchester and University of Lausanne

Claude RAPIN, UMR 8546 AOROC: “Archéologie & Philologie, Orient & Occident”, ENS-CNRS, Paris

Amridin BERDIMURADOV, Institute of Archaeology, Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan

Frantz GRENET, Collège de France, Paris

This collection of essays is the result of the International Symposium “Cultural Transfers in Central Asia: before, during and after the Silk Road”, held in Samarkand on 12–14 September 2013. Expanding the original Eurocentric orientation in a broad chronological and interdisciplinary perspective and involving new materials, the participants have attempted to test the methodological approach of the “cultural transfers” and the effectiveness of their basic concepts (ways of travel, guides, translators, innovation, assimilation of “new” assignments, semantic shifts, etc.) in the Central Asian context. In these studies Central Asia includes mainly the post-Soviet space and its Central Asian neighbors like Siberia, Xinjiang, Afghanistan, Iran and Azerbaijan. The purpose of the collection is to determine the significance of the theory of the “cultural transfers” and, if possible, the range of its applications.

Реализация конференции и сопутствующая ей публикация сборника была бы невозможна без финансовой поддержки многочисленных организаций, как центральноазиатских, так и европейских, в адрес которых организаторы направляют самые искренние слова благодарности. Это мероприятие было реализовано, в основном, благодаря поддержке Labex TransferS (ANR-10-IDEX-0001-02 PSL* и ANR-10-LABX-0099) и мицдд.



Авторы несут ответственность за выбор и предоставление фактов и мнений, содержащихся в этом издании и не выражающих идеи ЮНЕСКО. Обозначения и материалы, предоставленные в книге, не заключают в себе мнения ЮНЕСКО относительно легального статуса какой-либо страны, территории, города или зоны влияния, границ.

The realization of the conference and its related publication would not have been possible without the financial support of several organizations, both Central Asian and European, which the organizers gratefully acknowledge here. This work was especially supported by the Labex TransferS (ANR-10-IDEX-0001-02 PSL* and ANR-10-LABX-0099) and IICAS.



The authors bear the responsibility for the choice and representation of facts and opinions contained in this publication which do not express the views held by UNESCO. The terms and materials used in the publication do not contain the view held by UNESCO in relation to the legal status of any state, territory, and city, zone of influence or borders.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение

Теория «культурного трансфера» в приложении к Центральной Азии 11

Часть I.

Трансферы в «длительном времени» (X тыс. до н.э. – IX в. н.э.)

- Фредерик Брюнэ** — Культурный трансфер в Центральной Азии в эпоху неолитизации (X–IV тысячелетия до н.э.) 19
- Нона Аванесова** — Погребальный обряд некрополя Бустон VI, как отражение межкультурных взаимодействий 27
- Анри-Поль Франкфор** — Змеепоедающая коза и безоаровый камень: несколько элементов для истории гастролита (желудочного камня), определяемого как противоядие, начиная со Средней Азии доисторической эпохи до современной Европы 35
- Клод Рапэн / Муталиб Хасанов** — Сакральная архитектура Центральной Азии с ахеменидского периода по эллинистическую эпоху: между локальными традициями и культурным трансфером 42
- Лорианн Мартинез-Сэв** — Контакты и культурные обмены в Ай-Хануме: культурный трансфер и его неприятие 59
- Казим Абдуллаев** — Афродита или Повелительница зверей? Иконографическая трансформация в искусстве Бактрии эллинистической эпохи 66
- Маттео Компарети** — Согд и «Другие»: заимствованные извне элементы в согдийском искусстве доисламского времени 75
- Франц Гренэ** — Трансферы магии и демонов с Римского Востока в Среднюю Азию, III–IX вв. н.э. 82

Часть II.

Механизм трансферов (VIII–XV вв. н.э.)

- Евгений Абдуллаев** — «Авеста» Хосрова Ануширвана: случай трансфера платоновской философии? .. 97
- Фарда Асадов** — Рецепции иудейского и мусульманского институтов верховной власти в хазарском обществе в период предполагаемых смен веры (VIII–IX вв.) 104
- Лола Додхудоева** — «Ас-Сахих» ал-Бухари и процесс культурного трансфера в «Дар ул-исламе» 110
- Игорь Кызласов** — Руническое письмо на скалах: сибирские корни обряда и его распространение в Средней Азии и Казахстане в X в. 116
- Павел Лурье** — Согдийское слово для «дамбы» 122
- Юрий Карев** — Согдийские пленники и мавали в халифате: контекст и условия аккультурации 130
- Хи Су Ли** — Культурный трансфер науки исламского летоисчисления в период корейского Ренессанса в начале XV в. 136
- Рафаэль Гусейнов** — Мультивекторные перемещения научного и культурного контекста по трассам Великого шелкового пути и литературная школа азербайджанского философа Низами 145

Часть III.

Формирование научного дискурса (XIX-XX вв.)

Мишель Эспань — От Турфана до Берлина: немецкая разработка культурных трансферов Центральной Азии	155
Селин Тротманн-Валлер — От искусства Гандхары к немецким экспедициям 1902–1914 гг. на Великом шелковом пути. Отношения между Востоком и Западом согласно Альберту Грюнвелделю	162
Паскаль Рабо-Фейерган — Этнолингвистический взгляд на Центральную Азию: рабочие тетради Фридриха Вильгельма Радлова (<i>Aus Sibirien</i> , 1884)	170
Фредерик Хитцель — Восточные коллекции путешественника Генри Мозера (1844–1923)	177
Софи Баш — Центральная Азия Клода Анэ, репортера и коллекционера (1905, 1909, 1910)	189
Изабель Калиновски — «Искусство кочевников Центральной Азии» (1931 г.): Карл Эйнштейн и концепция искусства кочевников	195
Этьен де Ля Вессьер — Великий шелковый путь: через призму экономической истории	202
Александр Папас — <i>Туз</i> : культурный трансфер в исламе Синьцзяна	208

Часть IV.

Привнесенная модернизация: взгляд извне и изнутри (XIX-XXI вв.)

Шаин Мустафаев — М. Ф. Ахундов и французское Просвещение: духовный мост через столетие	219
Марко Буттино — Самарканд: колониальная, советская и постсоветская политика изменения урбанистического контекста	236
Александр Джумлаев — «Чудеса» и новшества русских и европейцев в восприятии «среднеазиатского человека»: культурный шок, адаптация, «присвоение»	245
Светлана Горшенина — Закаспийская железная дорога: стандартизация историко-литературных и иконографических репрезентаций русского Туркестана	258
Сесиль Пишон-Бонэн — Место «Востока» в советской живописи 1920–1930-х гг.: художественный трансфер по оси Москва–Ташкент	274
Валери Познер — Когда центр сдвигается на периферию: советская кинематография в среднеазиатской эвакуации (1941–1944)	283
Сергей Абшин — Узбекская кухня в России: трансфер культурного «чужого»	298
Пьер Шувэн — <i>Les Cahiers d'Asie centrale</i> («Тетради Центральной Азии»): размышления о перипетиях издания журнала	305

CONTENTS

Introduction

The theory of “cultural transfers” as applied to Central Asia 11

Part I.

Transfers in the long term (10th mill. BC-9th cent. CE)

Frédérique BRUNET — Cultural transfers and interactions in Central Asia during neolithization (10 th -4 th millennium BC)	19
Nona AVANESOVA — Funeral rites in the necropolis of Buston VI as a mirror of cultural interactions	27
Henri-Paul FRANCFORT — The snake-eating goat and the bezoar: some landmarks in the history of a gastrolith thought to be an antidote from Protohistoric Middle Asia to modern Europe	35
Claude RAPIN / Mutalib KHASANOV — Central Asian religious architecture from the Achaemenid to the Hellenistic period: between local traditions and cultural transfers	42
Laurianne MARTINEZ-SÈVE — Cultural contacts and cultural exchanges in Ai Khanum: transfer and transfer denial	59
Kazim ABDULLAEV — Aphrodite or Lady of the animals? Iconographic transfer in the art of Bactria in the Hellenistic period	66
Matteo COMPARETI — Sogdiana and the “Others”: Specimens of external borrowings in Pre-Islamic Sogdian Art	75
Frantz GRENET — Transfers of magic and demons, from the Roman East to Central Asia, 3 rd -9 th c. CE.	82

Part II.

Transfers mechanism (8th-15th cent. CE)

Evgenij ABDULLAEV — The “Avesta” of Khosrov Anushirvan. A case of transfer of Platonic philosophy?	97
Farda ASADOV — Receptions of Jewish and Moslem supreme power institutions in Khazar society at the time of conjectural change of religions (8 th -9 th centuries)	104
Lola DODKHUOEVA — “As-Sahih” of Al-Bukhari as cultural transfer	110
Igor KYZLASOV — Runic rock inscriptions. The Siberian roots of a rite and its distribution in Central Asia and Kazakhstan in the 10 th century	116
Pavel LUR’E — The Sogdian word for “dam”	122
Yury KAREV — The Sogdian prisoners of the Caliphate. Context and conditions of acculturation	130
Hee Soo LEE — The cultural transfer of Islamic calendar science to the Korean Renaissance of the early 15 th Century	136
Rafael HUSEYNOV — The multi-vector joint cultural and scientific atmosphere along the Silk Road and the literary school of the Azerbaijani philosopher Nizami	145

Part III.

Formation of the scientific discourse (19th–20th cent.)

Michel ESPAGNE — From Turfan to Berlin: the German construction of cultural transfer in Central Asia	155
Céline TRAUTMANN-WALLER — From the art of Gandhara to the German expeditions along the Silk Road (1902–1914). The flows between East and West according to Albert Grünwedel	162
Pascale RABAULT-FEUERHAHN — An ethno-linguistic approach to Central Asia: Friedrich Wilhelm Radloff on Southern Siberia	170
Frédéric HITZEL — The Oriental collections of the traveler Henri Moser (1844–1923)	177
Sophie BASCH — Central Asia in Claude Anet, reporter and collector (1905, 1909, 1910)	189
Isabelle KALINOWSKI — Innovative shapes and magic conservatism: “ <i>l’art des nomades d’Asie centrale</i> ” according to Carl Einstein	195
Étienne de LA VAISSIÈRE — Silk Road and Global History: beyond quantitative history	202
Alexandre PAPAS — <i>Tugh</i> : a cultural transfer in the Islam of Xinjiang	208

Part IV.

The import of modernity: inside and outside visions (19th–21th cent.)

Shahin MUSTAFAYEV — M.F. Akhundov and the French Enlightenment: the spiritual bridge over a century	219
Marco BUTTINO — Samarkand: Colonial, Soviet and Post-Soviet policies of urban change	236
Alexander DJUMAEV — Russian and European “miracles” and innovations as perceived by the “Central Asian Man”: cultural shock, adaptation, appropriation	245
Svetlana GORSHENINA — The Trans-Caspian: the railway as a means of standardizing the historical, literary and iconographic representations of Russian Turkestan	258
Cécile PICHON-BONIN — The place of the East in the definition of the Soviet painting of the years 1920–1930: artistic transfers on a Tashkent-Moscow axis	274
Valérie POZNER — When the Center moves to the Periphery: the Soviet cinema evacuated in Central Asia (1941–1944)	283
Sergej ABASHIN — Uzbek cuisine in Russia: a cultural transfer of the tastes of the “Other”	298
Pierre CHUVIN — The “ <i>Cahiers d’Asie centrale</i> ”. Thoughts on the hazards of a journal	305

ВВЕДЕНИЕ

Ш. МУСТАФАЕВ, М. ЭСПАНЬ, С. ГОРШЕНИНА, К. РАПЭН, А. БЕРДИМУРАДОВ, Ф. ГРЕНЭ

ТЕОРИЯ «КУЛЬТУРНОГО ТРАНСФЕРА» В ПРИЛОЖЕНИИ К ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

История Центральной Азии, часто характеризуемой как «перекресток культур», где на протяжении веков переплетались, наслаивались, вкраплялись друг в друга или переплавлялись разные идеи и влияния, включает череду цивилизаций, ставших объектом пристального изучения для нескольких поколений ученых. Многие из их работ, написанных на стыке различных дисциплин, ныне определяются как «классические». Среди них находятся исследования о первых доисторических поселениях в регионе; об ахеменидском, греческом, монгольском и российском завоеваниях и их последствиях; о зороастризме, буддизме, манихействе и исламе; о различных связях Центральной Азии — научных, торговых, литературно-художественных, религиозных — с близлежащими странами — от Китая и Индии до России; о согдийских купцах как одном из символов подобных контактов и т.д.

Впечатляющее богатство и разнообразие этих научных изысканий, вписанных в «длительное» время (в духе Фернана Броделя), заставляют задуматься о механизме их создания. Можно также порассуждать о том, в какой степени особенности центральноазиатского контекста — одновременно многослойного и мозаичного, прерывистого и последовательного, гомогенного и гетерогенного — определили их внутреннюю логику, круг разрабатываемых тем, методологические подходы и специфические требования к профессиональной подготовке исследователей этого культурно-географического ареала.

Отталкиваясь от наследия предыдущих поколений, настоящая конференция «*Культурный трансфер на перекрестках Центральной Азии: до, во время и после Великого шелкового пути*» не ставила себе целью привнести новое, решающее, слово в разработку всего ансамбля центральноазиатских проблематик, хотя все собранные здесь доклады несут в себе новые интерпретации или факты.

Цель была иной. Она коррелировалась тем, что одна из основных характеристик центральноазиатских культур определяется географическим расположением региона на перекрестке / пересечении / стыке различных историко-культурных ареалов и крупных трансконтинентальных магистралей: то в сердце, то на периферии мировых империй. Центральная Азия представляет собой идеальную «контактную зону» в «длительном времени». Здесь константно, но согласно различным сценариям, происходили и происходят семантические изменения смысла отдельных элементов разных «сталкивающихся» здесь культур, их переформулировки, последовательные многочисленные «переводы», все более отдаляющиеся от оригинала с тем, чтобы создать новые тексты, образы, практики или артефакты.

Учитывая эту особенность региона, Центральная Азия показалась нам наиболее оптимальным полем для апробации теории «культурного трансфера». Попадают ли в рамки анализа контакты Александра Македонского со скифами, согдийцев с китайцами или арабами, узбеков с таджиками или иранцами, а позднее с русскими и европейцами, избранный культурно-географический ареал воспроизводит очень сложную стратификацию трансфера как в синхронном, так и в диахроническом срезе. Эта непростая стратиграфия, подразумевающая многовекторные, нелинейные взаимообмены,

сделала регион еще более привлекательным для «проверки» теории «культурного трансфера» в важный момент ее выхода за сугубо «западные» рамки, в которых она ранее помогла немного лучше понять процесс кристаллизации современной Европы.

Таким образом, отталкиваясь от предшествующих работ, проанализировавших детально, на эмпирическом уровне, многие феномены центральноазиатской истории, настоящая конференция ставила себе целью проверить жизненность интеллектуальных конструкций и моделей этой теории на новом для неё неевропейском материале.

* * *

Теория «культурного трансфера» зародилась в середине 1980-х гг. в контексте развития французской германистики и касалась, изначально, двух стран — Франции и Германии. Сформулированная на материале филологических и литературоведческих исследований с начала 90-х гг. нашего столетия, эта теория стала применяться для анализа многовекторных ситуаций на более широком историческом и географическом фоне, включившем в себя различные политические и культурные взаимосвязи на территории всей Европы (Франция, Германия, Россия, Италия, англоязычные страны, страны Средней и Восточной Европы). Эффективность метода повлекла за собой расширение круга гуманитарных дисциплин — от истории, истории искусства, архитектуры, урбанистики до истории науки¹.

Исследователи Франции, Германии и России, принимавшие на разных этапах участие в международном проекте «Культурный трансфер», сформулировали ряд принципов этого методологического подхода, позволяющего выйти за рамки традиционных западноевропейских теорий литературной или исторической компаративистики, культурной рецепции и диффузионизма.

Анализ «культурного трансфера» подразумевает перенос в отдельно взятую среду некоторых элементов, характерных для другого культурно-географического ареала, и их последующую трансформацию. Как правило, он учитывает три взаимосвязанных аспекта:

1) выявление в «исходной» культуре в процессе отбора, предшествующего трансферу, некой совокупности затребованных «принимающей» культурой элементов (материальные ценности, произведения искусства, технологии, социально-политико-культурные практики / модели поведения, идеи, в том числе религиозные, и тексты их транслирующие и т.д.); при этом этот «отбор» осуществляется именно «принимающей» культурой, а не «исходной», опираясь исключительно на потребности первой;

2) процесс передачи этих элементов по институциональным каналам и благодаря личным контактам, а также роль посредников, как одушевленных, так и неодушевленных, осуществляющих этот трансфер (переводчики, торговцы, военные, миссионеры, путешественники, издатели, исследователи, пленники, научные и культурные учреждения, как то музеи, академии или университеты, петроглифы, книги, фильмы и т.д.);

3) механизм «восприятия» этих элементов «принимающей» культурой, который не означает точный перенос оригинала в иную среду (прямое заимствование), но предполагает переосмысление нововведений в ином контексте, их адаптацию и трансформацию. Иными словами, подразумевает тот процесс, в ходе которого изначальные элементы видоизменяются согласно разным сценариям: или, пройдя через «плавильный котел», образуют из гетерогенных оригинальных составляющих новые гомогенные структуры, или ограничиваются более поверхностным смешением элементов,

¹ Espagne, Werner, 1988; Dmitrieva, Espagne, 1996; Espagne, 1999; Дмитриева, 2011.

которые все же остаются узнаваемыми, хотя могут при этом радикально изменять свое первоначальное значение.

При этом главное внимание уделяется не просто результату культурных контактов и анализу потребности в экспорте идей и вещей в «исходной» культуре, но, в первую очередь, динамике трансформаций в процессе трансфера, напрямую зависящей от потребностей «принимающей» культуры, ее готовности к восприятию. Соответственно, роль подобного восприятия не сводится к созданию исключительно гибридных форм в ходе переосмысления «чужого», но может быть также рассмотрена как базовая составляющая при выработке качественно новых «собственных» идентичностей и форм выражения на всех уровнях — от технологии до идеологии. В ходе этих реконструкций важным представляется учет многовекторной направленности трансфера в географическом пространстве и исключение оценочного дискурса (например, «прогрессивный»–«отсталый») при характеристике «исходной» и «принимающей» сторон.

До настоящего времени теоретическое осмысление «культурного трансфера» практически не выходило за круг европейских, включая российскую, культур, хотя отдельные элементы этого типа анализа уже неоднократно использовались археологами для изучения центральноазиатского материала². Расширяя первоначальную европоцентристскую ориентацию, данная конференция дала возможность протестировать методологические подходы «культурного трансфера» и эффективность его базовых понятий (пути перемещения, проводники, переводчики, инновации, осваивание «нового», присвоения, семантические сдвиги и т.д.) на материале Центральной Азии, которая в данном сборнике включает в основном постсоветское среднеазиатское пространство и соседствующие с ним территории Сибири, Синьцзяна, Афганистана, Ирана и Азербайджана.

Как представляется ныне, исследование исторической динамики центральноазиатского региона не сводимо к теориям «культурных взаимодействий», «культурного обмена» или «диалога культур». Оно также не может быть полностью исчерпано понятием «Великий шелковый путь», который в последнее время нередко представляется в качестве единственной теории (отсюда и единственное число в наименовании этого понятия, изобретенного в XIX в. Фердинандом фон Рихтгофеном), объясняющей разнообразие центральноазиатского культурного ландшафта, гибридного и в то же время однородного во множественности своих проявлений. Принимая во внимание существование разных, в том числе и вышеперечисленных подходов, но при этом сознательно дистанцируясь от них, в рамках данной конференции было предложено исходить из положения о том, что «Великий шелковый путь», взятый как исторически ограниченный феномен, может быть проанализирован как своего рода символ и в определенном смысле квинтэссенция «культурного трансфера», связанного не только с биполярным противопоставлением «Восток»–«Запад», но и с многовекторным пересечением культур, которые пустили корни в Центральной Азии (греческая, иранская, тюркская, индийская, китайская, арабская, русская, европейская) до, во время и после существования «шелковых путей».

Эта попытка применения теории «культурного трансфера» к анализу истории центральноазиатского региона отличается своей структурой от предшествующих исследований, осуществленных

² В частности, в течение уже длительного времени археологи наблюдают взаимодействия между различными культурами, констатируя многоуровневые встречи и трансформации между классическим миром и его периферийными областями. Для более ранних этапов теория «культурного трансфера» была недавно апробирована Фредерик Брюнэ (Frédérique Brunet): *Transferts et interactions dans la très longue durée en Asie centrale et méridionale*.

http://www.reseau-asie.com/userfiles/file/a02_brunet_diffusions_techniques_cultures.pdf

в этом направлении. Не ограничивая себя отдельным историческим периодом или некими локальными рамками (будь то национальные или этнические) и отказываясь признавать *a priori* за неким «Центром» ведущую роль, конференция собрала воедино для обсуждения ряд тем в перспективе «длительного» исторического времени. Не стремясь охватить все аспекты центрально-азиатской истории, ее целью было выделение географически важных культурных зон и поворотных моментов трансфера, приведших к переосмыслению и переформулировке исходных данных в процессе перехода от одного культурного контекста к другому. Иными словами, особое внимание в первую очередь было уделено анализу различных семантических сдвигов, а не только реконструкции политических и культурных программ очередных захватчиков.

Подобная постановка вопроса не ограничила дисциплинарное поле анализа (т.к. в центрально-азиатском контексте понимание феномена «культурного трансфера» невозможно в рамках одной дисциплины), но потребовала согласования различных специализаций. Археология, история, антропология, история искусства и кинематографии, история религий и философии, лингвистика и литературоведение дополняют друг друга, будучи рассмотрены через призму теории «культурного трансфера», которая оперирует всем комплексом культур, обращаясь одновременно к истории гуманитарных знаний и истории науки, которые позволили распознать эту динамику.

Та же логика просматривается и в хронологическом диапазоне конференции. Представленный корпус исследований является не просто аморфной массой, связанной исключительно абстрактным принципом общей территориальной привязки, а ансамблем, который дает возможность в «длительном времени» и на основе самых различных материалов определить значимость теории «культурного трансфера» и возможный — оптимальный — диапазон ее применения.

* * *

Исходя из вышесказанного, представленные исследования были объединены в ряд взаимосвязанных блоков, которые, отдавая дань существующей традиции и облегчая восприятие всего ансамбля в соответствии с доминирующим принципом узко-специализированного научного знания, сгруппированы по хронологическому принципу.

Первый блок представлен рядом реконструкций «культурного трансфера», начиная с доисторического времени до согдийской эпохи (х тыс. до н.э. до IX в. н.э.). Опираясь на археологические материалы, иконографию и литературные источники, объединенные здесь статьи как подтверждают многочисленные трансферы в Центральной Азии в этот период, так и показывают неоднократные случаи «отказа» от трансфера.

Второй блок сконцентрирован на анализе механизмов «трансферов», происходивших в эпоху главным образом средневековья (с VIII по XV вв. н.э.) в области литературы, религии, искусства, на выявлении особой роли посредников или проводников этих трансферов, как одушевленных (ученые, поэты, философы, пленные), так и неодушевленных (книги, петроглифы).

Третий блок, посвященный формированию научного дискурса в отношении Центральной Азии в XIX–XX вв., объединен вокруг нескольких опорных точек: переосмысление изучения китайского Туркестана и южной Сибири германскими или германско-российскими исследователями; различные грани процесса формирования интереса к Центральной Азии (путешественники — коллекционеры и литераторы —, художественные критики); попытки пересмотра устоявшихся научных концепций, в том числе и концепта «Великого шелкового пути».

Четвертый блок, связанный с проблематикой привнесенной «извне» модернизации и видением / адаптацией её «изнутри», посвящен анализу сложных процессов, развернувшихся в период с XIX по XXI вв., во время существования Центральной Азии в рамках Российской империи

и Советского Союза и в первые десятилетия после обретения независимости центральноазиатскими государствами. Основное место заняли здесь вопросы адаптации нового, сознательного (пере-)формулирования образа Центральной Азии в колониальной и постколониальной ситуации, взаимодействия между центром и периферией в их динамичной перестановке и переоценке, перипетии в установлении диалога между специалистами — представителями различных научных сообществ и институциями.

* * *

Реализация подобного проекта была бы невозможна без опоры, с одной стороны, на многолетнюю деятельность Международного института центральноазиатских исследований (мицаи, институт юнеско) в Самарканде, одним из приоритетов которого является изучение всевозможных аспектов, связанных с феноменом «шелковых путей», и, с другой стороны, консорциума «Labex TransferS», который, опираясь на научную группу «Германские страны: история, культура, философия (UMR 8547: «Pays Germaniques: Histoire, Culture, Philosophie», Национальный центр научных исследований Франции [CNRS], Высшая нормальная школа [ENS]), избрал своей целью изучение различных трансферов на западном и неевропейском материале.

Отдельные слова искренней благодарности за поддержку, оказанную на разных уровнях при организации конференции и подготовке настоящего издания, адресуются научной группе «Археология и филология Востока и Запада» (UMR 8546 AOROC, CNRS, ENS), Швейцарскому национальному фонду научных исследований (SNF / FNS) и Коллеж де Франс (Collège de France). Создание этой публикации было бы так же невозможным без работы коллектива переводчиков из Парижа и Санкт-Петербурга — Сергея Рындина, Светланы Овдиенко, Нины Калягиной, Веры Токаревой, Юлии Яровой —, усилиями которых были переведены на русский язык все тексты французских исследователей, а также редакторов, откорректировавших все статьи на английском и русском языках, Валери Кин (Valerie Kean) и Юлии Сырцовой.

Сделав лишь первый шаг в данном направлении, задуманная теоретизация, которую мы попытались выстроить на стыке эмпирических исследований и более общего интеллектуального осмысления (в частности, синтеза уже проделанных работ), хочется надеется, позволит провести новые параллели с аналогичными типами трансфера в иных культурных регионах и окончательно выведет теорию «культурного трансфера» за узкоевропейские рамки.

Библиография

ДМИТРИЕВА Екатерина, 2011: «Теория культурного трансфера и компаративный метод в гуманитарных исследованиях: оппозиция или преемственность?», *Вопросы литературы*, № 4. Журнальный зал в рж [Электронный ресурс]. Русский журнал, сор 2001.

URL: <http://magazines.russ.ru/voplit/2011/4/dm16.html>

DMITRIEVA Katia, Michel ESPAGNE (éds), 1996: *Transferts culturels triangulaires. France-Allemagne-Russie*, Paris: Edition de la MSH.

ESPAGNE Michel, Michael WERNER (éd.), 1988: *Transferts. Les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand (XVIII^e-XIX^e siècles)*, Paris: Editions Recherche sur les Civilisations.

ESPAGNE Michel, 1999: *Les transferts culturels franco-allemands*, Paris: PUF.

ЧАСТЬ I

ТРАНСФЕРЫ В «ДЛИТЕЛЬНОМ ВРЕМЕНИ» (X тыс. до н.э. – IX в. н.э.)



PART I

TRANSFERS IN THE LONG TERM (10th mill. BC–9th cent. CE)

Фредерик Брюнэ*

КУЛЬТУРНЫЙ ТРАНСФЕР В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В ЭПОХУ НЕОЛИТИЗАЦИИ (X–IV тысячелетия до н.э.)

Культурные трансферы в Центральной Азии в ранние периоды первобытного и доисторического общества до сих пор остаются трудными для изучения, как с точки зрения обнаружения, так и с точки зрения понимания задействованных механизмов передачи культуры, и это несмотря на образцовую ситуацию с археологическим достоянием в регионе. Анализ данного трансфера зависит от определений, даваемых археологическим культурам, которые остаются зачастую неточными в приложении к этим эпохам, а также от структурных элементов, составляющих эти ансамбли и подразумевающих возможность их «передачи».

Тем не менее, мы предполагаем рассмотреть случай трансфера в эпоху неолитизации региона (X–IV тысячелетия до н.э.), в период, когда наблюдаются глубокие социально-экономические и технические трансформации человеческого общества (доместикация природной среды, диверсификация образа жизни между номадизмом и оседлостью, специализация ремесленного производства и т.д.), трансформации, которые становятся более понятными и очевидными в свете последних исследований¹. Этот процесс, охватывающий многие тысячелетия от мезолита до энеолита, дает возможность проследить в течение длительного периода эволюцию некоторых трансферов в «местных или принимающих культурах», что является непереносимым условием понимания истории изучаемых культур, выявления постоянства структурных элементов и перемещения культурных феноменов. Таким образом, мы наблюдаем, еще задолго до эпохи Великого шелкового пути, создание обширной сети взаимоотношений между сообществами Центральной Азии, которая проявляет себя по-разному, в зависимости от контекста (заимствование, принятие, присвоение, имитация, распространение, обмен и т.д.), и некоторые механизмы функционирования которой нам еще предстоит прояснить.

Перекрестный анализ ряда случаев культурного трансфера, касающихся ключевых моментов неолитизации и связанных с появлением эмблематических технологий, отдельных предметов или стилей, распространившихся впоследствии по всей Центральной Азии, позволяет задуматься не только о средствах передачи, о логике (природа и предмет трансфера, динамика процессов и межкультурные обмены, векторы передачи) и о формах становления самого перенесенного «факта», но также и о понятии границ, культурных традиций и гибридизации культур.

Первый пример: трансфер технологии

Более глубокие исследования в Центральной Азии позволяют считать, что трансформация общества, наблюдаемая с наступлением неолита, начинается еще с конца палеолита, вместе со становлением мезолита, приблизительно в X тысячелетии. Именно в этот период мы наблюдаем любопытный феномен, который нас особенно интересует в данном исследовании: трансфер на обширной территории особой

* Frédérique Brunet, CNRS-UMR 7041 ArScAn — научная группа «Археология Центральной Азии», Национальный центр научных исследований (CNRS), Nanterre, Париж, Франция. frederique.brunet@mae.cnrs.fr

¹ Brunet, 2011.

технологии в сфере каменной индустрии, а именно отжимная техника². Эта технология позволяет получить большое количество как нормализованных, так и стандартизированных пластин, размер которых меняется в зависимости от используемого метода и поставленной цели (от очень маленького, как в методе «Юбецу / Yubetsu», до более крупных, как в методе «bullet core»³). Такие достижения были совершенно невозможны при использовании предыдущих технологий. Такие пластины, обычно нанизанные на рукоятку, использовались в основном для охоты и для обработки органических материалов.

Анализ археологических данных восточного и южного Казахстана⁴ позволяет нам предположить, что отжимная техника (метод «Юбецу»⁵) пришла сюда с Дальнего Востока, где она зародилась, через Сибирь и Монголию; об этом свидетельствуют некоторые её технические характеристики, соответствующие своим восточным аналогам. Появление этой технологии связано, как представляется, не с продвижением человеческих масс на Запад, но с культурным трансфером, будь это передача знаний самими находящимися в контакте каменотесами или циркуляция элементов. В последнем случае это предварительно подготовленные нуклеусы, с помощью которых возможно получить предмет, без заимствования и полной ассимиляции самой концептуальной схемы метода. Этот трансфер определяется не желанием самой эмитирующей культуры, а скорее феноменом технологии, преимущества которой способствуют ее распространению. Стоит также пересмотреть точку зрения, утверждающую, что эта технология была изобретена только одной культурой. Последние археологические материалы указывают на существование мультикультурного географического поля, где каждая культура изобретала свой вариант метода «Юбецу».

Второй случай, встречающийся на многих археологических стоянках Таджикистана⁶, вполне вписывается в данную дискуссию и проясняет вопрос дальнейшей судьбы объекта трансфера. В самом деле, возможно, что появление этой технологии среди археологического материала, который определяется как относящаяся к древней местной традиции, связано скорее всего с заимствованием. Если динамика процесса трансфера всё еще трудна для постижения, то совершенно достоверно, что сама технология, заимствованная и включенная в «местную» культуру, сразу же становится объектом повторного присвоения этой же культурой путем оригинальной реконфигурации первоначального метода. Когда отжимная техника освоена, а структурирующие принципы концептуальной схемы метода соблюдаются, они в то же время могут подвергаться вторичным трансформациям с целью адаптации данной технологии к существующей традиции.

И наконец, это исследование выводит нас к дискуссии о возможных причинах не-трансфера, или отказа от заимствования. В действительности, распространение метода «Юбецу» не совпадает с ареалом использования второго метода («bullet core»), который частично пересекается с ним по времени. Эта последняя методика обнаруживается во многих культурах Центральной Азии (Северный

² Появление в эту эпоху непрямой ударной обработки камня, технологии, связанной, в некоторых культурных контекстах, с отжимной техникой, здесь не рассматривается, поскольку это потребовало бы более подробного освещения относящихся к обработке камня технологий, что не является целью данного исследования.

³ Для более подробного анализа этих двух методов в контексте Центральной Азии, см. Brunet, 2012; там же можно найти подробную библиографию по данной теме.

⁴ Чиндин, 1989; Петрин, Таймагамбетов, 2000; Артюхова *et alii*, 2001.

⁵ Название «Юбецу» используется здесь как генерализирующий термин для совокупности методов микропластинчатой индустрии, в основе которых лежит ручное дробление камней на мелкие пластины, с использованием подготовленных двояковыпуклых нуклеусов (двусторонних или односторонних), применяемых фронтально с помощью отжимной техникой.

⁶ Амозова *et alii*, 1991, с. 57–80; Юсупов, Соловьев, 1973.

Казахстан / Урал, Устюрт, Центральный и Восточный Узбекистан, Афганистан, Иран, Пакистан), в то время как первая методика имеет свою западную границу на востоке Казахстана и в части Таджикистана. Речь здесь идет скорее не о технической конкуренции, а о причинах культурного порядка. Эти две методики характеризуют разные и даже антиномичные технические и культурные традиции, и для них не существует смешанных контекстов. Появление второй методики вытеснит впоследствии метод «Юбецу» на территориях вплоть до дальневосточной Сибири и северного Китая, то есть там, где первая методика когда-то доминировала.

Метод «bullet core», изобретенный, как представляется, в Центральной Азии (на базе двух или трех очагов: северный Казахстан / Урал, Афганистан / Иран и даже Узбекистан)⁷, позволяет понять характер некоторых трансферов, варьирующихся от частичных (трансфер приемов обработки только на одном уровне сложности) к тотальным (трансфер всей совокупности приемов обработки), согласно способам взаимодействия между эмитирующими и рецептирующими культурами. Причины этого трансфера до конца не ясны из-за отсутствия знаний о характере отношений между культурами и цели этих трансферов.

Второй пример: трансфер объектов

С развитием процессов неолитизации, приведших к развитию сельскохозяйственных обществ на юге (Туркменистан, Таджикистан, Узбекистан, Иран, Афганистан, Пакистан) и пасторальных в центре и на севере (Казахстан, Узбекистан), система отношений расширяется и кристаллизуется. Внутри этой системы некоторые объекты приобретают всё большую важность, о чем свидетельствует их циркуляция и их распространение (концептуальное или материальное) на большой территории. Одновременно с этими феноменами возникают стабильно зафиксированные культуры, отмеченные продолжительным периодом последующего развития (например, Кельтеминар [Узбекистан], Джейтун-Анау-Намазга [Туркменистан], Гиссар [Таджикистан] и Атбасар-Ботай [Казахстан]), что способствует построению новой культурной географии на территории Центральной Азии.

В контексте изучения трансферов, рассмотрим здесь два кремниевых объекта, являющиеся идентифицирующими маркерами неолитической культуры Кельтеминара (VII–IV тысячелетия): наконечник стрелы с боковой выемкой или с черешком кельтеминарского типа, и маленькое режущее и / или просверливающее изделие трапециевидной формы, называемое «рогатой трапецией»⁸. Было доказано, что наконечник стрелы кельтеминарского типа представлен в большем количестве среди находок, соответствующих этой культуре, но некоторое количество подобных экземпляров встречается и на соседних, более или менее удаленных археологических стоянках (Казахстан, Зауралье, Алтай и Туркменистан⁹). Эти комплексы, зачастую более поздние, связаны с иными культурными контекстами. Похожая ситуация наблюдается с «рогатой трапецией» идентифицированной в Казахстане, Зауралье, Афганистане, Белуджистане и Иране¹⁰. Итак, более пристальное изучение археологического материала на столь разных территориях, позволяет

⁷ Brunet, 2012.

⁸ Это название происходит от формы самой трапеции, имеющей более или менее глубокую выемку на малой стороне, что придает ей форму рога.

⁹ Формозов, 1950, с. 144; Окладников, 1956, с. 95; Крижевская, 1968, с. 120, 147; Матюшин, 1975; Виноградов, 1979; Brunet, 2005; Кирюшин *et alii*, 2011.

¹⁰ Виноградов, 1981, с. 162; Brunet, 2005.

предположить, что эти два предмета были объектом трансфера, но реализовавшегося в разных формах¹¹.

Прежде всего, весьма вероятно, что эти предметы были ввезены в некоторые из этих регионов. Точные механизмы передачи (обмен или заимствование), также как и агенты передачи, должны еще быть уточнены. Непостоянное во времени присутствие этих объектов в зонах на периферии кельтеминарской культуры демонстрирует неустойчивые, подвижные границы влияния этой культуры. К тому же это присутствие, возможно, отражает также и стремление к поглощению территории в том случае, когда это заимствование сопровождается прогрессивной интеграцией кельтеминарских черт (это вероятно для северного Афганистана).

Во-вторых, спорадическое присутствие этих двух кремниевых предметов в некоторых «иностранных» культурах, также как и их нетипичные, по отношению к Кельтеминару, характеристики, наводят на мысль, что они стали объектом локальной имитации, выполненной либо на базе оригинального предмета (захваченного или увиденного), либо на базе переданного или адаптированного концепта. Мы наблюдаем повторную апроприацию объекта, ценность которого (нам еще предстоит ее определить) и стала причиной его заимствования.

Наконец, можно задать себе вопрос, почему эти два объекта не были необходимым образом соотнесены друг с другом в ходе трансфера. Хотя они могли приобрести идентифицирующую или символическую ценность, некоторые из этих объектов были, тем не менее, использованы, о чем свидетельствуют следы изношенности. Соответствие их функции и области применения с «местной» культурой могло бы объяснить выбор одного или другого предмета. Это наблюдение не ставит под сомнение существования трансфера или желания осуществить передачу со стороны эмитирующей или местной культуры.

Какова бы ни была динамика этих процессов, «добавочная» ценность объектов кельтеминарской культуры очевидна. И важно здесь не столько число находящихся в обращении предметов (принадлежавших, возможно, незначительному количеству людей), сколько их географическая дистрибуция, свидетельствующая о трансфере на длинные расстояния. Эта дистрибуция подтверждает, что в Центральной Азии Кельтеминаром была создана большая сеть контактов как с сельскохозяйственными и пастушескими сообществами, так и с охотниками-собираателями. Эти контакты могли бы в некоторых случаях служить примером процессов идентификации или гибридизации.

Третий пример: трансфер стиля

В эпоху неолитизации трансферы не ограничиваются лишь передачей объектов или технологии, стоит обратить внимание также и на передачу стиля; например, орнамент керамических сосудов иллюстрирует отношения между кочевниками и оседлыми народами. Как уже было показано во многих работах¹², взаимодействие между охотниками-рыболовами-скотоводами Кельтеминара в Узбекистане (варианты Акшадарья¹³) и сельскохозяйственным сообществом в оазисах Туркменистана (от Анау до Намазга IV) выражается между V и IV тысячелетиями в заимствовании благодаря кельтеминарской культуре стилистического регистра, свойственного

¹¹ Не исключается сходность технологий в иранских и белуджистанских стоянках, хотя она пока и не доказана.

¹² *Cf.* Итина, 1959; Виноградов, 1957; *idem*, 1968.

¹³ Этот регион занимает территорию древней дельты Амударьи, Каракалпакстана и Хорезма.

южным регионам (геометрические мотивы, нанесенные на глиняные горшки). Это взаимодействие подтверждает существование многообразных отношений между этими двумя сообществами, связанных со сложными механизмами передачи. Многие стоянки в регионах Узбоя и Прикаспия (Туркменистан), то есть находящиеся «на пути» между этими двумя культурами, подтверждают эти связи. Жители данных регионов, наделенные нередко специфическими характеристиками (например, в виде мастерских по изготовлению украшений из раковин), активно участвуют в системе обменов¹⁴. Трансфер стиля проявляется в виде присвоения, поскольку скопированный мотив реконфигурируется, чтобы быть интегрированным в традицию культуры-рецептора: этот трансфер проявляется в виде рисунков на керамических сосудах местного производства, но не краской, как в Туркменистане, а гребенчатым штампом и насечками, то есть в виде локальной технологии. Однако это не означает, что имеет место отказ от передачи цвета, поскольку полихромная раскраска туркменских горшков передается, на некоторых керамических сосудах Кельтеминара, при помощи желтой или красной охры, что показывает хорошее знакомство с оригинальными керамическими изделиями. Имитация становится новым изобретением, творчеством. Стремление к апроприации кажется здесь вполне доказанным и отказ от использования «аллохтонной» (привнесенной) технологии, возможно, объясняется осознанным желанием, а не незнанием технологии. Конечно, можно было бы предположить, что это подражание объясняется наличием ремесленников, вышедших из сообществ Анау или Намазга (Туркменистан) и поселившихся в сообществах Кельтеминара; в таком случае, если они и изготавливали горшки в стиле Кельтеминара, то могли присоединять к ним элементы собственной культуры. Эта соблазнительная гипотеза не подтверждается на данном этапе ни одним реальным артефактом. Вместе с тем, это заимствование отражает более широкий географический феномен, выходящий за рамки простого взаимодействия.

Таким образом, многие сельскохозяйственные общества эпохи энеолита в Центральной Азии (Туркменистан, Иран, Афганистан и Пакистан) демонстрируют в IV тысячелетии общий набор мотивов, в основном геометрические и фигуративные рисунки на вазах (главным образом животные мотивы). Помимо самих мотивов, также важна и композиция. Особенно впечатляет полихромный, со сложной композицией, декор Туркменистана периода Намазга (со II по IV)¹⁵. Начиная с VI тысячелетия установление системы отношений на длинных расстояниях между различными культурами Южной Азии весьма способствовало этому феномену. Сами керамические сосуды циркулировали лишь в очень редких случаях, и нужно предполагать скорее факт распределения общего стилистического фона, и даже результат влияния моды, когда каждая культура развивает собственный вариант на общей базе; в этом случае опять же объект трансфера заимствуется и реконфигурируется на месте (процесс апроприации)¹⁶. Удивительно, что та же тенденция наблюдается и для антропоморфных глиняных фигурок Южного Туркменистана, Сеистана и Белуджистана. Определение эмитирующей культуры, если выдвинуть эту гипотезу на первый план, является всегда объектом ученых споров, но перед лицом транскультурных феноменов подобного размаха, стоило бы задуматься о ценности (стилистической? эстетической? символической? идентифицирующей?) объекта трансфера и, следовательно, о существовании межкультурной памяти, которая в подобном случае проявляла бы себя на протяжении, по меньшей мере, одного тысячелетия.

¹⁴ Brunet, 2007, p. 258.

¹⁵ Сариниди, 1965; *idem*, 1970.

¹⁶ Brunet, 2007, pp. 259–261.

От культурного трансфера к гибриду: постоянное культурное возрождение

Данный перекрестный анализ примеров, вписанных в длительный временной период, делает очевидным существование нескольких категорий трансферов в Центральной Азии. Они имеют отношение к разным носителям и к разной логике переноса, и всё это происходит с началом неолитизации, для которой археология выявляет структурирующие элементы культурных ансамблей. Порождаемые этим тенденции позволяют задуматься о механизме процессов трансфера, о векторах передачи, а также о различных конфигурациях, возникающих, как только «объект» был приобретен, заимствован или обменян и затем введен в «местный» культурный контекст. Помимо описанных довольно общих форм взаимодействий, мы предлагаем динамический взгляд на культурные феномены, проявляющиеся в достаточно гибкой форме. Границы этой формы изменчивы (особенно если «факт» становится транскультурным и пересекает границы), что ставит вопрос о проницаемости культурных феноменов, об их автономии, их внутренней связности и пределах, после которых культурная форма кристаллизуется и замирает. Оставляя в стороне вопрос об определении идентичности и её составных частей, данные примеры позволяют рассматривать культуру как открытую систему и заставляют задуматься о причинах культурных изменений. Выделение трансферов не предполагает, что эти изменения обязательно были связаны с внешними феноменами (контакты, обмены, влияние и т.д.), что могло бы привести к детерминистским интерпретациям. Было бы логично задуматься о месте индивидуума, хотя в археологии чрезвычайно трудно обнаружить и идентифицировать вклад индивидуумов в культурную динамику.

Феномены реконфигурированных и трансформированных заимствований, а также феномены апроприации скрывают задний план, контуры которого трудно определить: помимо мотиваций этих трансферов, их контекст (потребности, способности абсорбции, стремления, соглашения, конфликты, доминирование, и т.д.) также остается практически недоступным на данном этапе. Тем не менее, можно попытаться рассмотреть один из аспектов этой проблематики: сосуществование фактов, относящихся к разным культурам, в рамках одного контекста (одно археологическое городище или совокупность нескольких стоянок, например). Можно дать несколько объяснений такому смешению: совместное существование разных народностей по различным причинам (экономическим, социальным, семейным...), передача знаний через постоянные контакты соседствующих сообществ, гибридизация культур, культурная реконструкция или инвенция в течение длительного периода (доступен анализу только ее результат из-за невозможности точной датировки имеющихся данных), и даже ассимиляция или аккультурация. Речь также может идти о восприятии сохранившегося комплекса фактов, в отсутствии самой, более не существующей материнской культуры. Вместе с только что проанализированными случаями, еще одним примером возможности различных интерпретаций может служить поздний период культуры Кельтеминара, которую можно было бы отнести к энеолиту; многие раскопки в Узбекистане (регионы Акшадарьи и Зеравшана)¹⁷ и Таджикистане (Саразм)¹⁸ демонстрируют смешение черт Кельтеминара, восходящих к древней неолитической традиции, и черт культур энеолита, таких, как Афанасьево. Это наблюдение перекликается с тем, что было сделано в отношении бронзового века, когда «степная» культура распространялась к югу Центральной Азии. Чтобы объяснить этот феномен, было выдвинуто и тщательно проанализировано множество гипотез¹⁹. В том, что касается стоянок эпохи энеолита,

¹⁷ Виноградов, 1981; Brunet, 2005; *eadem*, 2011, pp. 197–198; Аванесова, Джуракулова, 2008.

¹⁸ Lyonnet, 1996, p. 59; Brunet, Razzokov, sous-presse.

¹⁹ Francfort, 1989, pp. 427–428.

обратим особое внимание, по меньшей мере, на одну гипотезу экономического порядка, связанную с циркуляцией бирюзы, хотя очевидно, что в основе этого феномена смещения лежит гораздо более широкая совокупность причин. Действительно, группы Кельтеминара селились около шахт добычи этого полудрагоценного камня в пустыне Кызылкум и там же его обрабатывали²⁰; возможно, что бирюза, найденная с Саразме, происходит из этого региона²¹.

Перевод с французского Веры Токаревой

Библиография

- АВАНЕСОВА Н. А., Л. М. ДЖУРАКУЛОВА, 2008: «Древнейшие номады Зерафшана», *Культура номадов Центральной Азии (Материалы Международной конференции, Самарканд, 22–24 ноября 2007 г.)*, Самарканд: UNESCO-ICAS, с. 13–33.
- АМОСОВА А. Г., С. П. ЛОМОВ, С. А. НЕСМЕЯНОВ, 1991: *История формирования и древнейшего заселения Бешкентской долины*, Душанбе: Дониш.
- АРТЮХОВА О. А., А. П. ДЕРЕВЯНКО, В. Т. ПЕТРИН, Ж. К. ТАЙМАГАМБЕТОВ, 2001: *Палеолитические комплексы Семизбугу, пункт 4 (Северное Прибалхашье)*. Новосибирск: Институт археологии и этнографии, Сибирское отделение РАН.
- ВИНОГРАДОВ А. В., 1957: «К вопросу о южных связях кельтеминарской культуры», *Советская археология*, № 1, с. 25–45.
- _____, 1968: *Неолитические памятники Хорезма*, М.: Наука.
- _____, 1972: «Бирюза, первобытная мода, этногенез...», *Советская этнография*, № 5, с. 120–130.
- _____, 1979: «О распространении наконечников стрел кельтеминарского типа», in С. П. Толстов, А. В. Виноградов (ред.), *Этнография и археология Средней Азии*, М.: Наука, с. 3–10.
- _____, 1981: *Древние охотники и рыболовы среднеазиатского Междуречья. Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции*, т. 13, М.: Наука.
- ИТИНА М. А., 1959: «Первобытная керамика Хорезма», in С. П. Толстов и М. Г. Воробьева (ред.), *Керамика Хорезма. Труды Хорезмской археологической экспедиции*. Т. 4., Москва: АН СССР, с. 5–62.
- КРИЖЕВСКАЯ Л. Я., 1968: *Неолит Южного Урала*, Ленинград: Наука.
- МАТЮШИН Г. Н., 1975: «О наконечниках кельтеминарского типа на Урале», in П. М. Кожин, Л. В. Кольцов, М. П. Зими́на... *Памятники древнейшей истории Евразии*, М.: Наука, с. 143–151.
- ОКЛАДНИКОВ А. П., 1956: «Пещера Джебел, памятник древней культуры прикаспийских племен Туркмении», in М. Е. Массон (ред.), *Памятники культуры каменного и бронзового веков Южного Туркменистана. Труды ютакэ*, т. VII, Ашхабад: АН Туркменской ССР, с. 11–219.
- ПЕТРИН В. Т., Ж. К. ТАЙМАГАМБЕТОВ, 2000: *Комплексы палеолитической стоянки Шульбинка из верхнего Прииртышья*, Алматы: Казахский национальный университет им. Аль-Фараби.
- РАЗЗОВ, А., 2008: *Саразм (орудия труда и хозяйство по экспериментально-трассологическим данным)*. Душанбе.
- САРИАНИДИ В. И., 1965: *Памятники позднего энеолита юго-восточной Туркмении. Свод археологических источников*, т. БЗ–8, часть IV, М.: Наука.
- _____, 1970: «Древние связи Южного Туркменистана и Северного Ирана», *Советская археология*, № 4, с. 19–33.

²⁰ Виноградов, 1972.

²¹ Раззов, 2008, с. 14.

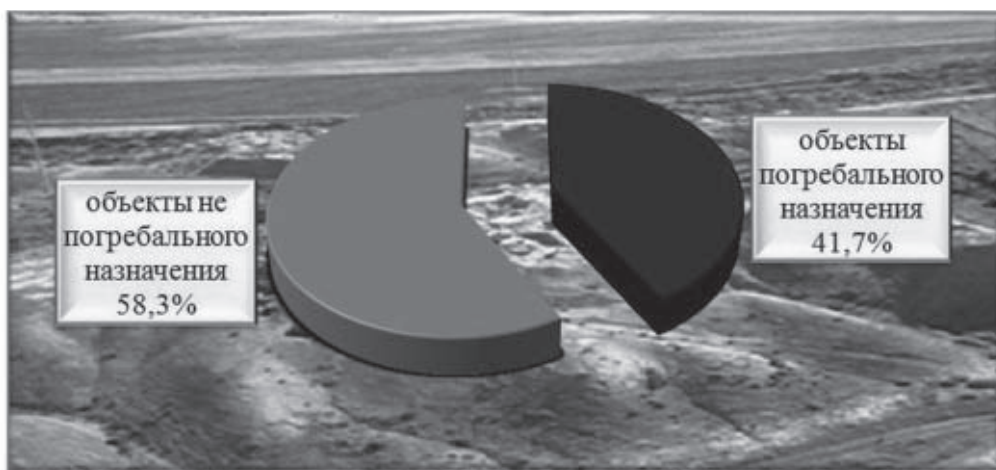
- ФОРМОЗОВ А. А., 1950: «Новые материалы о стоянках с микролитическим инвентарем в Казахстане», КСИИМК, вып XXXI, с. 141–147.
- ЧИНДИН А. Ю., 1989: «Относительная хронология кремневого инвентаря поселения Акимбек», *Вопросы археологии Центрального и Северного Казахстана*, Караганда: Карагандинский государственный университет, с. 12–19.
- ЮСУПОВ А. Х., В. С. СОЛОВЬЕВ, 1973: «Новые археологические открытия в Яванской долине», *Археологические работы в Таджикистане*, № 10, с. 62–78.
- BRUNET F., 2005: “Pour une nouvelle étude de la culture néolithique de *Kel'teminar*, Ouzbékistan”, *Paléorient*, n° 31 / 2, pp. 87–106.
- _____, 2007: “De l’imitation à l’emprunt dans les sociétés néolithiques et chalcolithiques d’Asie centrale: Ouzbékistan — Turkménistan — Iran”, in P. ROUILLARD, C. PERLÈS, E. GRIMAUD (eds), *Mobilités, immobilismes. L’emprunt et son refus*, Paris: De Boccard, pp. 253–266.
- _____, 2011: “Comment penser la néolithisation en Asie centrale (x^e-iv^e millénaires)? L’émergence de nouveaux modèles de sociétés entre sédentaires et nomades”, *Paléorient*, n° 37 / 1, pp. 187–204.
- _____, 2012: “The Technique of Pressure Knapping in Central Asia: Innovation or Diffusion?”, in Pierre M. DESROSIERS (ed.), *The Emergence of Pressure Blade Knapping: From Origin to Modern Experimentation*, New-York: Springer Science+Business Media, pp. 307–328.
- BRUNET F., A. RAZZOKOV, в печати: “Towards a new characterization of the Chalcolithic in Central Asia. The Lithic Industry of Sarazm (Tajikistan): the first results of the technological analysis”, in V. LEFÈVRE (ed), *Proceedings of the 21st conference of the European Association for South Asian Archaeology and Art (Paris juillet 2012)*. Paris.
- FRANCFORT H.-P., avec des contributions de Ch. BOISSET, L. BUCHET, J. DESSE, J.-C. ECHALLIER, A. KERMORVANT et G. WILLCOX, 1989: *Fouilles de Shortughai: recherches sur l’Asie centrale protohistorique (Mémoires de la Mission Archéologique Française en Asie centrale, vol. II)*, Paris: Diffusion de Boccard.
- KIRYUŠIN YU. F., K. YU. KIRYUŠIN, V. P. SEMIBRATOV, 2011: “Kel'teminar arrowheads from the Altai”, *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*, n° 39 / 1, pp. 56–64.
- LYONNET B. avec la collaboration d’A. ISAKOV et la participation de N. AVANESSOVA, 1996: *Sarazm (Tadjikistan). Céramiques (Chalcolithique et Bronze Ancien). Mémoires de la Mission Archéologique Française en Asie Centrale*, tome 7. Paris: De Boccard.

Но́на АВА́НЕСОВА*

ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД НЕКРОПОЛЯ БУСТОН VI, КАК ОТРАЖЕНИЕ МЕЖКУЛЬТУРНЫХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЙ.

На крайнем юге Узбекистана в среднем течении Амударьи в начале II тыс. до н.э. появляется урбанистическая цивилизация древневосточного типа известная как Сапаллинская культура¹ (далее СК). Бустон VI (далее БVI) входит в круг грунтовых могильников СК, функционировавший во второй половине II тыс. до н.э. на молалинском и бустонском этапах. Памятник занимает высокий участок поймы правого берега сухого русла Бустаная (древнего протока Шерабаддарьи, берущего начало в горах Байсунтау и впадающего в Амударью). Его общая площадь 4,06 га, абсолютная высота 9 м. Свод источников, которыми мы располагаем (более 500 объектов разного назначения), выглядит достаточно репрезентативным для разработки типологии, структуры погребальной и культово-обрядовой практики некрополя. Для количественной оценки структурного анализа и пространственного распределения погребений БVI была создана база данных обрядовых признаков, характеризующих особенности погребальной практики.

В рассматриваемой выборке выделяются 211 объектов (41,7%) погребального назначения и 295 объектов (58,3%) не погребального назначения (илл. 1).



Илл. 1. Бустон VI. Соотношение объектов погребального и не погребального назначения.

Они составляют информационную базу настоящего исследования и позволяют говорить об устойчивых элементах ритуальной практики. БVI представлял собой сложное образование, в котором тесно переплетались традиции степного мира (принесенные переселенцами) и окружающего земледельческого мира. Контакты были постоянными и взаимообогащающими, но на финальном этапе СК доминировало степное влияние. Последствия отразились на всём культурном спектре и привели к необходимости внести существенные коррективы в бытующее представление о роли

* University of Samarkand — Кафедра археологии Самаркандского государственного университета им. А. Навои, Самарканд, Узбекистан. non.avanesova@mail.ru

¹ Аскарлов, 1973; *idem*, 1977; Аскарлов, Абуллаев, 1983.

степного фактора в культуругенезе бактрийской цивилизации. Отсюда необычайный интерес к данному памятнику, который дает нестандартную информацию последовательного развития ск на ее завершающем этапе.

Археологические реалии бв1 однозначно указывают на то, что культурно-историческая ситуация в доисторической Бактрии в конце эпохи бронзы существенно изменилась во всех сферах жизнедеятельности древних обществ и связана с зарождением новых отношений, традиций и связей. Проникновение и воздействие северных пастушеских сообществ на сельскохозяйственные оазисы прослеживается на всей территории доисторической Бактрии (Южный Узбекистан, Юго-Западный Таджикистан, Северный Афганистан)². Этот материал представляется важным источником для изучения ситуационных реалий не только раннеурбанистической Бактрии, но и культур сопредельных территорий. Доступные автору сведения значительно точнее конкретизируют время, характер процесса проникновения, проясняют картину взаимодействия степных обществ Евразии с древними земледельцами на внутрорегиональном уровне.

Воздействие пастушеского населения было многофакторным и достаточно эффективным. Сформировалась система отношений, в основе которой лежали: 1) непосредственное взаимодействие культур с одновременным оседанием; 2) продвижение отдельных групп с запада и севера (Урало-Казахстанский регион) на юг как следствие торгово-обменных связей, продиктованные особенностями сырьевых ресурсов разных территорий; 3) не исключается и оккупация, вызванная последствиями аридизации климата. Большая часть межкультурных отношений включала регулярные контакты для обмена товарами.

Неординарный характер изучаемого памятника в сравнении с синхронными могильниками определяется полиритуальностью, полифункциональностью и поликультурностью. Важным показателем специфической оценки бв1 является вариабельность погребального обряда, что дает основание считать его поликультурным. Погребальная практика отличается ресурсоемкостью, представлена несколькими обрядовыми группами и их вариантами:

i. Ингумация — скорченное положение на боку, на животе, на спине; в сидячем положении; вытянутое на спине; фракционное или расчлененное; вторичное перезахоронение; кефалотафное. Вариантом ингумации является и человеческое жертвоприношение.

ii. Трупосожжение на стороне, в специальных ящиках с последующим захоронением останков вскоре или сразу же после кремации: в грунтовых лунках; помещение останков умершего в «куклу» или манекен; в сосуд; заворачивание в ткань и закалывание булавкой (**илл. 2**).

iii. Символические могилы — захоронения животных (собака, овца), антропоморфных и зооморфных фигурок, наконечников стрел и других votивных предметов.

iv. Фиктивные или памятные могилы — без останков умершего. Рассматриваются как ритуальная модель погребения человека (вместилище души усопшего) или как votивное погребение.

v. Кенотаф — пустая могила, т.е. отсутствует инвентарь и останки человека.

vi. Тризна — помины, обрядовые действия с закланием животного в память умершего после завершения похорон. Вещественные следы: кости животных, посуда, в том числе разбитая, остатки костра за пределами могильной ямы (у входного проема, над могилой, в насыпи).

vii. Поминальник — обряды и ритуалы без видимых связей с каким-либо захоронением (вне могильного поля) на специально отведенных площадках, которые связаны с поминальным или заупокойным культом.

² Аванесова, 2010; Виноградова, 2004; Сарианиди, 1977; Francfort, 1989.



Илл. 2. Бустон VI. Обрядовые структурные единицы объектов погребального назначения.

В целом, погребальная практика отражает систему ритуалов, основанных на восприятии людьми проблем жизни и смерти. Однако различия в обряде погребения не касались его основного смысла — обеспечить усопшему благополучный переход в загробный мир, сопроводив его необходимыми вещами, запасом пищи (регламентированные куски мяса) и умилостивить богов жертвой (тризна, поминальные приношения).

Примечательно, что в такой консервативной сфере как погребальный обряд отчетливо доминируют степные культурные традиции, отразившиеся на формировании нового облика ск. Передача культурных традиций, инновации в погребальном обряде носит далеко не однозначный характер.

Отсутствие единообразия в отправлении ритуалов на одном могильнике объясняется этнической неоднородностью обитателей бустонского комплекса (бVI осваивался не только единоверцами), что подтверждается антропологическими исследованиями³. Мы полагаем, что катализатором инновационных процессов культовой и обрядовой практики сапаллинского общества выступали степные племена (андроновцы, срубники и тазабагьябцы), изменившие культурный статус древних земледельцев. Приток нового населения, выходцев из степной части Евразии, способствовал постепенной трансформации древних обычаев, традиций и повлиял на сложение новой мировоззренческой системы на многокомпонентной основе с преобладанием пастушеского наследия. Это было возможным только при ассимиляции носителя инородной традиции в систему сапаллинского общества, что вызвало при этом активизацию скотоводческой отрасли в экономики.

В погребальном обряде бVI, наряду с устоявшимися нормами ск фиксируются новые формы ритуала, в которых прослеживается доминирующий степной фон. К числу наиболее ярких инокультурных особенностей погребальной практики относятся: кремация, использование ящиков для кремирования, обрядовые действия огненных ритуалов маркирующие идеологию андроновского (федоровского) населения.

Инокультурные проявления наблюдаются в топографической и планиграфической структуре бVI образуя системную планировку, наделенную обрядовыми чертами. Особо выделяются: сакрализованные площадки — микросвятылища, где происходили ритуальные действия. Система

³ Мустафакулов, 1997, с. 28–33; Аванесова, Дубова, Куфтерин, 2010, с. 118–136.

планиграфии погребений бустонского времени подчинена принципу кругового размещения захоронений с сохранением свободного пространства в центре, выделением надмогильного маркера в виде земляной насыпи с дерном или кольцом-набросом из камня.

Одним из выразительных культурных феноменов особенностей погребальной практики бвI является кремация. Для могильников рассматриваемой культуры обряд кремации не характерен, чего не скажешь о бвI, где кремированные останки зафиксированы в 36 случаях. Из них 7 погребений относятся к молалинскому периоду, 1 могила — молали-бустонскому, 28 — бустонскому этапу. Все кальцинированные кости — со следами обгорания от костра. Прах сожженных, как правило, размещался на дне могилы компактно, в виде небольших скоплений — в среднем на площади 0,04–0,1 м². Вместе с тем, могилы с трупосожжением по размерам (2x1,5 м), расположению и находящимся в них предметам нередко подобны могилам с труположением. Только вместо скелета на дне могилы находится пепел с кальцинированными костями сожженного человека. Это позволяет полагать, что ритуал предусматривал не просто захоронение кремированных останков в земле, а нечто иное, скажем обряд помещения, кальцинированных костей в «куклы-манекены» сшитые в натуральную величину. Как правило, после захоронения останков на перекрытии или у входа разводили костер⁴. Наблюдается и другая закономерность — при сооружении погребальной ямы с кремацией использовали камень преимущественно в конструктивных целях (закладывали вход камеры, перекрывали могильный холм, сооружали ящик внутри могильной ямы).

Объектами экстраординарного значения являются 8 засвидетельствованных ящиков для кремации. Они не автономны, образуют планировочную структуру, входящую в пространство сакрально-церемониальных площадок. Таких участков три, они занимают территорию от 90 до 200 м², располагаются на возвышенной части некрополя. По размерам, деталям и формам строения довольно разнообразны (прямоугольные, квадратные и трапецевидные). Площадь внутри сооружений в целом соизмерима с площадью погребальных камер. Конструкция ящиков (по способу кладки кирпичей — циста) и стратиграфия показывают, что они предназначались для многократного проведения обрядов кремации, что подтверждается останками кальцинированных костей человека⁵. Характерной особенностью композиционного решения всех площадок может считаться обязательное наличие трех костров вокруг «крематорий» или жертвенных камер, наличие грунтовых алтарей, поминов, кенотафов, символических могил с монофункциональными глиняными поделками. Перечисленное позволяет предположить, что сакрализованные церемониальные участки бвI состоят из разнонаправленных и разнокачественных элементов, объединенных общим для всех назначением — они являются замкнутым ритуализированным пространством, где совершались обряды. Основу ритуала составляло жертвоприношение огню в виде: возлияния сока растений, молока, воскурения жира; жертвоприношения животных; сжигания усопшего в камере, равноценное причащению тела. В этом случае ящик для кремации можно рассматривать как алтарь-жертвенник. Огонь для передачи жертвы богам использовался в ритуальной практике многих народов, но убедительные объяснения находит в Ведических установлениях⁶. Феномен погребальной практики бвI определяется наличием ряда ритуальных действий, близких обрядово-культурной практике, фигурирующей в ведических (Ригведа), послеведических (Авеста) источниках и в тюркомонгольском шаманизме.

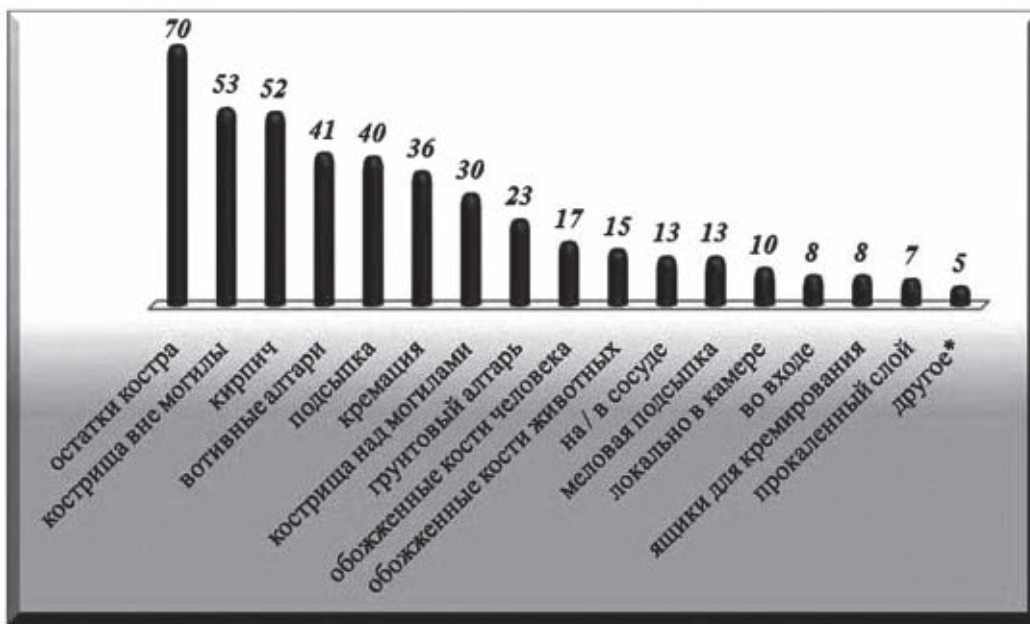
⁴ Аванесова, Ташпулатова, 1999, с. 27–36.

⁵ Куфтирин, 2009, с. 222–225.

⁶ *Ригведа* х, 18.



Илл. 3. Бустон VI. Соотношение могил с элементами огня в ритуальной практике.



Другое*: обугленный брусok; диск; слой древесных угольков; зольный слой под каменным кругом.

Илл. 4. Бустон VI. Обрядовое многообразие символики огня.

По сумме своих характеристик культово-погребальный комплекс БVI можно квалифицировать как некрополь огнепоклонников, где огонь в обряде обладал высоким мифологизированным статусом. Так, в 55,7% засвидетельствованы остатки от продуктов горения в разных проявлениях (илл. 3).

Предметным воплощением культа огня являются: алтарь-жертвенник для кремации; грунтовые и вотивные алтари; остатки костра; кострища вне могилы, над могилой; кремирование человека и животных; частичное (голова, конечности) или полное термическое воздействие на останки человека; угольки в камере; подсыпка под костями; в кирпичной массе; во входе; в сосуде; прокаленный слой почвы на сакрализованных площадках (илл. 4).

К проявлениям культа огня мы относим охру (на костях человека, животных, подстилка и др.) и редкие для ск случаи присутствия в могилах мела, гипса. Общеизвестна ритуальная символика красного и белого вещества в качестве огня⁷ (илл. 5–6).

Особняком в бвп стоят объекты не погребального назначения: фиктивные погребения, кенотавы, поминальники, жертвенное захоронение животных и др. Особо отметим, что в процентном соотношении могил с останками человека они составляют 58,3% от общего числа погребений (илл. 7). Указанные свидетельства еще раз подчеркивают неординарность бвп и подтверждают наши предположения, что некрополь был одновременно церемониальным центром⁸. Бустонская система обрядности не сводится к простому симбиозу погребальных традиций ск. Она абсолютно оригинальна и строго регламентирована устойчивыми канонами, где особое место занимают огненные ритуалы.

Самобытность бвп проявляется не столько в оппозиции по отношению к бактрийским древностям, сколько в ярких проявлениях степных традиций, о чем свидетельствуют перечисленные выше факты. Инновации, фиксируемые в культовой практике бвп (кремация, фракционные захоронения, обильное жертвоприношение животных, иногда и человеческое, каменные конструкции устройства камер и надмогильных сооружений, наличие сакрализованных могил и. т.д.), говорят о включении кочевников Евразии в орбиту культурных и этнических контактов с земледельцами доисторической Бактрии. Наиболее очевидны последствия такого взаимодействия проявились в системе погребальной обрядности.

Для появления новых идеологических воззрений, безусловно, нужен был мощный внешний толчок, который преобразил культурный мир саппалинцев. Уже на ранних этапах формирования саппалинской культуры в нее были вовлечены представители доандроновского (петровчане), а затем андроновского населения. О степени динамики межкультурных связей свидетельствуют новации не только ритуальной практики, но и инокультурные предметы в погребальном инвентаре — артефакты утилитарные и связанные с костюмом⁹. Интенсивность движения степных сообществ нарастает в молалинское и особенно в бустонское время, когда наблюдается проникающая миграция андроновцев (федоровцев). Андроновцы были важным, но не единственным населением, принимавшим участие в смене культурных традиций ск. В тесный контакт во II половине II тыс. до н.э. вступают срубные, тазабагыяские и постандроновские племена. Воздействие пастушеского населения было многофакторным и достаточно эффективным. Именно за счет пастушеских сообществ древние земледельцы Бактрии оказались вовлеченными в одну из ветвей индоиранской миграции. В наших материалах отражен один из этапов их расселения, а отправлявшиеся на некрополе культа связаны с традицией индоиранцев¹⁰. Имеющиеся данные позволяют констатировать, что в бустонское время процесс ассимиляции степного этноса достиг той стадии, когда он полностью трансформировался в земледельческой среде. Видимо, местное население ск, сохраняя достаточно высокую степень преемственности, оказалось подготовленным к восприятию новых мировоззренческих элементов, связанных с ломкой культурных стереотипов.

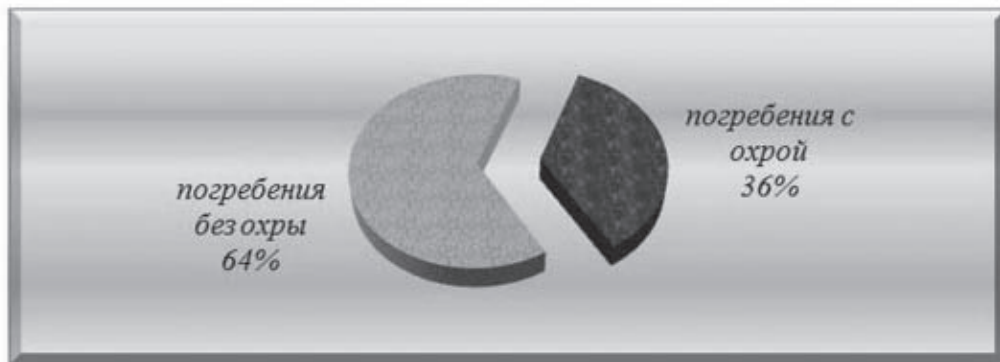
Исследуемый нами могильник — неординарный репрезентативный памятник эпохи бронзы Узбекистана, кардинально изменивший наши представления об истоках культуригенеза цивилизации Бактрии.

⁷ Аванесова, Ташпулатова, 1999, с. 31–32.

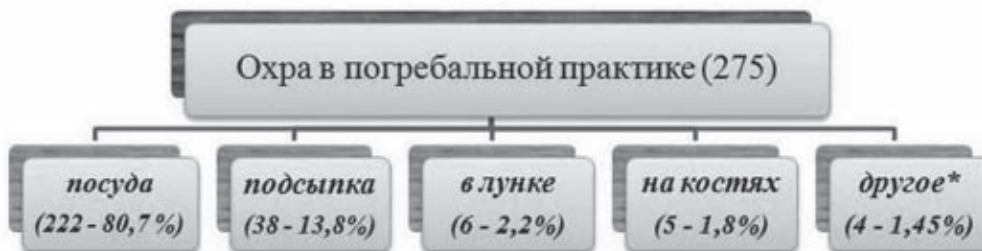
⁸ Аванесова, 2002, с. 108–110.

⁹ *Eadem*, 2010, с. 127–129.

¹⁰ К сожалению, дискуссия по этому вопросу долго сдерживало отсутствие достаточной информации. Однако, обсуждение индоиранской проблемы выходит за рамки настоящего сообщения.



Илл. 5. Бустон VI. Соотношение могил с использованием охры.



Другое*: кирпичная масса; на коже животных; votivные алтарь; ваза с кистью.

Илл. 6. Бустон VI. Приемы использования охры в погребальной практике.



Илл. 7. Бустон VI. Структурные единицы обрядовых показателей объектов не погребального назначения.

Сокращения

имку — *История материальной культуры Узбекистана*.

Библиография

- АВАНЕСОВА Н. А., Н. ТАШПУЛАТОВА, 1999: «Символика огня в погребальном обряде сапалинской культуры», имку, № 30, Ташкент: ФАН.
- _____, 2002: «Храмовые функции сакрализованных площадок некрополя доисторической Бактрии — Бустон VI», in *Стетии Евразии в древности и средневековье*. Международная конференция, посвященная 100-летию со дня рождения М. П. Грязнова, Санкт-Петербург: Государственный Эрмитаж.
- _____, 2010: «Проявление степных традиций в сапаллинской культуре», in *Цивилизации и культуры Центральной Азии в единстве и многообразии*, Материалы международной научной конференции, Самарканд — Ташкент: МИЦАИ, SMI-ASIA.
- АВАНЕСОВА Н.А., Н. А. ДУБОВА, В. В. КУФТЕРИН, 2010: «Палеоантропология некрополя Сапаллинской культуры Бустон VI», *Археология, этнография и антропология Евразии*, № 1 (41), Новосибирск: Сибирское отделение РАН Наука.
- АСКАРОВ А. А., 1973: *Сапалли-тепа*, Ташкент: ФАН.
- _____, 1977: *Древнеземледельческая культура эпохи бронзы юга Узбекистана*, Ташкент: ФАН.
- АСКАРОВ А. А., Б. Н. АБДУЛЛАЕВА, 1983: Джаркутан, Ташкент: ФАН.
- ВИНОГРАДОВА Н. М., 2004: *Юго-Западный Таджикистан в эпоху поздней бронзы*, Москва: Институт востоковедения РАН.
- КУФТЕРИН В. В., 2009: «Результаты исследования кремированных скелетных останков из раскопок некрополя Бустон VI (Узбекистан)», *Роль естественнонаучных методов в археологических исследованиях*. Сборник научных трудов, посвященный 125-летию С. В. Руденко, Барнаул: Алтайский госуниверситет.
- МУСТАФАКУЛОВ С. И., 1997: «Анализ палеоантропологических материалов эпохи бронзы Бустон VII», имку, № 28, Самарканд: ФАН.
- РИГВЕДА. 1999: *Мандалы IX–X*, Перевод Т. Я. Елизаренковой, Москва: Наука.
- САРИАНИДИ В. И., 1977: *Древние земледельцы Афганистана*, Москва: Наука.
- FRANCFORT H.-P., 1989: *Fouilles de Shortugai. Recherches sur l'Asie Centrale protohistorique*, Paris: Diffusion de Boccard.

**THE SNAKE-EATING GOAT AND THE BEZOAR:
SOME LANDMARKS IN THE HISTORY OF A GASTROLITH THOUGHT TO BE
AN ANTIDOTE FROM PROTOHISTORIC MIDDLE ASIA TO MODERN EUROPE¹**

The bezoar is a gastrolith (“stone”) naturally formed in the stomach of ruminants, especially the caprids. It looks similar to the serpentine stone, and during centuries, it was known for its supposed antidotal properties, curing and protecting against poisons and snake bites.

An overview of its history encompasses an interesting phenomenon of cultural transfer between the East and the West. The question is not one of magic (as could be the antique magical gems) but crosses the borders of mythology, gemology and pharmacology. The bezoar could be identified directly in written records, in lapidaries, in zoological texts, or in pharmacological treatises.² It can be identified indirectly by the iconic representations of the antagonism between ruminants and snakes: i.e. ruminants (precisely deer or goat) seeming to eat, kill or master snakes. The ancient reasoning is simple and logical: the bezoar found in the ruminant stomachs looks similar to a number of snake skins, as if the reptiles were digested and shaped like balls; thus the ruminant had enough power to overcome the venom and consume snakes; therefore the ruminant’s anti-venom property should be included in the neutralized and not any more poisonous remains of dead snakes, i.e. the bezoar gastrolith.

In Europe, from the end of the 12th century to the 18th century, this remedy (alexipharmakon, theriac) was renowned and searched for by the courts of the princes as a costly antidote, especially the one obtained from the caprids of Middle Asia. The bezoar was notably traded by the seagoing Portuguese merchants who knew that the best ones came from Persia, especially from Khorassan.³ But the French traveller Jean-Baptiste Tavernier was also looking for bezoars to trade in Persia. Costly exotic bezoars were mounted with gold and silver, like precious gems and jewels, in the Imperial Habsburg court collection⁴ as well as in the bourgeoisie of the Flanders (see Adriaen Thomas Key, “Portrait of a Lady”, Brussels, 1564).

Treatises about the bezoar, or chapters in pharmacological books, were published between the Renaissance and the 17th–18th centuries by authors such as Laurens Catelan (Montpellier) or Philibert Guybert (Lyon), who knew and quoted Garcias ab Horto (“du Jardin”, Da Orta), and concluded with a statement of doubt about the properties of the bezoar.⁵ One question was the difficulty in discriminating between the real bezoar and the “fakes”; the latter sold as genuine Oriental bezoar by traders. The way to use it, on the wound or by ingestion, was also discussed. But the main question was about its alleged efficiency: in regards of true Christian relics (the Church was opposed to this Oriental superstition),

* CNRS-UMR 7041 ArScAn — научная группа “Археология Центральной Азии”, Национальный центр научных исследований (CNRS), Nanterre, Париж, Франция. henri-paul.francfort@mae.u-paris10.fr

¹ This paper is a very preliminary and sketchy outline. I wish to express my thanks to Suzanne Amigues, Samra Azarnouche, Liliane Bodson, Frantz Grenet, Ziva Vesel for their help; mistakes are mine.

² Guiart, 1913.

³ Da Orta, 2004 [1563].

⁴ Born, 1936, Pl. IA: attached to a 13th or 15th century silver “Russo-Islamic” bowl.

⁵ Guybert, 1667, pp. 287–347.



L'animal qui porte le Bezoard, in Guiart, 1913, p. 113.

but also in respect to experimental science. This last point was already made by a famous experiment performed in the 16th century in France by Ambroise Paré the king's surgeon, Charles IX.⁶

The bezoar appears in the European Arabic literature in the Middle Ages as early as Ibn Zuhr (Avenzoar, 1094–1162), Maimonides (1132–1204) and Averroes who focused on theriacs, and in the 13th century lapidary of Alonzo the Wise, King of Spain, compiled from various Oriental (Arabic) sources.⁷ Another apparently important treatise of magic mentioning the bezoar is the *Picatrix* (Latin name of the Ghāyat al-ḥakīm).⁸ Pietro d'Abano (1257–1315?), who studied in Padua and travelled to Constantinople, mentions in his *Liber de venenis* written around 1315 (translated into French in 1402 for the court of Charles VI by the order of marshal Boucicaut), the bezoar and its use to cure the crusader King Edward I wounded by a poisonous dagger: the bezoar was provided by the Great Master of the Templars.⁹ As an object, the bezoar's use and name is clearly borrowed from the East, through the Arabs (*bādzahr*) who took it from the Persian-speaking world (*bezoar* from *pād-zahr* (پادزهر = antidote)).¹⁰ The Latins adopted the object, the belief and the practice either via Byzantium (?) or directly through the Mediterranean via Spain and/

⁶ Goldstein, Gallo, 2001; Paré [Keynes], 1634 [1968].

⁷ Touwaide, 1989.

⁸ Bakhouche, Fauquier, Pérez-Jean, 2003; Pingree, 1980; *idem*, 1981; *idem*, 1986; Thomann, 1990.

⁹ Sodigné-Costes, 1995: Abano used Avicenna, Rhazes, Averroes; 1473, chap. LXXXII; in the 1593 translation: "Par le moyen de cette pierre, comme on dit, fut sauvé Edoard Roy d'Angleterre, en la cité d'Aron, blessé par des Passiasinus, leur glaive estant empoisonné, il l'auroit eue du grand maistre des templiers" (in June 1272 Edward I was wounded by an "Assassin" in Acre?).

¹⁰ J. Ruska, "Bezoar", *Encyclopaedia of Islam*, 1st ed. (1913–1936).

or Italy and France. As we shall see below, no evidence of the goat bezoar appears in the Graeco-Roman or Western pharmacological tradition in general.

In the West, the deer is the mortal enemy of the snake. The stag, through its behaviour kills the snake, and a number of products of the deer body, from skin to antlers, are used as antidotes. Moreover, some texts take the bezoar stone as a product the stag's tears. In the 16th century a nobleman from Poitou (France), Jacques du Fouilloux, in his treatise on hunting, mentions the antagonism between the deer and the snake. By doing this, he was not the first to reproduce the old mentions by Pliny the Elder (23–79),¹¹ Dioscorides (ca. 40–90) and Galen (129–201), quoting Nicander (2nd century BC) who wrote books precisely on *Theriaka* and *Alexipharmaka*,¹² in a tradition which was apparently not ignored by Aristotle and Theophrastus the great Greek scholars of the late 4th and early 3rd century BC.¹³ The Graeco-Roman tradition in pharmacology and toxicology was constituted and insisted above all on *theriac* (*θηριακή*) i.e. general medicine and antidote, and on the counter poison *alexipharmaka*. However, according to Le Quellec, the deer-snake enmity, well attested to during the Christian period (snake identified as the Devil) in sculptures and mosaics from late Antiquity, has deeper roots in the Celtic and Protohistoric periods.¹⁴ The Gundestrup cauldron (Denmark) with the antlered Celtic god Cernunnos holding a snake, exemplifies this domination of the stag over the snake. However, some goat “by-product” properties, though minor, are mentioned by Nicander and Pliny the Elder.¹⁵ Nicander mentions that the smoke of a burning “Gagai” stone is a snake repellent,¹⁶ and gives the recipe of an unguent made out of snake fat and skin,¹⁷ but this is not bezoar.

In the East, the deer bezoar tradition is generally not attested. But it is possible to trace the goat bezoar in literature going back to the Abbasid period. Al-Biruni the great “Arabic” scholar (973–1048) — buried in Ghazni (Afghanistan) — mentions it clearly in his *Ketāb al-jamāher fī ma‘refat al-jawāher* (The sum of knowledge about precious stones),¹⁸ written before 1035, possibly relying on earlier sources (the *Fihrist*, mentioning *Djābir*, but probably a compilation from the late 9th and early 10th centuries). Interestingly, the predecessors of Biruni claim and appear to rely upon the writings of the Greeks, from Aristotle (Lapidary), Pseudo-Aristotle to the pseudo-Apollonios of Tyana, and therefore to transmit Greek philosophy, science and possibly pharmacology.¹⁹ But I am not competent to enter the discussions about the sources of writing and transmission between the East and the West, and the historicity or not of Ibn Waḥshīyya.²⁰ Biruni’s text remarkably mentions all-important information, including that by the eating snakes, the goat (and stag?) creates by its own power the counter poison

¹¹ Numerous references on the deer-snake antagonism and counter poison properties of the snake: *Naturalis Historia*, 149–155.

¹² Nicander, *Theriaca*, vv. 35, 139–144, 579 (ed. Jacques, 2002).

¹³ *Idem*, p. 94, n. 18, about the deer-snake antagonism; p. 138, n. 47; p. 167, n. 61.2.a-b; pp. 275–276.

¹⁴ Le Quellec, 1991.

¹⁵ Plinius, *Naturalis Historia*, *ibidem*; Nicander, *ibidem*, 930; n. 118.4.c.

¹⁶ Nicander, *Theriaca*, vv. 35–40; pp. 83–84, n. 8: from Lycia; a stone from Thrace is mentioned with the same properties.

¹⁷ *Idem*, vv. 100–114; pp. 89–90, n. 12.2.

¹⁸ Al-Biruni, ed. Said, 1989; Georges C. Anawati, *Encyclopaedia of Islam*, Vol. iv, Fasc. 3, pp. 281–282.

¹⁹ P. Kraus, M. Plessner, “*Djābir b. Ḥayyān*”, *Encyclopaedia of Islam*; J. Ruska, M. Plessner, “*Bāzahr*” *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed.

²⁰ “*Ibn Waḥshīyya*”, *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed.; Levey, 1966.

(and this serpentine-looking appearance) in its stomach, where humans collect it.²¹ Many others in the Arabo-Persian world followed this treatise.

A search for antecedents in the pre-Abbasid literature has not given evidence of knowledge of the bezoar goat: not in Syriac, Pahlavi or any other texts.²² However, the question is more complicated since gastroliths also form themselves in the stomachs of other animals. Some Chinese texts mention cow bezoar traded in the Tang period, and refer to Persian goat bezoar as a precious and expensive antidote.²³ Thus, if the goat bezoar is not a Far Eastern “invention” (China, India), and in spite of the fact that important knowledge on toxicology was taken from Greek and Indian sources, and “discovered” by the Persians and the Arabs in the Abbasid period, then we have to look at other documents. We propose to consider, as a hypothesis, two series of documents: ethnography-folklore and iconography. Neither is entirely solving the problem, but it seems worthy mentioning them.

In Iran and Central Asia and in Ancient Orient in general, snake or goat images are abundant, but some, very archaic, depict an anthropomorphic being with a goat head and horns who is mastering snakes. The most ancient are represented on seals from Tell Asmar²⁴ and Luristan, Tepe Gawra and Susa²⁵ in the late 5th and early 4th millennium BC. In Bactria-Margiana, 3rd and 2nd millennia seals depict an anthropomorphic headed goat being, who holds and controls a snake, in another style.²⁶ Amiet, Barnett and Porada have commented these images in reference to archaic mythology and to Murkum, the deity mastering hunting and goats in the Hindu-Kush and Gilgit. If the snakes are not considered as an allegory of waters, as they could be sometimes, then it could be the picturing of the goat vs. snake antagonism. In a more naturalistic way, some painted potteries from Iran (3rd mill.) represent a goat with a snake, or look as if “eating” a snake, at Sialk,²⁷ Tappeh Gabristan,²⁸ Shahdad²⁹ and, more elusively, in Susa period I.³⁰ A unique artefact is an actual 14th–12th century BC bezoar from the Louvre, mounted as a jewel, which was found in Ugarit (Syria). For later periods, Iron Age, Achaemenid and Hellenistic, no iconography depicts the relationship between the two species. The Iron Age iconography is lacking in Central Asia, the Achaemenian is rare, and the Greek dominates after Alexander. This leaves no space for the expression of a vernacular pharmacological belief before the Greek scholarly medicine, which was valued by the Achaemenids too.

The other kind of evidence is given by a remarkable species of goat, the markhor (*Capra falconeri*). Markhor, “snake eater” in Persian, is again the snake-eating goat. I have not been able to trace the origin of the word but it can be connected to folklore and ethnography. For the Kalash, “kafirs” of Northern Pakistan, and for some tribes of Nuristan (in Afghanistan, converted to Islam recently), the markhor is the purest of the animals, it constitutes the flocks of the fairies (peri), it lives in the highest parts of the mountains and hunting it requires specific rituals.³¹ Generally, ibexes are really important auspicious

²¹ The common names of serpentine, ophiolith express their analogy with snake skins.

²² The pttz’r’k in a Sogdian text is a “stone” pā(d)zahr, antidote: Benveniste, 1940, p. 63; 194.

²³ Schafer, 1985, pp. 191–192.

²⁴ Frankfort, 1935, fig. 30, p. 29.

²⁵ Amiet, 1973, pp. 219–221; *idem*, 1979, fig. 5–9, 14; *idem*, 1986, fig. 4.2, 4, fig. 5.a, c; Barnett, 1966; Porada, 1993.

²⁶ Sarianidi, 1998, n° 26, 32, 54–57.

²⁷ Ghirshman, 1938, pl. XLV; XLXXX, C25.

²⁸ Stöllner, Slota, Vatandoust, 2004, fig. 98, p. 606.

²⁹ *Idem*, fig. 70, p. 592.

³⁰ Bridey, 2011, p. 99.

³¹ Degener, 2001; Parkes, 1987; Sidky, 1994.

animals in the beliefs of the people of Hindu Kuch, Pamir, Karakoram and Tibet. The Yada Tash of the Turk and Altaian nomads is a bezoar supposed to provoke rain and storms.³²

At this point we cannot be sure that we have definitely demonstrated that the origin of the goat bezoar, believed to be an antidote, is based upon the antagonism between goat and snake imagined in Protohistoric Iran and Central Asia. But if it is true, it is a transformation from a mythological belief into a popular naturalistic magical superstition and remedy, and later into an aristocratic costly antidote, local in Orient, exotic in Europe. Another possibility is the other way round: the old deer bezoar and deer / snake antagonism tradition from Europe was adopted in Persia somewhere in the Parthian-Sassanid period (there are some Sassanian snake-eating deer³³ and goat images³⁴), and then transferred to goats, before the goat bezoar was transferred back to Europe. In this case, the Protohistoric representations are disconnected. But whatever the solution, we have enough data to put forward the hypothesis of a long running cultural transfer of beliefs, artefacts and pseudo pharmacology. It lasted for centuries; Elphinstone notices it in his 1815 “Kingdom of Caubul”.³⁵ The bezoar was not definitely abandoned in France before the early 19th century; a revealing anecdote is about Napoleon who received a costly bezoar from a Persian prince and who, after asking for advice from the chemist Claude-Louis Berthollet, threw it into the hearth, where it quickly and completely burned.

Bibliography

Sources

ABANO: see SODIGNÉ-COSTES G., 1995

AL-BIRUNI Muhammad B. Ahmad (ed. by Hakim Mohammad SAID), 1989: *The Book Most Comprehensive in Knowledge on Precious Stones*. Ketāb al-jamāher fī maʿrefat al-jawāher, Islamabad: Pakistan Hijra Council.

NICANDER: NICANDRE, *Oeuvres*. II: *Les Thériaques. Fragments iologiques antérieurs à Nicandre*, texte établi et trad. par Jean-Marie JACQUES, Collection des Universités de France, Paris: Les Belles Lettres, 2002.

PLINIUS, *Naturalis Historia*: PLINE L'ANCIEN. *Histoire Naturelle Livre XXVIII*, texte établi, trad. et commenté par A. ERNOUT, Collection des Universités de France, Paris: Les Belles Lettres, 1962.

Studies

AMIET P., 1973: “À propos des dons de M. Mohsène Foroughi. Quelques aspects peu connus de l’art iranien”, *La Revue du Louvre*, pp. 215–224.

_____, 1979: “L’iconographie archaïque de l’Iran. Quelques documents nouveaux”, *Syria*, LVI (3–4), pp. 333–352.

_____, 1986: *L’âge des échanges inter-iraniens. 3500–1700 avant J.-C.*, Paris: Editions de la réunion des Musées Nationaux.

BAKHOUCHE B., F. FAUQUIER, B. PÉREZ-JEAN, 2003: *Picatrix: un traité de magie médiéval*, Brepols Pub.

BARNETT R. D., 1966: “Homme masqué ou dieu-ibex?”, *Syria*, XLIII, pp. 259–276.

³² C. E. Bosworth: “Yada Tash” *Encyclopaedia of Islam*.

³³ *Survey of Persian Art*, 176B; 256V; Ettinghausen (1955) considers an influence of Christianity.

³⁴ *Survey of Persian Art*, 232A.

³⁵ Elphinstone, 1815, p. 142: from a “deer” (?) called *Pauzen* (?) in Persia, possibly the markhor: “The vulgar believe that it lives on snakes; and a hard green substance, about the size of a Windsor bean, is found in some part of it, which is reckoned an infallible cure for the bite of a serpent.”

- BENVENISTE E., 1940: *Textes Sogdiens édités, traduits et commentés* (Mission Pelliot en Asie Centrale, III), Paris: Geuthner.
- BORN W., 1936: "Some eastern Objects from the Hapsburg Collections", *The Burlington Magazine for Connoisseurs*, n° 69 (405), pp. 269–271.
- BRIDEY F., 2011: *L'iconographie du décor peint de la céramique de Suse I. Les coupes des collections du musée du Louvre et du musée d'Archéologie nationale de Saint-Germain-en-Laye*, Paris: Ecole du Louvre.
- DA ORTA G., 2004 [1563]: *Colloque des simples et des drogues de l'Inde*. Traduit du portugais par Sylvie Messinger Ramos, Antonio Ramos et Françoise Marchand-Sauvagnargues, Thesaurus, Paris [Goa]: Actes Sud.
- DEGENER A., 2001: "Hunters' lore in Nuristan", *Asian Folklore Studies*, pp. 329–344.
- ELPHINSTONE M., 1815 [1969]: *An Account of the Kingdom of Caubul and its Dependencies in Persia, Tartary, and India*, Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.
- ETTINGHAUSEN R., 1955: "The 'Snake-Eating' Stag in the East", in K. WEITZMANN (ed.), *Late Classical and Medieval Studies in Honor of Albert Mathias Friend*, Princeton: Princeton University Press, pp. 272–286.
- FRANKFORT H., 1935: *Oriental Discoveries in Iraq, 1933/34. Fourth Preliminary Report of the Iraq Expedition*, Chicago: University of Chicago Press.
- GHIRSHMAN R., 1938: *Les fouilles de Sialk près de Kashan*, Paris: Geuthner.
- GOLDSTEIN B., M. GALLO, 2001: "Paré's Law: The Second Law of Toxicology", *Toxicological Sciences*, n° 60 (2), pp. 194–195.
- GUIART J., 1913: "Une vieille médication: les bézoards", *Bulletin des sciences pharmacologiques: organe scientifique et professionnel [Bulletin scientifique]*, pp. 111–116.
- GUYBERT PH., 1667: *Le Médecin charitable enseignant la manière de faire & préparer en la maison... les remèdes propres à toutes maladies*, Lyon: chez Antoine Beaujollin.
- LE QUELLEC J.-L., 1991: "Jacques du Fouilloux et l'ophiophagie du cerf", *Mythologie Française*, n° 161, pp. 19–31.
- LEVEY M., 1966: "Medieval Arabic Toxicology: The Book on Poisons of Ibn Wahsh'ya and Its Relation to Early Indian and Greek Texts", *Transactions of the American Philosophical Society*, n° 56 (7), pp. 1–130.
- PARÉ A., [KEYNES G.], 1634 [1968]: *The Apologie and Treatise of Ambroise Paré: Containing the Voyages Made Into Divers Places with Many of His Writings Upon Surgery*, Dover Publications.
- PARKES P., 1987: "Livestock Symbolism and Pastoral Ideology Among the Kafirs of the Hindu Kush", *Man*, New Series, n° 22 (4), pp. 637–660.
- PINGREE D., 1980: "Some of the Sources of the Ghāyat al-hakīm", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, n° 43, pp. 1–15.
- _____, 1981: "Between the Ghāya and Picatrix. I: The Spanish Version", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, n°44, pp. 27–56.
- _____, 1986: *Picatrix, the Latin Version of the Ghāyat al-hakīm*, vol. 39, Warburg Institute, University of London.
- PORADA E., 1993: "Seals and Related Objects from Early Mesopotamia and Iran", in J. Curtis (Dir.), *Early Mesopotamia and Iran. Contact and Conflict c. 3500–1600 BC. Proceedings of a Seminar in Memory of Vladimir G. Lukonin*, London: The British Museum Press, pp. 44–53.
- SARIANIDI V. I., 1998: *Myths of Ancient Bactria and Margiana on its Seals and Amulets*, Moscou: Pentagraphic Ltd.
- SCHAFFER E. H., 1985: *The Golden Peaches of Samarkand. A Study of Tang Exotics* (repr. of the ed. of 1963), Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- SIDKY M. H., 1994: "Shamans and Mountains Spirits in Hunza", *Asian Folklore Studies*, n° 53 (1), pp. 67–96.
- SODIGNÉ-COSTES G., 1995: "Un traité de toxicologie médiévale: le Liber de venenis de Pietro d'Abano (traduction française du début du xv^e siècle)", *Revue d'histoire de la pharmacie*, n° 83 (305), pp. 125–136.

- STÖLLNER, TH., R. SLOTA, A. VATANDOUST, (eds), 2004: *Persiens Antike Pracht. Bergbau — Handwerk — Archäologie. Katalog der Ausstellung des Deutschen Bergbau-Museums Bochum vom 28. November 2004 bis 29. Mai 2005*, Bochum: Deutsches Bergbau-Museum Bochum.
- THOMANN J., 1990: “The Name Picatrix: Transcription or Translation?”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, n° 53, pp. 289–296.
- TOUWAIDE A., 1989: “Dioscoride et le Lapidaire d’Alphonse x le Sage: Marcellino V. Amasuno, La materia medica de Dioscorides en el Lapidario de Alfonso x el sabio. Literatura y ciencia en la Castilla del siglo XIII”, *Revue d’histoire de la pharmacie*, n° 77 (280), pp. 93–95.

**САКРАЛЬНАЯ АРХИТЕКТУРА ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ
С АХЕМЕНИДСКОГО ПЕРИОДА ПО ЭЛЛИНИСТИЧЕСКУЮ ЭПОХУ:
МЕЖДУ ЛОКАЛЬНЫМИ ТРАДИЦИЯМИ
И КУЛЬТУРНЫМ ТРАНСФЕРОМ**

Городище Ай-Ханум обладает богатейшей информацией о том, что мог представлять собой центральноазиатский город в эллинистическую эпоху. Помимо указанного городища, огромная часть свидетельств о греческой цивилизации в Центральной Азии сосредоточена в бассейне реки Окс, протекающей между Гиндукушем и Гиссарским хребтом, что подтверждается недавними открытиями в Бактрах, Тахт-и Сангине, Термезе и Кампыр-тепа.

Материальные свидетельства присутствия греков по ту сторону перевала Железных ворот уже не столь заметны. Как показывают различные раскопки, проводимые французско-узбекской археологической миссией (МАФУЗ) Согдианы¹ на городищах Мараканда-Афрасиаб², Коктепа, Сангир-тепа³ и Падаятак-тепа, эллинизм, похоже, не оставил в этом регионе глубоких следов, за исключением керамики и архитектуры. Долгое время это удивляло, поскольку еще до недавнего времени считалось, что длительность греческого присутствия в Самарканде могла быть примерно такой же, как и в Ай-Хануме, то есть в период от Александра Македонского до середины II в. до н.э. На самом же деле, в силу немногочисленности найденных монет и точных письменных или археологических свидетельств, хронология истории Согдианы, как и истории Бактрии, зияет лакунами. Поэтому сложно проводить параллели между данными различных центральноазиатских городищ и регионов. А значит существующие гипотезы следует регулярно пересматривать, опираясь на новые находки. В этой статье мы увидим, что пересмотр датировок влечет за собой серьезные изменения в наших познаниях и позволяет увидеть, как идея культурного трансфера может применяться по отношению к эллинизму в Центральной Азии, поиски следов которого являлись одной из пружин исследований западных археологов в этой части света. Краткость греческого присутствия в Согдиане Самарканда не дает возможности реконструировать в деталях размах и границы эллинистических трансферов в регионе. Вместе с тем, эта констатация позволила сосредоточиться на городищах более раннего ахеменидского периода, которые демонстрируют

* Claude RAPIN, UMR 8546 AOROC — научная группа «Археология Востока и Запада и древние тексты», Национальный центр научных исследований (CNRS), Высшая нормальная школа (ENS), Париж, Франция. clauderapin@ens.fr

Mutalib KHASANOV, Institute of Archaeology, Samarkand — Институт археологии, АН РУз, Самарканд, Узбекистан. mutalibkhasanov@yahoo.com.au

¹ Под руководством Франца Гренэ (Frantz Grenet) и Мухаммаджона Исамиддинова. См.: Rapin, 2010b; Bendezu-Sarmiento, 2013.

² Bernard, 1996; Grenet, 2005.

³ В настоящее время благодаря финансированию Швейцарского посольства в Узбекистане на этом городище проводятся раскопки под руководством Муталиба Хасанова и Клода Рапена в рамках программы МАФУЗ Согдианы.

истинное значение локального культурного фона перед лицом трансферов, идущих с запада, начиная с ахеменидского времени до эллинистической эпохи.

Гарнизоны и фортификационные укрепления

В отношении северной Согдианы⁴ доподлинно известно только то, что большинство открытий, относящихся к эллинистической эпохе, связано с военной областью. На Афрасиабе археологические находки в основном представлены архитектурой фортификационных укреплений, в то время как с политической точки, согласно нашим наблюдениям, древний дворец сатрапа не мог быть даже перестроен. Также к военной сфере относится и единственно известное для эллинистической эпохи официальное здание, соответствующее известному гражданскому типу, — огромный амбар (построенный при Антиохе I), содержимое которого, согласно археологам, было предназначено для поддержания городского гарнизона. Керамика эллинистической эпохи, не отличающаяся здесь разнообразием, тоже типична для военной среды⁵.

Хотя прилегающие территории были плотно заселены, различные городища, такие как Коктепа и Сазаган⁶, скорее всего, являлись крепостями, возведенными на границах кочевнического мира. В хронологическом отношении эти поселения, похоже, просуществовали не намного дольше конца царствования Антиоха I. В свете недавних открытий, маргинальный характер культурного присутствия греков в Самарканде представляется бесспорным. Более того, они заставили нас несколько раз пересмотреть выдвинутую нами ранее датировку периода, когда город был покинут греческими властями: на сегодняшний день мы вынуждены почти на век сократить длительность этого политического присутствия. Тем не менее, нам предстоит еще понять, совпадает ли время запустения Афрасиаба с моментом, когда были оставлены Коктепа, Сазаган и прочие населенные пункты равнин Зерафшана и Кашкадарьи⁷.

Хронология

Датировка античной керамики Афрасиаба, в силу немногочисленности найденных там монет, а также проблем, связанных с интерпретацией стратиграфических слоев и архитектурных строений, породила много различных гипотез⁸. Поскольку керамические формы, относящиеся к традициям ахеменидского периода (тип Афрасиаб I, с конца VI или начала V до IV вв.), продолжают доминировать и после македонского завоевания, типологию этого периода пришлось разделить еще на две фазы: первая (Афрасиаб IA) относится к самому периоду ахеменидского могущества (V-IV вв.), тогда как вторая (Афрасиаб IB) характеризует собой изделия, изготовленные в период от завоевания этих территорий Александром Македонским до примерно начала III в.

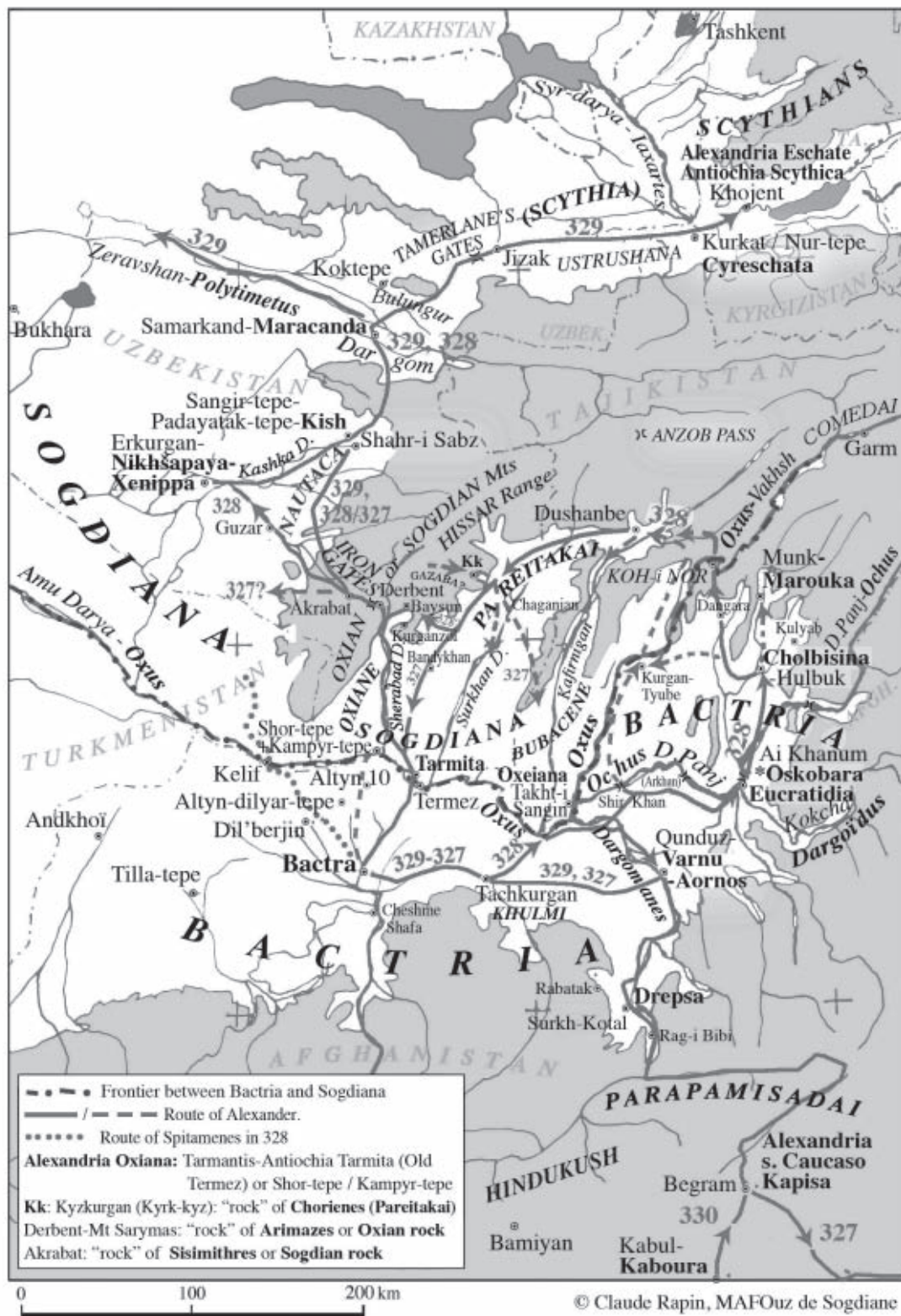
⁴ В этом исследовании мы исходим из того, что до кушанского периода Согдиана простиралась от северной границы Афганистана до Ворот Тамерлана (пространство между последними и образованной Сырдарьей границей, вместе с Уструшаной, вероятно, составляли собой Скифию): см. **карту 1**. О реках Окс и Вахш в качестве границы между Согдианой и Бактрией, см. последнюю публикацию: Rapin, 2013 (с библиографией).

⁵ Lyonnet, 2010.

⁶ Это поселение, обнаруженное итало-узбекской археологической миссией Самарканда, должно быть являлось одним из этапов южного пути, ведущего в Бактры.

⁷ Лежащие на пути в Бактры близ Шахрисабза городища Сангир-тепа, Узункир и Падаятак-тепа, представляющий собой древний город Киш-Наутока, по всей вероятности, тоже были довольно рано оставлены.

⁸ Lyonnet, 2010.



Илл. 1. Карта Центральной Азии в эллинистическую эпоху.

Формы эллинистического влияния, например, широко известные блюда для рыбы (Афрасиаб п), появляются гораздо позднее, вероятно, начиная со времени походов Демодама. Сравнение керамических сосудов Афрасиаба и Ай-Ханума привело Бергилье Лионне (B. Lyonnet) к заключению, что этот период следует разделить еще на две фазы: первая (Афрасиаб пА) начинается, примерно, в эпоху Антиоха I, по сравнению с находками героона в Ай-Ханум (период I), вторая же (Афрасиаб пВ) возникает после довольно длительного перерыва, к середине II в. до н.э., то есть в конце царствования Евкратиды I, с которым в первую очередь мы связываем возведение крепостной стены эллинистической эпохи⁹.

Сегодня этот второй этап эллинистической эпохи вызывает сомнения. В свете недавнего нумизматического исследования Анвара Атаходжаева, проанализировавшего серию «случайно» найденных в районе Самарканда монет, наше внимание было привлечено к тому факту, что вероятно эллинистическое присутствие не выходило за рамки царствования Антиоха II, и даже Диодота I, который был первым независимым греко-бактрийским сувереном¹⁰.

Последнее архитектурное переустройство на Афрасиабе

Указанное наблюдение привело нас к пересмотру стратиграфии наших собственных раскопок на крепостной стене Афрасиаба, в частности, на так называемом раскопе «бухарские ворота»¹¹, где можно воссоздать постепенную замену кладки ахеменидского периода кладкой передела фортификационных укреплений греческими властями. Эллинистический период этого раскопа отмечен наличием запасного хода, строительство которого, видимо, осуществлялось в два этапа по причине аварийного структурного ослабления стены, произошедшего в начале строительства. В находящемся здесь мусорном завале был обнаружен ансамбль столовой керамики с малым разнообразием форм, происходящая из общественной постройки, которую, видимо, можно связать с присутствием в городе гарнизона¹². Весь этот архитектурный ансамбль можно отнести к фазе Афрасиаб пА, которую Лионне соотносит с первой половиной III в., поскольку здесь не было обнаружено форм, свойственных для фазы пВ.

В архитектурном плане форма квадратных кирпичей запасного хода этой эпохи (38x38x17 см) идентична форме кирпичей стены с коридором периода последней перестройки фортификационного укрепления. Таким образом, их, похоже, можно датировать фазой Афрасиаб пА, что подтверждают найденные монеты, которые исследовал Атаходжаев, сделав вывод о том, что город был оставлен незадолго до или во время восшествия на престол Диодота I. Масштабное городское строительство, затеянное на Афрасиабе при Антиохе I или II, свидетельствует об обманчиво прочной политической ситуации города, ибо восхождение к власти Диодота происходило уже на фоне общей нестабильности, в установлении которой кочевники, принадлежащие к скифскому региональному населению и присутствующие здесь уже при Александре Македонском, несомненно, сыграли решающую роль.

Независимая Согдиана после Селевкидов

Что касается городища Афрасиаб, находки ойнохойя (кувшинов для вина специфической формы) и упрощенных мегарских чаш (которые Лионне относит к фазе Афрасиаб пВ, то есть к периоду

⁹ Эту датировку предложила Г. В. Шишкина: Chichkina, 1986; Shishkina 1996.

¹⁰ Atakhodjaev, 2013.

¹¹ Rapin, Isamididinov 1994, ссылаясь на публикации Г. В. Шишкиной; Исамиддинов, 2002.

¹² Жилой район, который вероятно занимал центральную часть города, в квартале за 2-ой и 3-ей стеной, слишком удален от этого места для того, чтобы этот завал принадлежал ему.

VII Ай-Ханума) могут наводить на мысль о возможном, весьма кратком, возврате эллинистического владычества во второй четверти II в. Тем не менее, вопреки тому, что было представлено в нашем первом исследовании фортификационных сооружений Афрасиаба¹³, больше ничто не позволяет нам отнести последнее городское переустройство к эпохе Евкратиды I. Упоминание, сделанное Помпеем Трогом (Юстин, XLII, 6), о войнах между этим царем и согдийцами, не означает покорение последних, тем более что театр военных действий мог располагаться только на правом берегу Окса, до Железных ворот или, самое дальнее, — в Кашкадарье¹⁴. Уход из центра Согдианы можно, таким образом, отнести к тем событиям, что предшествуют конфликту между Евтидемом I и Антиохом III, когда была особенно острой угрозой, которую представляли собой скифы для эллинистического господства в Бактрии. Именно в этом контексте, — то есть в период между царствованиями Диодота и Евтидема, — греко-бактрийцы возводят стену согдийских Железных ворот близ Дербента¹⁵. Строительство этой стены, которая была скорее символической, нежели реальной военной угрозой для скифов, говорит о сохранении государством некоторого экономического могущества. Оно также указывает не только на утрату части Согдианы, по ту сторону Гиссарского хребта, но и на желание сохранить достаточно выдвинутый вперед аванпост, предназначенный для возможного последующего отвоёвывания земель.

Эта граница не означает окончания городской жизни на Афрасиабе, о чем свидетельствует появление монументальной архитектуры на руинах последних греческих фортификаций. В то же время можно констатировать, что на всем протяжении III–I вв. в долине Зерафшана продолжали производить качественную керамику, о чем среди прочего свидетельствуют и недавние открытия в курганах Янги-Рабат и Акжар-тепа (а позднее и на Коктепа) к северу от Самарканда. Именно в этом контексте следовало бы рассматривать черепки, характерные для фазы Афрасиаб IV.

К Ахеменидам и истокам религиозной архитектуры Центральной Азии

В отличие от территорий по южную сторону от Железных ворот, эллинистическое присутствие в Самарканде и примыкающем к нему регионе носит временный характер и слабо отмечено культурными поселениями. Немногочисленность этих следов, конечно же, не столько связана с лакунами наших археологических познаний, сколько с краткостью исторического периода, в течение которого эллинистическое присутствие в основном сводилось к военной составляющей колониального общества. Причем происходило это все в регионе со слабым развитием денежной системы, который извлекал большую часть своих доходов из сельского хозяйства, будучи при этом в постоянной конфронтации с «беспокойным» населением степей.

Для эллинистической эпохи представляется невозможным провести сравнение северной Согдианы с Бактрией по причине того, что представленные археологическими находками периоды в этих регионах принципиально различны. Начало колониального присутствия отмечено медленной аккультурацией, еще весьма далекой от эллинистического художественного и культурного богатства, которое разовьется у греко-бактрийцев в бассейне Окса. В культурном плане оба региона в те

¹³ Rapin, Isamidinov, 1994; Bernard, 1995.

¹⁴ На это указывает содержимое клада Китаба, в которой много монет, выпущенных Евкратидом. См. Atakhodjaev, 2013. Как свидетельствует клад Тахмач-тепа близ Бухары (*idem*, 2013), Антимах I Теос тоже появился в этом регионе незадолго до Евкратиды (Rapin, 2010a).

¹⁵ Rapin, 2013.

времена, конечно же, не были столь уж различны. Единственное различие заключается в том факте, что найденная в Самарканде и прилегающих к нему регионов документация богаче именно для этого периода, а не для Ай-Ханума и всей остальной Бактрии (см. об этом ниже), и что этот процесс инвертируется, начиная с последней половины III в., когда Согдиана выходит из-под греческого контроля, в то время как Бактрия входит в тесный контакт со средиземноморским миром в период походов (*анабасис*) Антиоха III.

В то же время, даже если влияние эллинистической культуры на севере Согдианы остается незначительным, за исключением военных аспектов, то парадоксальным образом именно этой маргинальности региона археологи обязаны тем, что могут с большей легкостью исследовать страты ахеменидского периода. Так, например, недавнее открытие в Узбекистане нескольких строений, в которых можно распознать святилища доахеменидского и ахеменидского времени, представляет собой не только бесценный источник информации о самых древних этапах истории зороастрийского культа, но и позволяет вернуться к давно дискутируемым проблемам о происхождении планировочной схемы храмов эллинистической эпохи, а тем самым и к проблеме природы культов, которые в них исполнялись. Таким образом, ниже мы посмотрим, как такие исторические памятники, как храмы с уступами в Ай-Ханум или храмы Дильберджина в западной Бактрии и сооружения Тахт-и Сангин в Согдиане, можно было бы связать с их согдийскими предшественниками, храмами Сангир-тепа и Киндык-тепа¹⁶.

Ай-Ханум — Евкратидия и восточные традиции

Город Ай-Ханум представляет собой нечто вроде синтеза средиземноморских и восточных традиций. Как о том свидетельствует административная документация, чеканка монет, культурные институции, представленные герооном основателя, гимнасий или театр, официальным языком колониального города был греческий. Зато в основных архитектурных линиях королевского дворца, святилищ и жилых домов доминирует негреческая составляющая. Сформировавшееся в этом контексте, на перекрестке средиземноморских, коренных центральноазиатских, месопотамских, иранских или скифских влияний, греко-бактрийское общество представляет собой сложное целое, которое следует проанализировать на различных уровнях, отказавшись от стереотипов о гомогенном эллинистическом колониальном обществе.

Происхождение восточных традиций, доминирующих в архитектуре города, уже неоднократно анализировалось¹⁷. В первую очередь, городское планирование никак не связано здесь с гипподамским типом устройства городов в средиземноморских колониях¹⁸. Специфическая ориентация королевского дворца не может объясняться как наследие, полученное от гипотетического лагеря, который Александр Македонский якобы разбил здесь после своего похода 328 г.¹⁹. Урбанистическая структура, отмеченная многочисленными бросающимися в глаза «аномалиями», отражает скорее планировку центральноазиатских городов, которая отмечена свободной и независимой организацией крупных памятников начиная с ахеменидского времени (Алтын 10²⁰ и Дахан-и Гуламан) до II в. до н. э. (старая

¹⁶ О религиозном контексте эллинистической эпохи см.: Boyce, Grenet, 1991, pp. 152–193.

¹⁷ Bernard, 1976; *idem*, 1990; *idem*, 1994; Рапэн, 1994; Martinez-Sève, 2010; Shenkar, 2011; Mairs, 2013.

¹⁸ Гипподам из Милета — греческий архитектор, разработавший планировку нескольких греческих городов, в том числе Пирея, Родоса и т.д. (*прим. перев.*).

¹⁹ Главный ахеменидский город, возможно, мог бы быть найден в прилегающем к Ай-Ханум круглом городе (о древнем названии города — Оскобара [*Oskobara] — см.: Rapin, 2013).

²⁰ См., например: Francfort, 2005, p. 334.

Ниса). Различная ориентировка зданий Ай-Ханума, вероятно, скорее связана с игрой перспективы при изначальном размещении крупных зданий, нежели с поисками общей ортогональности²¹.

Дебаты о природе и происхождении этих традиций велись, например, вокруг присутствия предполагаемых архитектурных схем месопотамского типа, хотя в повседневной жизни доминирующую роль играл восточный иранский культурный фон.

Не вдаваясь в детали взаимопроникновения культур²², подчеркнем, что в исследованиях греко-бактрийского эллинизма обычно делается упор на преемственность унаследованных традиций в политическом, культурном, религиозном, экономическом и бытовом плане ахеменидского прошлого этого региона, мимо которого не смогли пройти ни Александр Македонский, наследник Дария III, ни селевкиды или греко-бактрийцы. Греческая составляющая, которая появится при них, наложится на традиционные символы власти, чтобы укрепить их статус колонизаторов (дворец), тогда как другие составляющие (например, в сфере религии), в конце концов, каждая до различной степени, будут растворены в местном субстрате различными категориями населения, как со стороны колонизаторов, так и со стороны колонизируемых, которые, возможно, были весьма разнородны и в иерархическом, и в этническом плане.

Наконец, взаимопроникновения культур не будут однородными и не могут происходить в один момент времени. Помимо проблемы происхождения планировочных схем, вопрос, который обычно ставится в отношении Ай-Ханум, касается того были ли элементы восточного стиля, пришедшие с Запада, занесены сюда греками во время завоеваний или эти составляющие укоренились здесь уже при Ахеменидах. В случае местного догреческого укоренения можно задаться вопросом о том, в какой степени можно отличить то, что было завезено от того, что зародилось на бактро-согдийской территории.

Механизм слияния восточных и греческих элементов остается трудновоспроизводимым в силу недостатка документации, относящейся к ахеменидскому периоду в Бактрии, в которой, в отличие от Ай-Ханум, детальному исследованию подверглось гораздо меньшее количество поселений²³. Помимо керамики и редких хорошо известных примеров монументальной архитектуры, основные находки предметов ахеменидского происхождения происходят с раскопок, датирующихся эллинистической эпохой (Тахт-и Сангин, Ай-Ханум и т.д.; степные курганы)²⁴.

Тем не менее, даже если артефакты ахеменидского времени в основном ограничиваются керамикой, открытия в области религиозной архитектуры на Сангир-тепа и Киндык-тепа, о которых мы уже упоминали, дают нам новые данные, которые могут помочь нам понять, какими путями, проходя какие этапы, сформировался тот культурный синтез, с которым мы имеем дело в Бактрии и в Согдиане. Мы увидим, что это взаимопроникновение культурных элементов в общем и целом конкретизировалось по ходу времени, целыми пластами или последовательными заимствованиями.

Святыни Коктепа, Сангир-тепа и Киндык-тепа (илл. 2)

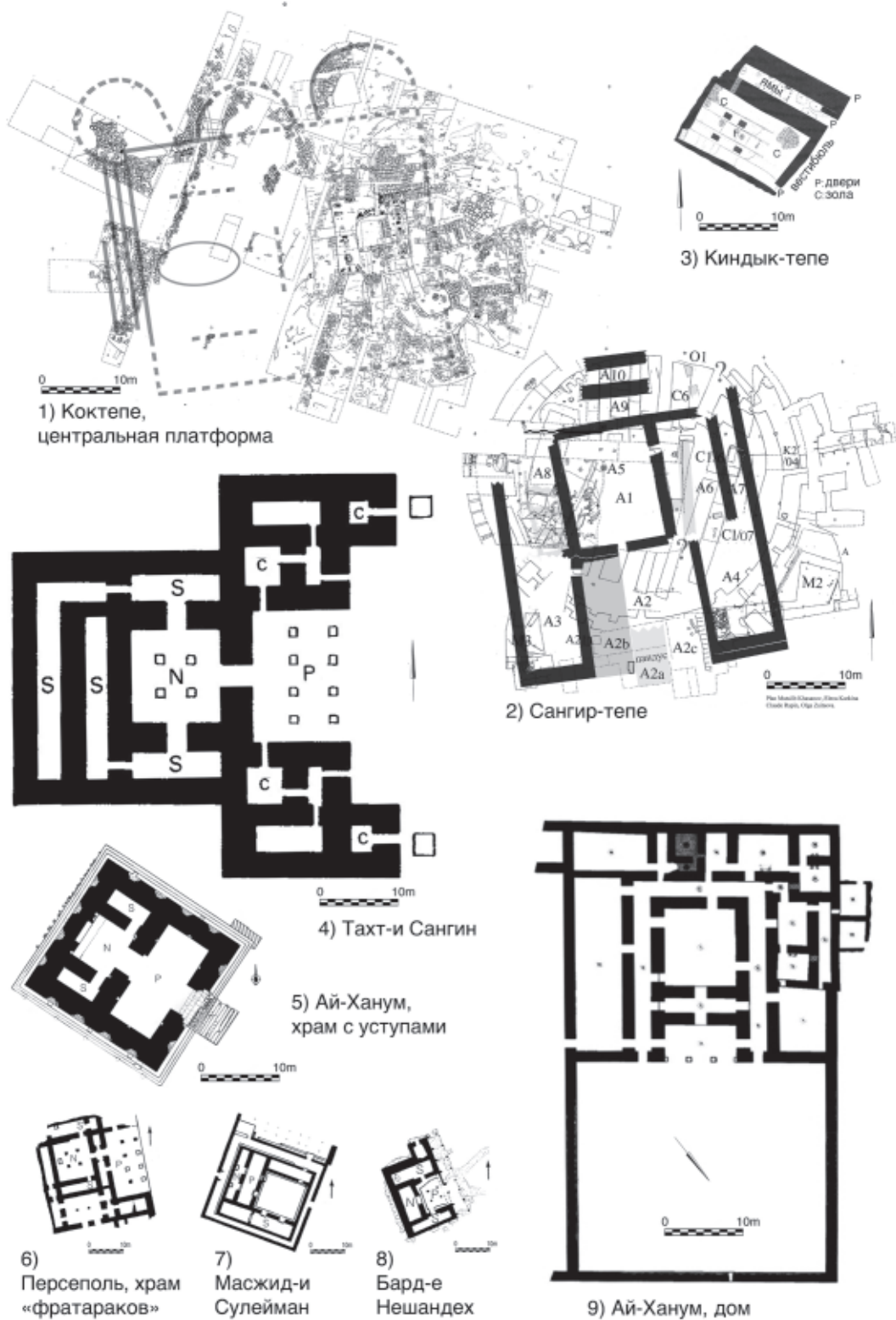
Поселения Коктепа и Сангир-тепа, — где расположены святыни, о которых мы здесь будем говорить, типичны для периода, простирающегося от раннежелезного века (примерно с XIII в. до

²¹ Среди таких гипотетических осей можно назвать, например, видимую линию дворец — царский мавзолей — храм за городскими стенами.

²² См. работу Мартинез-Сэв в этом сборнике.

²³ Francfort, 2005. Помимо поселения Алтын 10, см. также новые и еще едва разработанные раскопки в Чешме-шафа к югу от Бактр.

²⁴ Francfort, 2005.



Илл. 2. Планировочные схемы храмов ахеменидского и эллинистического периодов.

н.э.) до начала эллинистической эпохи²⁵. Если страты раннежелезного века²⁶ хорошо изолированы от стратов последующих эпох, то руины, которые можно отнести к ахеменидскому периоду²⁷ не очень хорошо отличимы как от более ранних, так и от более поздних слоев. Хронология не может, таким образом, основываться только на анализе стратиграфии. Несмотря на эти трудности, разработка обоих поселений позволила пролить свет на промежуточную архитектурную фазу (фаза II), которая, возможно, связана вовсе не с Ахеменидами и которую, на данном этапе, можно связать с периодом VI в. Выявленные памятники двух этих фаз воспроизводят архитектурные схемы, для которых у нас, в сущности, нет параллелей.

— **Коктепа:** В этом поселении фаза II отмечена строительством двух больших укрепленных дворов, прилегающих друг к другу, — обладающих, в одном случае, видимой религиозной функцией и связанной с культом огня, а в другом несущей на себе функцию политико-экономическую, — которые, похоже, говорят нам об установлении здесь некоего протогосударства перешедшего на оседлый образ жизни народа скифского происхождения (речь может идти, например, о саки-хаомаварга, упоминаемых в эпиграфических документах Дария I).

В период фазы III, предварительно определяемой как ахеменидское время, эти стены уступают место двум монументальным платформам: одной — в центре поселения, другой — на юго-востоке. И, если строительство юго-восточной платформы, несущей на себе, вероятно, скорее политическую, нежели военную функцию, невозможно точно датировать, то центральная платформа (илл. 2.1), минуя какие-либо промежуточные этапы, приходит на смену сакральной стене фазы II вследствие внезапного разрушения (нападение кочевников?) и уже после того, как строители приступили к ритуалу закладки, о котором свидетельствуют сохранившиеся ямы и очаги.

Эта переходная фаза отражает перемену в ритуалах, которая, возможно, совпадает с приходом Ахеменидов (что вероятнее, нежели смена религиозной практики в период их господства в Согдиане). Хотя мы не можем сравнить эти ритуалы, два строения все же указывают нам на традиции близкие древнему центральноазиатскому зороастризму. И хотя, по всей очевидности, строительство этого сакрального укрепленного двора Коктепа предшествовало ахеменидскому периоду, она может предвосхищать собой то, что мы видим во дворе с жертвенниками Дахан-и Гуламан в Сеистане. Именно, начиная с ахеменидского периода мы обладаем лучшими свидетельствами святилищ с платформами, такими как на Коктепа, Сангир-тепа, Пачмак-тепа и Пшак-тепа, построенными согласно традиции, бывшей в употреблении вплоть до эллинистической эпохи (Ай-Ханум) и служивших для ритуалов, которые нам еще нужно понять.

— **Сангир-тепа:** В отличие от Коктепа это поселение, похоже, являет собой пример культурного транзита, произошедшего здесь в ахеменидские времена, то есть переход от культового здания закрытого типа (фаза Сангир-тепа IIIA: илл. 2.2) к структуре с платформой (фаза Сангир-тепа IIIB).

Этот архитектурный ансамбль, относящийся к категории святилищ, стоящих вне городских стен, стоит примерно в 600 метрах от стен древнего Киш-Наутака (древний Кеш). Возведенный примерно тремя метрами ниже современного нам уровня почвы, этот крытый храм стоит на платформе, образованной из завалов более древнего строения (фаза Сангир-тепа II). Храм имеет форму конской подковы. В центре расположено центральное помещение, крыша которого, по всей видимости, держалась на четырех столбах (илл. 2.2.A1). Главный вход в храм осуществлялся по

²⁵ Исамиддинов, 2002; Rapin 2007.

²⁶ Названные Коктепа I и Сангир-тепа I соответствуют «Яз I», по имени эталонного поселения в Туркменистане.

²⁷ Фаза Коктепа III и Сангир-тепа III соответствуют «Яз III».

выложенному галькой пандусу, находящемуся на оси паперти (илл. 2.2.A2a), выходящей между двумя крыльями здания. На западной стороне пандуса пол паперти был приподнят платформой, с которой открывался доступ в юго-восточное крыло храма (илл. 2.2.A2b). На восточной стороне центральной лестницы, выложенной галькой, у подножия фасада юго-восточного крыла, узенькая лестница с низкими ступеньками позволяла богомольцу проникнуть в храм по тому пути, который был необходим для исполнения ритуала, оставившего на полу небольшие выемки. Главный культ был скорее всего связан с огнем, как на то указывает присутствие очага в целле (илл. 2.2.A5), расположенного напротив двух открытых дверей в южной и восточной стенах помещения. Это сакральное здание было построено после исполнения некоего ритуала закладки, о чем можно судить по группам ям, обнаруженных под полом. Затем, в неизвестный нам период, здание было основательно перестроено добавлением к нему довольно небрежно возведенных стен.

В какое-то не точно определяемое время, но, несомненно, в ахеменидский период, первое здание было заменено платформой из пахсы для исполнения культа под открытым небом. Будучи несколько раз восстановленной и приподнятой, эта платформа примыкает к остаткам кирпичной кладки другого здания, назначение которого нам неизвестно. Связанные с ним обряды продолжают порождать ямы различной глубины, в одной из которых был обнаружен человеческий череп, а в остальных — глиняные кувшины. На поверхности платформы есть яма с обожженными камнями, связанная с неизвестным пока обрядом.

— **Киндык-тепа** (илл. 2.3). В этом поселении, расположенном неподалеку от Бандыхана в Сурхандарье, были найдены руины религиозного здания, стоящего на платформе, которую археологи датируют IV в. до н. э. и которая, следовательно, построена позднее памятников Коктепа и Сангир-тепа²⁸. Это здание, контур которого не сохранился, включает в себя главный четырехколонный зал вытянутой трапециевидной формы, сообщающийся с прилегающим к нему на северо-востоке коридором. Эти два помещения сообщались с вытянутым перпендикулярным вестибюлем, куда можно было проникнуть со стороны его северо-восточного окончания. Церемониал, посвященный культу огня, предполагал проход по коридору, в котором исполнялся ритуал, связанный с чередой ям, после чего можно было попасть в целлу, где этот ритуал завершался вокруг центрального очага, пепел из которого затем разметался по углам целлы.

Греко-бактрийская схема религиозной архитектуры

Несмотря на разницу в датировках и планах, крытые сооружения Сангир-тепа и Киндык-тепа принадлежат единой архитектурной и культурной традиции. И первое, и второе были организованы вокруг центрального наоса, где располагался священный огонь. Оба плана включали в себя четыре колонны (вернее, столбы-подпорки), чье присутствие вовсе не означало, что кровля перекрывала все помещение, т.к. функциональное назначение этих зданий предусматривало крупное отверстие для вывода дыма. В каждом из этих наосов находились две двери: одна для входа (или выхода?) располагалась на юге, другая вела к прилегающему боковому помещению (зал или коридор).

Сравнение этих сооружений позволяет вернуться к обозначенной выше проблематике истоков архитектурных и религиозных традиций греко-бактрийских святилищ. Если платформу акрополя в Ай-Ханум можно уверенно определить как принадлежащую к уже глубоко укоренившейся с ахеменидского периода традиции (см. выше), истоки архитектурной схемы крытых храмов установить гораздо более сложно. В самом Иране подобный тип храмовой архитектуры фиксируется только

²⁸ Сверчков, Бороффка, 2009; Grenet 2012.

начиная с эллинистической эпохи (см. например, храм «фратараков» в Персеполе), что привело к появлению гипотезы, предполагавшей, что их генезис был определен поздним появлением культовых изваяний. Однако, недавно открытые согдийские храмы, связанные с культом огня в сочетании с неким ритуалом, требующим наличия бокового пространства, явно указывают на то, что концепция крытых храмов появилась задолго до прихода Александра Македонского; следовательно, это исключает какую-либо её связь с культовыми практиками, якобы привнесенными греками и требующими присутствия изобразительных образов. Несмотря на свой аниконический (неизобразительный) характер, древний зороастризм не был ограничен исключительно святилищами под открытым небом или на платформах.

Структуры, включающие в себя четыре столба или колонны, часто используются — со ссылкой на гораздо более позднюю сасанидскую схему *tchahar-taq* — при установлении архитектурных параллелей. Подобные интерпретации, подчеркивая именно этот структурный принцип, нередко ведут к ложному пониманию всех типов памятников как имеющих сакральную функцию (см. случай Аяданы в Сузах, бывший в действительности памятником представительских функций). В действительности, помещения с четырьмя колоннами, даже если они и присутствуют в архитектурных конструкциях, не представляют собой типологического элемента по причине того, что колонны / столбы вплоть до эллинистического времени имеют скорее чисто техническую функцию, связанную с необходимостью поддерживать тяжелую кровлю больших размеров.

Компаративные элементы можно обнаружить в ином. Действительно, несмотря на их различие, храмы с уступами (на заключительном этапе) в Ай-ханум²⁹, а так же храмы в Тахт-и Сангине и Дильберджине дают общую схему планировки, в которой главный наос окружен двумя ризницами (сакристиями), с которыми он связан напрямую. Часовни для дополнительных культов могут быть расположены по фасаду (Тах-и Сангин³⁰ и Дельберджин) или находиться внутри святилища (храм с уступами в Ай-Ханум).

Восточные истоки этой схемы были распознаны еще Полем Бернаром (P. Bernard) в момент открытия этих сооружений на Ай-Ханум. С одной стороны, эта планировка безусловно связана с Ираном, где ближайшей параллелью является храм «фратараков». С другой стороны, она позволяет предположить так же и влияние Месопотамии с учетом её других особенностей, например, уступчатый декор храмов Ай-Ханум, и отталкиваясь от очевидных параллелей с гораздо более поздними храмами Артемиды и Зевса Мегистоса в Дура-Европос³¹. В дополнение к этому подчеркнем, что в Ай-Ханум нельзя не заметить и и якобы месопотамскую реминисценцию в королевском дворце.

Как указывал Поль Бернар, уступчатый декор восходит к ахеменидскому времени³². Согласно уточнению Р. Мэйрс (R. Mairs), этот декор, изначально месопотамский, возможно был внедрен персидской элитой³³. В этом смысле, он уже может быть расценен как привнесенный чужеродный

²⁹ Bernard, 1976.

³⁰ В этом плане, основанном на модулях, два боковых придела, добавленных в соответствии с формой лошадиной подковы, воспроизводят схему центрального квадратного ядра памятника, но в меньшем масштабе и с ротацией в 90°. Два небольших дополнительных придела добавлены с фасадной стороны здания (Рапен, 1994). Конструкция храма может быть датирована более поздним временем чем, то что было предложено исследователями, открывшими его, как то началом II в. до н.э. (Martinez-Sève, 2010).

³¹ Bernard, 1976; Рапен, 1994.

³² Bernard, 1990, p. 52.

³³ Mairs, 2013.

элемент, который расположился на пласте местной архитектуры ахеменидской эпохи согласно той же схеме, по которой позднее, в эллинистическую эпоху, греческий декор стал применяться в центральноазиатской архитектуре.

Однако, в отношении планировок строений картина представляется не столь однозначной, т.к. их схема была продиктована локальным культовым ритуалом и, соответственно, должна была в большей степени отражать местный культурный фон. Поэтому говорить о привнесении в бактрийские религиозные культы месопотамской планировки следует с большой осторожностью. Несмотря на то, что ему как правило не уделяют заслуженного внимания, одним из ключевых элементов, позволяющих дифференцировать культурные основы Месопотамии и Ирана, является расположение ризниц и их связь с центральным залом святилища. Согласно своим культовым функциям, этот тип бокового помещения может служить как местом, в котором хранятся принадлежности культа, так и местом, где находятся храмовые сокровища (см., например, Тахт-и Сангин). В то время как в иранской традиции, как в восточной, так и в западной, ризницы соединяются напрямую с наосом (храм «фратараков» и греко-бактрийски храмы: илл. 2.4–6), «ризницы», относящиеся к культурному ареалу Месопотамии, выходят, как правило, только в пронаос (Урук, Масжид-и Сулейман и Бард-е Нешандех: илл. 2.7–8). Другими словами, в иранском мире храмовые сокровища символически связаны с наосом, то есть с божеством, в то время как в месопотамском мире «сокровища» связаны со служителями культа, действующими в пронаосе. Противоположные примеры, приводимые на материалах Месопотамии, в частности с указанием храмов Дура-Европос, должны быть расценены как обманчивые: анализ их планировки, как например, храма Артемиды, должен быть осуществлен с учетом ее парфянских корней, т.е. иранских. Близкий к схеме домов Ай-Ханум, «парфянский» дом Абу Кубур также показывает влияние иранской традиции в архитектуре жилых домов парфянской Месопотамии³⁴.

Таким образом, исключив возможность культурного трансфера в бактрийских планировочных схемах со стороны Месопотамии³⁵, можно утверждать, что наблюдаемая прямая связь между наосом и ризницей представляет архитектурную структуру, сформированную исключительно иранскими культурами. Эта гипотеза позволит вернуться к святилищам Сангир-тепа и Киндык-тепа, которые могут быть рассмотрены как предтеча религиозной архитектуры эпохи эллинизма, несмотря на то, что они лишены абсолютной симметрии, присущей греко-бактрийской планировочной схеме.

План в виде подковы храма Сангир-тепа в некоторых чертах может быть соотнесен с более поздним планом храма Тахт-и Сангин. Однако, функции симметричных крыльев этих двух храмов не совпадают. В то время как в храме Тахт-и Сангин во флигелях располагаются сопутствующие культы, организация храма Сангир-тепа — судя по его еще очень плохо известному плану, подчинена исключительно единственному культу огня, сконцентрированному в наосе, к которому служители или богомольцы приближались согласно сложному локальному ритуалу через боковое помещение. Подобное расположение, но в более простом варианте, можно наблюдать и на Киндык-тепа. Помимо этого, факт использования колонн не может быть привлечен к сравнению сооружений ахеменидского времени и эллинистического храма Тахт-и Сангин, т.к. в первом случае балки, которые поддерживали кровлю, не исключали того, что крыша могла быть открыта в центре для

³⁴ В качестве последней публикации см. Lescuyot, 2013.

³⁵ Упоминание Бель (Bêl) в ахеменидском бактрийском пергаменте IV в., опубликованном Ш. Шакедом (Shenkar, 2011), не подразумевает доминирующей роли Месопотамии в локальных архитектурных традициях.

обеспечения эвакуации дыма, в то время как во втором примере кровля перекрывала весь наос, предохраняя таким образом культовую скульптуру из необожженной глины.

Подлинный параллелизм усматривается в ином: боковое помещение, связанное с ритуалом храмов ахеменидского времени, соединяется напрямую с наосом, согласно функциональной схеме, которую мы можем также обнаружить для ризниц эллинистической эпохи. Если попытка поиска истоков греко-бактрийской планировочной схемы в ахеменидских архитектурных традициях верна, то примеры Сангир-тепа и Киндык-тепа могут быть рассмотрены как воплощение локальной формы святилищ ахеменидского периода, без всякого культурного трансфера с Запада, даже принимая во внимание тот факт, что религиозные практики без сомнения видоизменились в течении ахеменидского и эллинистического времени с появлением божественного изображения.

Негреческие традиции архитектуры царского дворца и жилых построек

Если упоминание месопотамских предшественников для греко-бактрийских храмов представляется беспочвенным, как надо расценивать восточные составляющие в гражданской архитектуре, представленной, например, царским дворцом или жилыми домами?

Царский дворец представляет собой наиболее гетерогенный памятник с точки зрения заимствований. Известный ныне план, спроектированный в конце царствования Евкратиды I, соотносится с последним строительным периодом этого здания, строительство которого, однако, было прервано по причине внезапной утраты власти эллинистической администрацией. Некоторые из секторов здания, перестройка которых осталась незавершенной, включают в себя следы более древнего дворцового сооружения. Датированное предположительно рубежом III и II вв., временем, когда в Бактрии происходит культурное обновление, последующее за *анабасисом* Антиоха III³⁶, это здание занимало практически то же самое пространство. Датировка наиболее древних сохранившихся элементов может быть удревнена вплоть до момента основания города в начале III в., однако по поводу первого плана сооружения мы можем сказать только то, что его ориентация была децентрирована и не соответствовала гипподамовой системе (см. выше).

Анализ истоков дворцовой планировки в ее финальном варианте уже давно подчеркивали ее восточные составляющие, в частности, такие как сеть коридоров. В качестве образцов для подражания часто назывались месопотамские большие дворцовые постройки Вавилона и Суз, ибо в иранском мире различные институты были скорее разбросаны между независимыми сооружениями (Персеполь, Дахан-и Гуламан, Алтын 10, Ниса).

Однако, группа зданий вокруг главного двора дворца Ай-Ханум не совпадает с планировкой дворцов Вавилона и Суз, вписанных в четырехугольную ограду. Амальгама различных сооружений дворца Ай-Ханум эхом отражается в контуре его внешних стен, с нерегулярными выступами, передающими разнообразные по плану внутренние подразделения. В этом смысле дворец Ай-Ханум напоминает «центральный комплекс» старой Нисы. Несмотря на разницу в политических контекстах, организация этих «амальгамированных» дворцовых ансамблей относится к единой традиции, более близкой к Ирану, чем к Месопотамии.

В отношении обводных коридоров, вокруг которых завязаны эти ансамбли, отметим, что их число незначительно в ахеменидский период. Вместе с тем, они присутствуют как в наиболее простых центральноазиатских планировочных схемах (на восточной стороне сооружения в Сангир-тепа и в здании II

³⁶ Martinez-Sève, 2013; об эре Евтидема см. также: Rapin, 2010a.

на Алтын 10), так и на Афрасиабе, во дворце сатрапов, построенном к концу ахеменидского времени³⁷. Несмотря на то, что сведения о последнем чрезвычайно скудны, можно однако предположить, что эта постройка — один из предшественников более поздней дворцовой архитектуры Ай-Ханум и Нисы.

Та же иранская / центральноазиатская традиция наблюдается и в планировке «сокровищниц» со складами, организованными вокруг двора (здание II на Алтын 10, дворец Ай-Ханум, северный комплекс Нисы), в то время как складские помещения и сокровищницы месопотамского мира были расположены вдоль коридоров.

Наконец, планировка жилых сооружений дворца и двух главных домов, раскопанных на Ай-Ханум, также восходит к иранской традиции. Неизвестная в Месопотамии вплоть до парфянской эпохи, эта планировочная схема остается не зафиксированной в известных ахеменидских сооружениях (хотя иерархическая структура социального ядра находит свое отражение в некоторых планировках, в частности, в Персеполе) и появляется только в эллинистическую эпоху в форме памятников официального представительства («башенное сооружение» и новое «красное сооружение» Нисы). Восточноиранская версия этой планировки могла предположительно появиться относительно поздно, во второй четверти II в., ибо, как это подчеркивает Г. Лекюйо (G. Lecuyot)³⁸, дом южного квартала Ай-Ханум был перестроен в соответствии со схемой планировки с коридором лишь только в последний архитектурный период при Евкратиде I³⁹.

В последний архитектурный период дворца в Ай-Ханум сосуществование в разветвленной системе коридоров различных блоков (политических, административных, экономических и жилых) в соответствии с модульным принципом «матрешки» является оригинальным. Эта планировочная схема была тщательно продумана строителями, пытавшимися сгладить различные ассиметрии и приблизиться к прямоугольной планировке. В то же время она отражает композитный характер схем наиболее древних эпох, гораздо более близких к архитектурным традициям Нисы, чем к Месопотамии.

Будучи выстроены по заказу двух наиболее могущественных владык Центральной Азии, Евкратиды I и Митридата I, эти два центральноазиатских ансамбля — Ай-Ханум и Старая Ниса — представляются прежде всего персонализированными — «авторскими» — сооружениями, которые использовали новые архитектурные решения в контексте тесного культурного симбиоза эпохи, отмеченного многочисленными многовекторными трансферами между парфянским и бактрийским сообществами. В этом смысле, они демонстрируют свою принадлежность к культурному иранскому сообществу, способному создавать новые оригинальные произведения, где влияние Месопотамии, если даже оно и имело место, проходило по траектории отдаленного рикошета.

Заключение

Первоначальная цель этого исследования состояла в сравнении эллинизма, который материализовался в Согдиане (в особенности, за Железными воротами) с греко-бактрийским эллинизмом, реализовавшимся на территориях южнее Окса. Исследования последних лет показали непродуктивность

³⁷ Коридор фортификаций, возведенных на Афрасиабе в тот же период, имеет иную функциональную нагрузку, несравнимую с коридорами гражданских сооружений.

³⁸ Lecuyot, 2013.

³⁹ Храм Тахт-и Сангин со своими «обхватывающими» коридорами представляет некоторые аналогии с планировкой домов. Если храм действительно датируется II в. (*supra*), было ли взаимодействие с более поздней планировочной схемой домов? Схожесть храма Сангир-тепа и южного дома Ай-Ханум (илл. 2.2 и 2.9) заслуживает дополнительных размышлений в будущем.

сравнения этих двух регионов по причине того, что на севере эллинистическое господство было слишком кратким, чтобы оставить видимые следы своего существования в каких-либо других областях помимо той, что была связана с военными усилиями власти по укоренению греко-македонского присутствия.

Несмотря на отсутствие полноценного комплекса свидетельств эллинистического периода, исследования в Согдиане привели к открытию многих памятников ахеменидского времени. Сооружения, как на Коктепа, Сангир-тепа и Кидык-тепа, показывают, что локальные прототипы таких греко-бактрийских памятников, как храмы надо искать именно в ахеменидской Центральной Азии, несмотря на разнообразие решений и синтезов, которые были адаптированы впоследствии.

Эти рассуждения привели в свою очередь к необходимости подчеркнуть связь между Ай-Ханум и старой Нисой, принадлежащих единой культурной общности, которая была связана прежде всего с иранским эллинизированным миром. В то время как некоторые элементы планировки («сокровищницы», частично манера использования коридоров) отражают традиции ахеменидского времени, другие разнообразные восточные составляющие планировочных схем появляются гораздо позже начала эллинистической эпохи (см. планировки жилых сооружений и сооружений представительского характера).

Присутствие коридора восходит к локальным традициям, которые были общими для всего иранского мира. Специфическая организация дворца Ай-Ханум отражает не столько месопотамское влияние (дворец Навуходоносора), сколько тот факт, что данный дворец является сложной амальгамой различных разноформатных сооружений с разнообразными функциями свободно расположенными в пространстве. Удвоение политико-административной зоны в двух абсолютно идентичных частях сооружения передает разделение власти между Евкратидом I и одним из его сыновей, разделение, которое воспроизводит политику, уже введенную при Антимaxe I Теосе⁴⁰ и его предшественниках.

Феномены аккультурации и культурные трансферы в области архитектуры не могут быть сведены к одному короткому моменту, ни реконструированы в линейно-последовательной последовательности. Так, если планировка храмов отражает долгую традицию культовых ритуалов, концепция дворца в Ай-Ханум многому обязана инновациям, связанным с одной личностью, Евкратидом I. То же самое можно сказать о параллельных примерах — парфянском комплексе из Нисы и хорезмийском сооружении из Акчахан-кала / Казакли Яткан. Эллинский лоск, столь дорогой для греков, играл лишь вторичную роль в сравнении с восточно- и западно-иранской культурной основой, которая имела важное значение в политическом, административном и экономическом плане. Как и для религиозных примеров, мы не можем настаивать на возможных месопотамских составляющих других артефактов за исключением того, что Селивкиды явно привнесли во время их экспедиций в Азию. Примеры Дура-Европос и Абу-Кубур в Месопотамии, которые появляются в одном и том же политическом парфянском контексте, выходят главным образом из общего парфяно-бактрийского культурного фона II в. до н.э.

*Перевод с французского Светланы Горшениной
и Сергея Рындина*

⁴⁰ О многовластии, установленном этим властителем в 175–174 гг. в момент введения эры Явана, см. так называемые греко-бактрийские пергаменты Асангорна (Asangorna) и Амфиполиса (Amphipolis): Rapin, 2010a.

Библиография

- ИСАМИДИНОВ М., 2002: *Истоки городской культуры самаркандского Согда (Проблемы взаимодействия культурных традиций в эпоху раннежелезного века и в период античности)*, Ташкент: Издательство народного наследия имени А. Кадыри.
- РАПЕН Клод, 1994: «Святыни Средней Азии в эпоху эллинизма (Состояние вопроса)», *Вестник древней истории*, № 4, с. 128–140.
- СВЕРЧКОВ Л. М., Н. БОРОФКА, 2009: «Археологические работы в Бандыхане в 2006–2007 гг.», in *Археологические исследования в Узбекистане 2006–2007 года*, Ташкент, с. 224–234.
- АТАКХОДЖАЕВ Anvar Kh., 2013: “Données numismatiques pour l’histoire politique de la Sogdiane, IV^e–II^e siècles avant notre ère”, *Revue Numismatique*, 56, в печати.
- BENDEZU-SARMIENTO Julio (dir.), 2013: *Archéologie française en Asie centrale post-soviétique. Un enjeu sociopolitique et culturel*, *Cahiers d’Asie Centrale*, vols 21–22.
- BERNARD Paul, 1976: “Les Traditions orientales dans l’architecture gréco-bactrienne”, *Journal Asiatique*, pp. 245–275.
- BERNARD Paul, 1990: “L’Architecture religieuse de l’Asie Centrale à l’époque hellénistique”, in *Akten des XIII. Internationalen Kongresses für klassische Archäologie, Berlin 1988*, Mainz am Rhein: Verl. Philipp von Zabern, pp. 51–59.
- BERNARD Paul, 1994: “Le temple du dieu Oxus à Takht-i Sangin en Bactriane: temple du feu ou pas?”, *Studia Iranica*, 23, 1, pp. 81–121.
- BERNARD Paul, 1996: “Maracanda-Afrasiab colonie grecque”, in *Convegno internazionale sul tema: La Persia e l’Asia centrale da Alessandro al X secolo* (Roma, 9–12 novembre 1994), Atti dei Convegni Lincei, 127, Roma, pp. 331–365.
- BOYCE Mary, Frantz GRENET, 1991: *A History of Zoroastrianism*, vol. III: *Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule (Handbuch der Orientalistik I.8.1.2.2)*, Leiden: Brill.
- FRANCFORT Henri-Paul, 2005: “Asie centrale”, in P. BRIANT, R. BOUCHARLAT, *L’archéologie de l’empire achéménide: nouvelles recherches*, Paris, Éd. De Boccard, pp. 313–352.
- GRENET Frantz, 2005: “Maracanda / Samarkand, une métropole pré-mongole, Sources écrites et archéologie”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2004/5–59^e année, pp. 1043–1067.
- GRENET Frantz, 2012: “Mary Boyce’s Legacy for the Archaeologists, in Zoroastrianism and Mary Boyce”, *Bulletin of the Asia Institute*, 22, 2008, pp. 29–46.
- LECUYOT Guy, 2013: *Fouilles d’Ai Khanoum IX, l’habitat (Mémoires de la Délégation archéologique française en Afghanistan*, t. 34), Paris.
- LYONNET Bertille, 2010: “D’Ai Khanoum à Koktepe. Questions sur la datation absolue de la céramique hellénistique d’Asie Centrale”, in *Традиции Востока и Запада в античной культуре Средней Азии. Сборник статей в честь Поля Бернара*, ред. Казима АБДУЛЛАЕВА, Ташкент: Noshirlik yog’dusi, pp. 141–153. На русском языке будет опубликована in: Ш. МУСТАФАЕВ, А.-П. ФРАНКФОР, *История Центральной Азии глазами мировой науки*, том II, III, Самарканд: МИЦАИ, 2013.
- MAIRS Rachel, 2013: “The ‘Temple with Indented Niches’ at Ai Khanoum: Ethnic and identity in Hellenistic Bactria”, in R. ALSTON, O. M. van NUIJ and C. WILLIAMSON (eds), *Cults, Creeds and Contests in the Greek City after the Classical Age*, Leuven: Peeters, в печати.
- MARTINEZ-SÈVE Laurianne, 2010: “Pouvoir et religion dans la Bactriane hellénistique. Recherches sur la politique religieuse des rois séleucides et gréco-bactriens”, *Chiron*, 40, pp. 1–27.
- MARTINEZ-SÈVE Laurianne, 2013: “Données historiques”, in LECUYOT, 2013, pp. 212–220.

- RAPIN Claude, 2007: “Nomads and the shaping of Central Asia (from the early Iron Age to the Kushan period)”, in J. CRIBB, G. HERRMANN (eds), *After Alexander: Central Asia before Islam* (Proceedings of the British Academy 133), Oxford: Oxford University Press, pp. 29–72.
- RAPIN Claude, 2010a: “L’ère Yavana d’après les parchemins gréco-bactriens d’Asangorna et d’Amphipolis”, in *Традиции Востока и Запада в античной культуре Средней Азии. Сборник статей в честь Поля Бернара*, ред. Казима АБДУЛЛАЕВА, Ташкент: Noshirlik yog’dusi, pp. 234–252. На русском языке будет опубликована in: Ш. МУСТАФАЕВ, А.-П. ФРАНКФОР, *История Центральной Азии глазами мировой науки*, том II, Ш. Самарканд: МИЦАИ, 2013.
- RAPIN Claude (éd.), 2010b: *Samarcande, cité mythique au coeur de l’Asie, Les Dossiers d’archéologie*, n° 341, sept./oct.
- RAPIN Claude, 2013: “On the way to Roxane: the route of Alexander the Great in Bactria and Sogdiana (328–327 BC)”, in G. LINDSTRÖM, S. HANSEN, A. WIECZOREK, M. TELLENBACH (Hrsg.), *Zwischen Ost und West. Neue Forschungen zum antiken Zentralasien (Archäologie in Iran und Turan, 14)*, Darmstadt: Verlag Philipp von Zabern, pp. 43–82.
- RAPIN Claude, Mukhammadjon ISAMIDDINOV, 1994: “Fortifications hellénistiques de Samarcande (Samarkand-Afrasiab)”, *Topoi. Orient-Occident*, 4/2, pp. 547–565.
- SHENKAR Michael, 2011: “Temple architecture in the Iranian world in the Hellenistic period”, in A. KOUREMENOS, S. CHANDRASEKARAN and R. ROSSI (eds.), *From Pella to Gandhara. Hybridisation and Identity in the Art and Architecture of the Hellenistic East* (BAR International Series 2221), pp. 117–139.
- CHICHKINA Galina V., 1986: “Les remparts de Samarcande à l’époque hellénistique”, in *La fortification dans l’histoire du monde grec*, éd. P. LERICHE et H. TRÉZINY, Valbonne: Éd. du CNRS, pp. 71–78, fig. 287–302.
- SHISHKINA Galina V., 1996: “Ancient Samarkand: Capital of Soghd”, *Bulletin of the Asia Institute*, 8, 1994, pp. 81–99.

КОНТАКТЫ И КУЛЬТУРНЫЕ ОБМЕНЫ В АЙ-ХАНУМЕ: КУЛЬТУРНЫЙ ТРАНСФЕР И ЕГО НЕПРИЯТИЕ

Городище Ай-Ханум с момента его открытия на правом берегу современной Амударьи, на границе Афганистана и Таджикистана, стало излюбленным объектом исследований, касающихся культурных обменов. Являясь греческой колонией, основанной в первой половине III в. династией Селевкидов, наследников империи Александра Македонского на Ближнем Востоке и в Центральной Азии, этот город, не сохранивший, правда, своего античного названия, часто рассматривался как аванпост греческой культуры на границе с варварами. В ходе последних исследований¹ обнаружилось, что он, скорее всего, был заложен при Антиохе I (281–261 гг. до н.э.), сыне Селевка I, основателя царства Селевкидов (305 г. до н.э.). Он долго оставался одним из главных греческих населенных центров Бактрии, уже после того, как правитель Селевкидов в этом регионе Диодот I объявил о своей независимости и основал около 235 г. до н.э. вместе со своим сыном Диодотом II Греко-бактрийское царство.

Ай-Ханум известен нам главным образом по археологическим данным, полученным в ходе раскопок, предпринятых в 1965–1979 гг. Французской археологической миссией в Афганистане (DAFA) под руководством Поля Бернара (Paul Bernard). По первым десятилетиям существования поселения невозможно сказать что-либо определенное; с началом II в. до н.э. город, судя по всему, стал быстро развиваться. Он был одним из главных городов царства, и, более того, одной из его столиц, главным образом, в царствование Евкратида I (около 170–145 гг. до н.э.), когда, кажется, даже назывался его именем — Евкратидея. Этот правитель развернул широкий фронт застройки и большинство известных на сегодняшний день официальных зданий построены или обновлены именно при нем.

Многие важные открытия подтверждают, что Ай-Ханум, находясь довольно далеко от средиземноморской цивилизации, в некоторых аспектах напоминал настоящий греческий город с населением, придерживавшимся греческой культуры, образа жизни и наиболее характерных для греков обычаев². Однако, оценить уровень влияния греческой культуры в Центральной Азии остается пока сложной задачей. Не имея исторических документов, мы склонны упрощать весьма сложные процессы, имевшие каждый свои собственные ритм и условия, процессы, о которых мы можем иметь лишь отдаленное представление. Факт культурного обмена в тех краях несомненен, однако вовсе не обязательно относить его к тому моменту, когда там стали обосновываться греки. Вероятно, время правления греко-бактрийских царей более способствовало проникновению и укоренению эллинизма в Центральной Азии, чем эпоха Александра, памятная жестокими завоеваниями и военным подчинением. Первые уже обосновались на месте, окружив себя собственной свитой и вызывая ко двору разных мастеров. Им, конечно, удавалось привлекать к себе людей гораздо успешнее, чем ставленникам Александра или Селевкидам. Нельзя не заметить, что городское развитие Ай-Ханума происходило главным образом с начала II в. до н.э., во время

* Laurianne MARTINEZ-SÈVE, Université Lille 3 — Университет Лиль 3, Лиль, Франция.
laurianne.seve@club-internet.fr

¹ Lyonnet, 2012; Lecuyot, в печати; Martinez-Sève, в печати *a*.

² Rougemont, в печати.

правления Евфидема I и его сына Деметриоса I, как и несколькими годами после, при Евкратиде I. Эти правители из всех прочих греко-бактрийских царей пользовались наибольшим уважением среди населения, и результаты их деятельности в городе, насколько можно об этом судить, были весьма значительными. Поэтому не следует отвергать возможность того, что наиболее сильное и заметное влияние присутствия греческого населения стало оказывать на местные круги лишь спустя столетие после похода Александра.

Основание Ай-Ханума и вообще появление греко-македонских поселений в Бактрии прервали ровное течение исторического развития региона, что заметно в материальной культуре и в градостроительстве. Эти перемены дали начало развитию культурной разнородности, которая неминуемо сказалась на повседневной жизни и в окружающей обстановке. В гончарном деле произошли глубокие изменения, как в том, что касается форм, так и техники производства, весьма напоминавших те, что применялись в греческом мире³. Архитектурное убранство свидетельствует о том же. Архитекторы без колебаний обратились к греческим образцам, введя коринфские и дорические колоннады и антефикс для украшения крыш. Впрочем, стиль исполнения сохранил специфический характер данного региона и, пожалуй, показался бы странным грекам Средиземноморья. Иногда так же воспроизводились и истинно греческие строения в местной технике. Именно таким путем развилось в Центральной Азии искусство скульптуры из необожженной глины, техника которой если и применялась греками, то только для снятия слепков. Она стала использоваться здесь уже для создания оригинальных произведений — а не прототипов — стиль и иконография которых остались греческими. Часто этот смешанный характер получался от сосуществования одних проявлений и привычек, которые можно, без всякого сомнения, приписать греческим способам выражения и обычаям, и других, которые так же красноречиво отражали местные или вообще восточные традиции. Поражает, например, греческий стиль большого количества публичных строений. Таких большинство: театр, гимнасий, фонтан, мавзолей, построенный с северной стороны героона Кинея в форме небольшого храма с перистилем в две колонны *in antis*, монументальные пропилеи, открывающие улицу, ведущую к дворцу, двор с экседрами, находящийся в полусотне метров к югу от главного храма. Однако, сам дворец, задуманный в соответствии с исходными моделями ахеменидской Месопотамии, являл больше смешанных черт, поскольку многие залы были выполнены в греческом стиле, а здания религиозного культа, вне всякого сомнения, воспроизводили восточные архитектурные традиции. Частные здания также строились по местным обычаям, в том числе и дома греческой элиты, даже если в южной части города застройки производились по ортогональному плану греческого типа⁴. Следует так же отметить, что если политические и административные дела, отправлявшиеся во дворец⁵, как и религиозные службы в храмах города велись в соответствии и восточными, и с греко-македонским обычаями⁶, то этого никак нельзя сказать о том, что происходило под сводами театра или гимнасия — вместилищах исключительно греческих культуры и образования. Таким образом, существовали разные комбинации и степень смешанности, которые широко варьировались в зависимости от отдельного контекста или

³ Lyonnet, 2012.

⁴ Bernard, 1981; репр. 1990.

⁵ Martinez-Sève, в печати *b*.

⁶ Казначейство, находившееся в ведении царских служащих, принадлежало ахеменидской традиции (Rapin, 1992). При этом греко-бактрийские правители не отличались от прочих эллинских царей, переняв те же греко-македонские способы правления.

рода занятий. Население Ай-Ханума не разделялось на множественные однородные культурные общности, использовать одни другим. Один и тот же человек мог жить в доме восточного стиля, использовать средиземноморские товары, если у него на то были средства⁷, ходить в театр или на заседания ассамблеи — если таковая существовала, — а потом отправляться то на греческую мессу, то в восточный храм. В этих условиях речь, конечно, идет о выборе, и следует еще уточнить, о каком именно, что не так просто, поскольку выбор делался в зависимости от образа мышления.

Нельзя не учитывать также и выбор археологов во время раскопок, которые проводились в основном на месте публичных зданий в надежде отыскать какую-либо документацию, которая помогла бы восстановить историю города. А эти здания, как уже отмечалось, часто выполнялись в греческом стиле и с греческим убранством. Отсюда и главный вывод, что Ай-Ханум был греческим городом, что, конечно, является преувеличением. Выбор же самих обитателей города объясняется различно, исходя из ситуации. Например, предполагают, что городские укрепления были возведены в западной технике⁸, чтобы защищаться от армий, наступающих по правилам греческого осадного искусства. В других случаях часто прослеживается идеология. Не перестает удивлять желание сохранять и воспроизводить чисто греческий опыт. Например, были обнаружены многочисленные банные заведения, как в публичных зданиях, так и в богатых аристократических домах, что свидетельствует о постоянном проведении гигиенических процедур и уходе за телом⁹. Использование бань является типически греческим обычаем и отмечается в Центральной Азии только во время проживания там греков. Нельзя не отметить неустанное стремление жителей повышать свой интеллектуальный и образовательный уровень, говорить на греческом языке, который ничем не отличался от того, который был в ходу на берегах Средиземного моря. В общем, можно сказать, что они отдавали предпочтение ученым формам греческой культуры, консервативным вплоть до искусственности. Их привязанность к чистоте эллинизма и их желание передать его именно в этих формах представляется очевидным. На эту мысль наводит и наличие в герооне Кинея — мавзолея, где хранились останки основателя города — знаменитых дельфийских афоризмов, выведенных на стеле по инициативе некоего Клеарка, который якобы переписал их в самих Дельфах¹⁰. Они представляли собой краткие изречения, определявшие идеалы греков и составлявшие собрание правил поведения и морали, на которые необходимо было равняться. Кстати, их читали вслух и учили в школах. Героон являлся официальным зданием, обладавшим громадным символическим значением, и Клеарк не мог проделать такое, не имея на то согласия властей¹¹. Можно даже позволить предположение, что он сделал это в рамках хорошо продуманного политического проекта, который стремился вписать утверждение эллинизма в процесс основания города. В максимах этих не содержалось ничего исключительного; речь шла о списке рекомендаций для организации общественной жизни. Главное, что они были заимствованы из святилища в Дельфах, где, по свидетельству Клеарка, помещались для всеобщего обозрения. Так, жители Ай-Ханума поддерживали крепкую символическую связь с идеологическим центром греческого мира.

⁷ В одном из домов была обнаружена родосская амфора (Bernard, 1971, p. 411), а в сокровищнице хранилось оливковое масло (Rapin 1992, pp. 96–97, 107–108; Rougemont, 2012, № 117–120).

⁸ Leriche, 1986, pp. 91–98; некоторые детали этих укреплений объясняются все же использованием средств обороны, присущих Центральной Азии.

⁹ Bernard, 1971, pp. 389–402; Veuve, 1987, pp. 107–108; Lecyuoat, в печати.

¹⁰ Bernard *et alii*, 1973, pp. 85–96; Rougemont, 2012, № 97.

¹¹ Благодарю П. Фрёлиха (P. Frölich) за это замечание.

Стремление вести себя, как греки, и усваивать самые типические черты эллинизма (бани, образование в гимнасии, употребление греческого языка, вкус к эрудиции, принятие характерных ценностей и правил поведения) неминуемо приводило к большому социальному и культурному расслоению. Так поступали самые богатые, настаивая на том, чтобы и дети их шли по тому же пути. Следование этим обычаям приводило к появлению совершенно особой манеры действовать и к специфическому пониманию мира, которые и отличали их от прочего населения. Обнажаясь в бане или в гимнасии, эти люди начинали воспринимать свое тело совсем не так, как это было присуще другим социальным категориям. Именно в таком виде — полубнаженного юноши, прикрытого хламидой и увенчанного петасом — предстал почивший взорам археологов при раскопках могилы, находившейся за пределами города¹². Длинные волосы юноши, вероятно, являлись местной особенностью, что наводит на мысль, что этот человек, скорее всего, был богатым бактрийцем. Однако всем своим внешним видом он напоминает юного грека, соответствующего канонам героической обнаженности.

Такое поведение не удивительно и не ново. Оно присуще колониальному обществу, члены которого гордятся своей видимой чистотой и не хотят смешиваться с местным населением. Однако в греческом мире ситуация получается немного иная из-за «пористости» эллинизма, его податливого характера. Поэтому термин следует определить точнее. Сделаем предположение, что он означает систему обычаев и представлений людей, признающих себя родственниками или членами общности. Критерии этой принадлежности изменялись в зависимости от эпохи¹³, а также от числа приверженцев. Так, язык стал отличительным признаком лишь когда весьма широко распространилось греческое койне. Более определенным критерием можно считать присвоение всего собрания мифов и героев-основателей. Единство также поддерживалось привычками повседневной жизни (например, употребление вина) и общепринятыми правилами поведения, исходящими из разделяемых ценностей (стремление к славе, преданность общности, агонистический менталитет). Наконец, эллинизм это проявлялся в художественных приемах и общих способах выражения, в способности постигать мир с помощью разума. Взятые каждый сам по себе эти различные критерии еще не могут определять эллинизма. Так стремление к славе, агонистический менталитет, столь характерные для греческих элит, присущи любому иерархизированному обществу. Нужна определенная их комбинация, чтобы все это выстроилось в систему. Перенимание одной или нескольких эллинистических черт индивидуумами, изначально не принадлежавшими к греческой общине, создавало почву для культурного обмена. В то же время, новые адепты могли вбирать в себя эту общность и начинали считать себя греками или выдавать и воспринимать себя как таковых¹⁴. При этом становилось все труднее устанавливать четкие границы между общинами. Всякий, кто перенимал особенности эллинизма, уже мог претендовать на то, чтобы его признавали за грека, что позволяло местным элитам сохранять свое место в обществе, находящемся под пятой у греко-македонцев.

На самом деле, этот эллинизм отличался гораздо большим разнообразием, чем мы себе представляем сегодня. Каждый человек принадлежал к различным социальным группам, которые, в свою очередь, встраивались одна в другую (семья, клан, город, *этнос*, греческое койне...) и каждая отличалась собственной специфической «культурой». Если определять эллинизм как культуру

¹² Bernard, 1972, pp. 623–625.

¹³ Hall, 2002.

¹⁴ Неизвестно, принимали ли они всю систему правил или лишь некоторые ее составляющие, и если так, то какие именно.

всего греческого койне, к которому, собственно, и относились все, считавшие себя греками, этот эллинизм приобретал на каждом отдельном уровне собственные характерные черты, которые и для самих греков были более осязаемы и существенны, поскольку их ближайший горизонт ограничивался не всем койне, а либо политической общностью, к которой они принадлежали, либо городом, либо каким-нибудь политическим объединением. Поэтому, даже если греки и подчинялись общим религиозным правилам и разделяли пантеон, что чаще всего и считается главным критерием принадлежности к койне, практика эта была чрезвычайно разнообразной, и одно и то же божество приобретало совершенно новые черты и отправления, в зависимости от места поклонения. Вследствие чего, даже если у нас принято рассматривать греческую культуру как универсальную, мы повсюду встречаем ее разнообразие. Поэтому не стоит, как это часто делается, слишком схематично противопоставлять якобы единый в культурном плане греческий мир другим обществам, находящимся на периферии, отличающимся культурным разнообразием и смешением из-за контактов с не греческим населением. Это смешение, принимая разные обличья, существовало повсюду и еще усиливалось тем, что греки часто принимали и переименовывали под себя чужие обычаи и устои. Таким образом, эллинистический мир превратился одновременно и в горнило множественных культурных обменов, и в их результат.

Тем не менее, в случае с Ай-Ханум мы сталкиваемся с противоречием между утверждением и сохранением наичистейшего эллинизма и смешанного характера местной культуры. Впрочем, противоречие это всего лишь внешнее. Вслед за Г. Ружмоном (G. Rougemont) мы можем провести различие между тем, что он называет реальной культурной идентичностью народов и той, которую они хотят показать¹⁵. То, что мы наблюдаем в Ай-Хануме, кажется, представляет школьный случай давно известных теорий Фредерика Барта¹⁶, опирающихся на четкое разграничение культуры и культурной идентичности народов. Последняя определяется опознавательными чертами, нравственными ценностями и правилами поведения, которые принимает одна группа, чтобы дистанцироваться от других, соседних, и положить между ними и собой некий предел. При этом эти группы могут относиться к одной культуре или к близким культурам, но они настаивают на специфических и отличных характеристиках, чтобы выделиться. Если различия со временем не стираются, хотя обе группы живут в постоянном соприкосновении, тогда можно сделать заключение, что они сознательно стремятся к сохранению этой оппозиции, которая является основообразующим элементом их организации и их идентичности.

У жителей Ай-Ханума была общая смешанная культура, но элиты отличались, перенимая характерные черты чистого эллинизма. Неудивительно поэтому, что порой он кажется искусственным. Эта культурная граница поддерживалась в течении всего времени существования города, поскольку элиты стремились воспитывать своих детей в строгих греческих традициях. Такая позиция позволяла им держаться сплоченно, не сливаясь с другими составляющими населения. Все указывает на то, что эта культурная граница усиливалась еще и социальным разграничением. В обществе Ай-Ханума поддерживалось неравенство и иерархия, о чем ясно свидетельствует размах богатых аристократических домов. Прибыль, добытая при усиленной эксплуатации близлежащей долины, требовавшей значительной рабочей силы, доставалась главным образом самым богатым, которые формировали выделяющееся из прочего населения меньшинство. Вероятно, это были наследники первых колонистов, включивших в свои ряды тех из бактрийских аристократов, кто перенял те же отличительные признаки.

¹⁵ Rougemont, в печати.

¹⁶ Ср. введение Barth, 1969, pp. 9–38, и Poutignat, Streiff-Fenart, 1995.

В этих условиях вполне понятно, что прочие части населения присвоили себе другие черты. Эти слои изучены гораздо меньше, хотя иногда раскопки проводились и в их домах. Весьма отличаясь от домов элиты, эти жилища были небольшого размера и посредственного качества¹⁷. Ни в одном из них не нашлось хоть какого-то намека на отношение к греческой культуре. Это население известно в основном по последнему периоду в истории города. В середине II в. до н.э., после 145 г., Ай-Ханум подвергся жестокой атаке, которая вынудила элиту и греко-бактрийскую администрацию покинуть город. Сначала думали, что город совершенно опустел, а потом на какое-то время его заняли бродяги. Однако последние исследования показали, что ушли из города только элиты, а прочее население осталось на месте¹⁸. Со временем какие-то чуждые элементы, несомненно, кочевники, так же обосновались в городе. Эти новые поселенцы, конечно, не сохранили ни одного признака, характерного для элиты греческой культуры. Напротив, они постарались уничтожить самые заметные черты былого. Город был превращен в гигантский карьер, камень и металл разбирались везде, где только возможно. Дворец был разграблен и разрушен, возможно, сознательно. Общественные места, потеряв свой официальный характер, систематически занимались частными лицами и заселялись. Даже героон Киней стал частью большого жилого квартала, расположившегося вокруг него. Население, оставшееся в городе, перестало осознавать общественное назначение зданий или перестало считать его таковым. Только храм и главная часовня избежали подобной участи, несомненно, благодаря своему сакральному характеру, тогда как прочие постройки религиозного назначения также были постепенно заселены. С разрушением и присвоением этих зданий, прекратилась и деятельность, которая велась в их стенах, а также все черты, позволявшие элитам отличаться и обособляться. Оставшееся в городе население присвоить их себе и не пыталось. Участь, уготованная надписи Киней, явилась символом сего забвения: камень употребили для того, чтобы поддержать столб, на который опиралась крыша здания, превращенного в жилой дом¹⁹. В то же время новое население совершенно освоилось в использовании керамики хоть и греческого образца, но знакомой ему уже многие десятилетия. В этой области находки не дают никаких изменений, вне зависимости от места или слоя расположения — до элит или после их ухода. Очевидно, что проявления местной культуры не были затронуты этими событиями, в отличие от тех, что характеризовали элиты.

Это небольшое изложение, конечно, не предусматривает восстановление всей совокупности явлений и событий, которые имели место в Ай-Хануме. Оно лишь дает ключ, позволяющий их объяснить. Пример Ай-Ханума предоставляет возможность увидеть некоторые механизмы, действующие в процессе культурного трансфера. В данном случае подобные обмены были многочисленны и способствовали развитию культуры смешанного типа. При всем том население шло к этому сложным путем. Даже если повседневная жизнь людей была глубоко проникнута этими трансферами, это не устраняет того факта, что их культурная идентичность опиралась на неприятие всякого обмена и смешения, как среди элит, так и среди остального населения.

Перевод с французского Нины Калягиной

¹⁷ Lecuyot, в печати.

¹⁸ Lecuyot, в печати; Martinez-Sève, в печати *a*.

¹⁹ Bernard *et alii*, 1973, с. 96.

Библиография

- BARTH Frederik (ed.), 1969: *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Bergen-Oslo: Little Brown & Co.
- BERNARD Paul, 1971: “La campagne de fouille de 1970 à Ai Khanoum (Afghanistan)”, *CRAI*, pp. 385–452.
- _____, 1972: “Campagne de fouilles à Ai Khanoum (Afghanistan)”, *CRAI*, pp. 605–632.
- _____, 1981: “Problèmes d’histoire coloniale grecque à travers l’urbanisme d’une cité hellénistique d’Asie centrale”, in *150 Jahre Deutsches Archäologisches Institut 1829–1979*, Mainz Am Rhein: Philipp von Zabern, pp. 108–120.
- _____, 1990: “L’architecture religieuse de l’Asie Centrale à l’époque hellénistique”, in *Akten des XIII. Internationalen Kongresses für klassische Archäologie Berlin 1988*, Mainz Am Rhein: Philipp von Zabern, pp. 51–59.
- BERNARD Paul et alii, 1973: *Fouilles d’Ai Khanoum*, I (*Campagnes 1965, 1966, 1967, 1968*), MDAFA XXI, Paris: Klincksieck.
- HALL Jonathan M., 2002: *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*, Chicago-London: University of Chicago Press.
- LECUYOT Guy, в печати: *Fouilles d’Ai Khanoum*, IX. *L’habitat*, MDAFA XXXIV, Paris: Diff. de Boccard.
- LERICHE Pierre, 1986: *Fouilles d’Ai Khanoum*, V. *Les remparts et les monuments associés*, MDAFA XXIX, Paris: Diff. de Boccard.
- LYONNET Bertille, 2012: “Questions on the Date of the Hellenistic Pottery from Central Asia (Ai Khanoum, Marakanda and Koktepe)”, *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia*, vol. 18, pp. 143–173.
- MARTINEZ-SÈVE Laurianne, в печати a: “La colonisation grecque en Asie Centrale: les évolutions récentes de la recherche”, in R. OETJEN, F. X. RYAN (eds), *Seleukeia. Studies in Seleucid History, Archaeology and Numismatics in Honor of Getzel M. Cohen*, Berlin (2014): De Gruyter.
- _____, в печати b: “Les cultes dans le sanctuaire principal d’Ai Khanoum (Afghanistan): remarques sur la vie religieuse des Grecs de Bactriane”, in *Forgerons, élites et voyageurs, Mélanges à la mémoire d’Isabelle Ratinaud*, Presses Universitaires de Grenoble.
- POUTIGNAT Philippe, Jocelyne STREIFF-FENART, 1995: *Théories de l’ethnicité*, Paris: PUF.
- RAPIN Claude, 1992: *Fouilles d’Ai Khanoum*, VIII. *La trésorerie du palais hellénistique d’Ai Khanoum*. MDAFA XXXIII, Paris: Diff. de Boccard.
- ROUGEMONT Georges, 2012: *Inscriptions grecques d’Iran et d’Asie Centrale, Corpus Inscriptionum Iranicarum*, London: School of Oriental and African Studies.
- _____, в печати: “Grecs et non Grecs dans les inscriptions grecques d’Iran et d’Asie centrale”, *Studia Iranica*.
- VEUVE Serge, 1987, *Fouilles d’Ai Khanoum*, VI, *Le gymnase*, MDAFA XXX, Paris: Diff. de Boccard.

АФРОДИТА ИЛИ ПОВЕЛИТЕЛЬНИЦА ЗВЕРЕЙ? ИКОНОГРАФИЧЕСКАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ В ИСКУССТВЕ БАКТРИИ ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ ЭПОХИ

Феномен трансфера в культурном аспекте древних обществ представляет собой сложный, многообразный процесс в силу наслоения различных причин социального и природного порядка. Это звучит парадоксально, но наиболее ярко культурное взаимовлияние проявляется во время завоевательных войн, когда создаются обширные империи, объединяющие различные по своему характеру народы. Казалось бы, завоеватель имеет все условия влиять на завоеванные народы, однако вопрос этот далеко не так прост, как кажется на первый взгляд и ответ на него не очевиден. В качестве примера можно привести два исторических факта, принадлежащих к различным эпохам, во многом сходных и в то же время совершенно отличных друг от друга.

Первый пример связан с эллинистической культурой и державой Александра Великого. Вторжение греко-македонян на территорию Средней Азии принесло совершенно новые элементы в этот регион, до того практически не знакомый с достижениями греческой культуры (наука, искусство и т.д.). Однако при внедрении своего культурного потенциала грекам пришлось позаимствовать множество местных технологий, обычаев, адаптироваться к особенностям природы, климата, населения, что повлекло за собой трансформации и культурного характера (уровня). Например, в архитектуре и скульптуре развитие глиняной технологии в основном было связано с отсутствием или ограниченным количеством мраморных карьеров, использовались местные породы камня, хотя предпочтение отдавалось глине. Развитие техники глиняной скульптуры и архитектуры на базе древних, уже существовавших традиций получило мощный импульс, выразившийся в появлении нового жанра пластического искусства — раскрашенной глиняной скульптуры.

Пример совершенно иного характера и иной природы представляет собой нашествие «варварских племен» — термин, довольно распространенный в историографии и в то же время в данном конкретном случае буквально отражающий истинную суть явления. Империя, созданная Чингисханом и его потомками, также представляла собой конгломерат различных по уровню своего духовного развития народов. Однако в этот период культурный след победителя и создателя обширной империи в относительно слабой мере отражается в памятниках культуры и искусства. Происходит обратный процесс, растворение многих элементов пришлой культуры в среде более высокоразвитого общества и постепенное оседание кочевого этноса. Явление трансфера в данном случае представляет собой многообразный обоюдный процесс, своеобразный живой механизм, тесно связанный с экономическим ресурсом господствующего социума.

Не менее важным фактором культурного взаимодействия является торговля, представляющая не только обмен конкретными товарами ремесленной продукции и сырьевыми ресурсами — вместе с караванами идет и миграционный процесс художественного творчества. Наряду с купцами проделывают длинный путь художники, пилигримы, миссионеры. Наконец, нельзя не привести

* Research Center for the Anatolian Civilizations, Koç University, Istanbul, Turkey — Центр научных исследований анатолийских цивилизаций, Университет Коч, Стамбул, Турция. kabdullaev@yahoo.com

такой феномен, как миграция художественных образцов ювелирного искусства, произведений торевтики, глиптики, нумизматики и других жанров.

В меньшей степени явление трансфера происходит в родственной по своему культурному характеру среде соседних, граничащих между собой государств и народностей.

Гораздо сложнее воссоздать механизм трансфера духовной культуры. Сложность эта заключается в недостаточности, а порой и отсутствии письменных источников. Ученые часто прибегают в таком случае к методу интерполяции, хотя он также страдает рядом недостатков. Основным источником в изучении духовной культуры древних обществ являются памятники изобразительного искусства, которые также в абстрактной форме доносят до нас образы и сцены жертвоприношений, религиозных празднеств и других культовых сцен.

В качестве примера я хочу взять лишь один образец ювелирного искусства, происходящий из погребальных сокровищ Тиллятепа. Изобразительный комплекс Тиллятепа, представленный в произведениях художественного ювелирного ремесла, демонстрирует сплав двух наиболее выразительных стилей. Ряд предметов греческого характера, бесспорно, был создан мастерами, не только знакомыми с достижениями греческого искусства, но и твердо помнящими смысловую подоплеку композиций, отдельных персонажей и даже орнаментальных мотивов. Однако наряду с классическими образами греческой мифологии встречаются образы, в которых черты персонажа настолько искажены и растворены в массе новых деталей, что при очевидном греческом происхождении персонажа его трудно идентифицировать с конкретным героем греческой мифологии.

Золотая подвеска из погребения № 6 Тиллятепа состоит из центрального сюжета, дополненного множеством деталей: золотых цепей, дисков, подвешенных на цепочках и крючках. Этот артефакт был неоднократно опубликован в различных изданиях России и за рубежом¹, тем не менее, детали и сюжет этой композиции остались нерасшифрованными.

Прояснить некоторые аспекты иконографии поможет анализ деталей. В центре подвески обнаженная женская фигура, вписанная в конструкцию-рамку (илл. 1, 1а). Декор верхней части образует подобие двускатной крыши, которая опирается на горизонтальную балку, инкрустированную ромбическими вставками, последняя, в свою очередь, покоится на горизонтальном плинте, выполняющим роль антаблемента конструкции. Углы фланкированы фигурками птиц, напоминающих сов, судя по оперению и формы головы. Их детально проработанные крылья с заостренными концами соединяются с небольшими вертикальными колонками-столбиками, выставленными по обеим сторонам. В верхней части столбики украшены мотивом двух запятых, обращённых в разные стороны. В верхней части по центру конструкции размещена крупная четырёхлепестковая розетка в виде инкрустированных сердечек. Пятое гнездо треугольной формы и меньших размеров.

Средняя часть композиции, представляющая собой несущую часть конструкции, оформлена в несколько необычной форме. Антаблемент лежит как бы на двух столбах-устоях, первый крайний из которых представляет собой вертикальный стержень с петлей в средней части. Вторым устоем более напоминает колонну, но несколько неестественно выгнутую вовнутрь. Колонна оформлена в виде монстра, головой обращенного вниз. О том, что это все-таки колонна, говорит необычно оформленный хвост монстра, подпирающий антаблемент в качестве капители, а также поперечные линии, подчеркивающие основание капители и в средней части, передающие ствол колонны. Породу хищника определить трудно из-за условности изображения, с уверенностью можно говорить лишь о его фантастической сущности. Тело, хвост и передняя конечность в виде жгутовидного

¹ Sarianidi, 1985, pp. 48, 49, Ills. 48–50. Cat., n° 6, 4, pp. 254–255; Сарияниди 1989, с. 121–122, рис. 43, 3.



Илл. 1. Золотая подвеска из погребения 6 Тиллятепа. I в. до н.э. – I в. н.э. Афганистан.



Илл. 1а. Золотая подвеска. Прорисовка.

отростка (плавник?) сближают его с существами водной стихии, но изображение заостренного кверху уха и раскрытая пасть напоминают хищника наподобие волка. В пользу последней версии может говорить также и форма головы с выраженными надбровными дугами и вытянутой мордой. В любом случае, учитывая фантастический характер изображенного животного, трудно говорить о конкретной породе, она может быть какой угодно, сочетать в себе различные причудливые формы.

Раскрытые пасти монстров, изображенных справа и слева от главного персонажа, терзают головы других существ. Последние как бы венчают концы горизонтальной полоски, которая в то же время служит основанием всей конструкции. Полоска эта, относительно широкая, инкрустирована бирюзовыми дентикулами, передающими фактуру чешуи. Более уверенно можно говорить о связи этого существа с водной стихией, если исходить из формы головы. Прежде всего, следует отметить рельефную дугу, ограничивающую голову существа, которой мастер подчеркнул жабры. Далее в нижней и верхней части раздвоенный рельеф передает передние плавники рыбы. Да и сама голова с широко раскрытым ртом, причем верхняя губа немного вытянута вперед, напоминает рыбу. По своим очертаниям голова очень напоминает «дельфинов» с сидящими на них фигурами эротов из того же изобразительного комплекса Тиллятепа. Из наиболее близких реальных рыб, обитающих в водах Средней Азии вообще и Амударьи в частности, определённое сходство можно уловить с сазаном *Cyprinus carpio*.

Из анализа обрамления центральной фигуры можно сделать некоторые предварительные выводы. Несмотря на условность изображения и отсутствие явной непрерывной линии, мы можем отметить двускатную форму верхней части конструкции, как бы «крышу». Птицы (совы), расположенные по углам конструкции, ассоциируются с акротериями греческих зданий. Горизонтальная линия балки с украшением по центру в виде крупной розетки составляют как бы фронтоны, лежащий на колоннах, которые также имеют весьма условный характер. В этой части также прослеживаются

некоторые элементы, отдаленно напоминающие архитектурные детали, такие как антаблемент, капитель, ствол колонны. Перед нами явно стилизованное изображение какого-то здания, которое настолько утеряло свои изначальные очертания, что говорить о его характере представляет определенную трудность.

Обратимся к анализу центрального персонажа, возможно характерные особенности его дадут ключ к пониманию всей композиции из Тиллятепа.

Обнаженная женская фигура, окруженная богатым декором, по всей очевидности, имеет божественную суть. Об этом в первую очередь свидетельствуют крылья в виде сердечек, инкрустированных бирюзой². Обнаженное тело окутано драпирующей тканью лишь в нижней части на уровне бедер. Косые, драпирующиеся складки следуют сзади с правого бедра вниз наискось, обнажая лоно и спускаясь по левому бедру чуть выше колен. Левое колено под тканью выделено более крупным рельефом, то есть левая нога выдвинута вперед. Однако драпировка показана симметрично с крупной складкой по центру, что характерно для фронтальной позы. Подобная центральная складка хорошо известна и в других жанрах изобразительного искусства. Так, например, в коропластике Бактрии античного периода, в особенности первых веков н.э., имеется целая группа терракотовых изображений женского божества с аналогичной драпировкой, сюда же следует добавить и сходную манеру изображения носков ног из-под ниспадающих складок³.

Аналогичную драпировку можно видеть на настенных росписях Фаязтепа, изображающих женские фигуры в длинных одеяниях в позе поклонения Будде — явных представительниц местной знати, выступающих в роли донатрис⁴. Все это вместе взятое свидетельствует в пользу того, что художественные произведения тиллятепинского комплекса, в частности эта подвеска, были созданы бактрийским торевтом. Такое заключение подразумевает важный, на мой взгляд, факт, что определенные образы, созданные именно бактрийским мастером, отражают сложившийся у населения Бактрии мифологический комплекс. Первостепенной задачей является вычленение именно бактрийских сюжетов из всего многообразного комплекса находок из Тиллятепа.

Важное значение для определения характера композиции имеет атрибут в руке персонажа, в данном случае это плод. Если принять во внимание определение В. И. Сарияниди, усмотревшего в нем гранат (на что указывает небольшая шишечка в верхней части), то сфера деятельности этого божества связывается с плодородием. Если допустить, что это яблоко, то можно предположить, что перед нами образ Афродиты. Следует отметить, что тиллятепинский комплекс демонстрирует несколько типов Афродиты: Афродита у колонны и Афродита с Эротом⁵. Именно для изображения этой богини или ее ближневосточных соответствий (Иштар) характерны украшения в виде браслетов на запястьях и предплечьях и перевязь, которая перекрещивается на груди. Несколько необычен головной убор и прическа тиллятепинской богини, но спадающие на плечи локоны также свойственны бактрийскому изобразительному комплексу.

Что касается монстров по обеим сторонам от женского божества, полиаморфный характер которых связан с водной стихией, то этот аспект вынуждает нас обратиться к сущности греческой богини Афродиты. Среди различных ипостасей и истоков ее происхождения примечательна

² Интересно отметить, что крылья в виде сердечек в античной, да и позднесредневековой иконографии характерны для иконографии Психеи.

³ Abdullaev, 2003, pp. 15–38. 8

⁴ Альбаум, 1990, с. 18–27, рис. 1–2.

⁵ Сарияниди, 1989, рис. 19; Sarianidi, 1985, ill. 99.



Илл. 2. Венера с дельфином, так называемая Венера Мазарини. Римская копия с греческого оригинала. Музей Гетти, США.



Илл. 3. Терракотовая композиция с изображением Афродиты на дельфине. Британский музей. *In: F. Winter, 1903.*



Илл. 3а. Терракотовая композиция с Афродитой и дельфином, обращенным вниз головой. Британский музей. *In: F. Winter, 1903.*



Илл. 4. Изображение Афродиты в наосе из Бруса. Первые века н.э. Терракота. Музей Лувра.



Илл. 5. Краснофигурный кратер. Апулия, неизвестный мастер. 330–310 до н.э.

в первую очередь уже самая этимология имени Афродита — «пенорожденная». Миф в изложении Гесиода (Теогония, 190) гласит, что из крови искалеченного Кроносом Урана, упавшего в пучину моря, образовалась пена, из которой родилась одна из самых прекрасных в греческой мифологии богинь — Афродита. По легенде, хоры окутали ее тело покрывалами, украсили серьгами и браслетами, золотым ожерельем ее смуглую шею и только затем представили ее на Олимп). Анадиомена — один из эпитетов Афродиты, связующий её с водной стихией — «появившаяся на поверхности моря» (Pliny, *Historia Naturalis*, xxxv.91; Athenaeus, *Deipnosophistae*, Book xiii). В одном из гомеровских гимнов Афродита появляется из воздушной морской пены в прибрежье Кипра — острова, на котором культ Афродиты Киприды был в особенности популярен. Следует отметить, что иконография Афродиты Анадиомены была одной из наиболее распространенных во всем эллинистическом мире, включая и Среднюю Азию. Вспомним, так называемую «Родогуну» из Старой Нисы, которая изваяна именно в позе, характерной для иконографического типа Афродиты Анадиомены. Нередко встречается изображение Афродиты с дельфином, что также указывает на ее происхождение и связь с водной стихией. В античном искусстве известны несколько статуй, которые могли служить образцом для подражания в пластическом и других видах изобразительного искусства. Например, Афродита Киренейская⁶, Афродита (Венера) Мазарини из Музея Гетти, США (илл. 2), Афродита с дельфином из Музея археологии Антиохии на Оронте (Хатай, Турция). О популярности изображения Афродиты с дельфином свидетельствуют терракотовые фигурки (илл. 3, 3а), происходящие из разных городов эллинистического мира⁷. Вышеприведенные примеры склоняют нас видеть в образе, запечатленном бактрийским мастером, Афродиту, а композицию в целом — как изображение Афродиты в наосе (храме)⁸. Такое сближение становится очевидным, если сравнить композицию на тиллятепинской подвеске с некоторыми терракотовыми композициями (илл. 4) греко-римского мира⁹. Мотив персонажа на фоне храмовой архитектуры, как правило, в форме *наискоса* (*ναῖσκος* — малый храм) довольно популярен в вазописи во второй половине IV в. до н.э. Пример — группа апулийских краснофигурных кратеров с изображениями героев на фоне храма (илл. 5). Персонаж на фоне или под сенью храма становится одним из излюбленных сюжетов и в искусстве Бактрии. Храм изображается по-разному, как правило, с двускатной крышей, с акротериями по углам фронтона, по центру которого помещена розетка. Интересна в этом отношении композиция II в. до н.э. с изображением пьяного Диониса с сатиром (илл. 6), хранящаяся в Афинском археологическом музее.



Илл. 6. Изображение Диониса и сатира на фоне храма (наискос). II в. до н.э. Афинский археологический национальный музей.

с дельфином, что также указывает на ее происхождение и связь с водной стихией. В античном искусстве известны несколько статуй, которые могли служить образцом для подражания в пластическом и других видах изобразительного искусства. Например, Афродита Киренейская⁶, Афродита (Венера) Мазарини из Музея Гетти, США (илл. 2), Афродита с дельфином из Музея археологии Антиохии на Оронте (Хатай, Турция). О популярности изображения Афродиты с дельфином свидетельствуют терракотовые фигурки (илл. 3, 3а), происходящие из разных городов эллинистического мира⁷. Вышеприведенные примеры склоняют нас видеть в образе, запечатленном бактрийским мастером, Афродиту, а композицию в целом — как изображение Афродиты в наосе (храме)⁸. Такое сближение становится очевидным, если сравнить композицию на тиллятепинской подвеске с некоторыми терракотовыми композициями (илл. 4) греко-римского мира⁹. Мотив персонажа на фоне храмовой архитектуры, как правило, в форме *наискоса* (*ναῖσκος* — малый храм) довольно популярен в вазописи во второй половине IV в. до н.э. Пример — группа апулийских краснофигурных кратеров с изображениями героев на фоне храма (илл. 5). Персонаж на фоне или под сенью храма становится одним из излюбленных сюжетов и в искусстве Бактрии. Храм изображается по-разному, как правило, с двускатной крышей, с акротериями по углам фронтона, по центру которого помещена розетка. Интересна в этом отношении композиция II в. до н.э. с изображением пьяного Диониса с сатиром (илл. 6), хранящаяся в Афинском археологическом музее.

⁶ Киренаика — Ливия, настоящее местонахождение скульптуры неизвестно.

⁷ Winter 1903, fig. 4, 6; *The Archaeological Museum of Pella*, 2011, p. 297.

⁸ Абдуллаев, 2005.

⁹ Besques, 1972, p. 90, pl. 114, d; LIMC, vol. VIII, t. 1 (texte) p. 207; LIMC, t. II, pl. 153 b.



Илл. 7. Беотийская амфора с изображением Potnia Theron (Госпожи зверей). 680 до н.э.



Илл. 7а. Госпожа зверей (Potnia Theron). Греция, эпоха архаики — VII в. до н.э.



Илл. 8. Инанна. Бронзовый век. Происходит из Камира (Родос). Эшмолковский музей. Золото.



Илл. 9. Фрагмент росписи Вазы Франсуа (кратер) с изображением Госпожи зверей. Вторая четверть VI в. до н.э. Археологический национальный музей. Флоренция.

Все это свидетельствует в пользу того, что композиционный прием, где главный персонаж светского, культового, погребального характера размещаются на фоне храма, стал одним из популярных мотивов в эллинистическом мире. Этот же мотив был использован при создании композиции на тиллятепинской подвеске, хотя, как мы видим, многие детали этой схемы уже были утрачены.

Главный персонаж композиции — женское божество с плодом в руке, сопутствуемое представителями водной стихии, казалось бы, можно было связать с образом Афродиты, тем более что природа этой богини также сложна и многообразна. Достаточно напомнить, что по одной из версий происхождения Афродиты от Урана-Кроноса она может считаться древнее Зевса, ее корни уходят в глубокую древность и миф отражает ее хтонический характер. На раннем этапе ее сопровождают представители земной и морской фауны, в этом отношении она сближается с великими ближневосточными божествами: вавилонской Иштар, финикийской Астартой, египетской Изидой.

Интересно отметить одну деталь в изображении женского божества на тиллятепинской подвеске: если в левой руке богиня держит плод (яблоко?), характерный для иконографии Афродиты, то на правой руке, согнутой в локте и видной на фоне тела монстра, большой палец оттопырен от кисти. Такой жест абсолютно не характерен для греческой богини, но довольно часто встречается в композициях ближневосточного региона древней эпохи и обычно символизирует покровительство.

Создается впечатление, что именно в этой ипостаси Афродита предстаёт на композиции из Тиллятепа. Перед нами явно тема Госпожи или Повелительницы зверей. Во всяком случае, наличие по флангам земноводных монстров, симметрично расположенных головами вниз и терзающих другую пару водных существ, пара птиц, которые более всего напоминают сов — всё это говорит о связи божества с животным миром как земной, так и морской стихии.

Образ Повелительницы зверей уходит своими корнями в древнейший пласт мифологии древних обществ и встречается он как на Востоке, так и на Западе. Отметим, что и в самом тиллятепинском комплексе есть божество с такой функцией — это персонаж, держащий по бокам драконов¹⁰. В греческом искусстве архаического периода образ *Potnia Theron* (Госпожи зверей) можно отметить на Беотийской вазе (илл. 7), датированной 680 г. до н.э. Композиция включает изображения волков и птиц, расположенных симметрично относительно центральной фигуры божества. Верхнюю часть — верхний мир олицетворяют птицы, земную — хищники. Следует добавить еще один важный элемент изображения — это рыба, показанная на фоне орнаментированного платья богини, отражающего, таким образом, и водную стихию. Еще один пример — это золотая подвеска из Греции архаического периода демонстрирует нам крылатую богиню, держащую по бокам фигуры пятнистых хищников (илл. 7а). Другим примером образа богини — покровительницы животного мира — может служить рельеф из слоновой кости, датированный периодом архаики из музея Афин. Изображение Инанны на золотой плакетке из Эшмолевского музея (Ashmolean Museum) представлено в виде крылатого божества, держащего за хвосты львов, свесившихся головами вниз (илл. 8). Над головой божества многолепестковая розетка, символизирующая солнечный диск.

Еще один пример из всего многообразия изображений — фигура Госпожи зверей на знаменитой Вазе Франсуа (Флоренция, Археологический национальный музей), периода архаики, где на ручке изображено крылатое божество в длинном платье, держащее по бокам пантеру и оленя (илл. 9).

Рассмотренный нами сюжет — лишь один пример из всего многообразия культурных явлений, демонстрирующих, как образ, изначально взятый из конкретного изобразительного комплекса,

¹⁰ Сарияниди, 1989, с. 58–59, рис. 18.

попадая в иную художественную среду, порой меняет и смысловое значение, приобретает новые детали, вписываясь в новый культурный контекст.

Библиография

- АБДУЛЛАЕВ К., 2005: «Изображение Афродиты в наосе из Тиллятепа (Эллинистические традиции в сако-юэчжийский период)», *Материалы по античной культуре Узбекистана. К 70-летию Геннадия Андреевича Кошеленко*, Самарканд: Институт археологии АН РУз, с. 9–15.
- АЛЬБАУМ Л. И., 1990: «Живопись святилища Фаязтепа», (Изобразительное и прикладное искусство), *Культура Среднего Востока. Развитие, связи и взаимодействия*. Ташкент: Фан, с. 18–27.
- САРИАНИДИ В. И., 1989: *Храм и некрополь Тиллятепе*, Москва: Наука.
- ABDULLAEV K., 2003: «Nana in Bactrian Art. New data on Kushan religious iconography based on the material of Payonkurgan in Northern Bactria», in *Silk Road Art and Archaeology*. Vol. 9, Kamakura.
- BESQUES S., 1972: *Catalogue raisonné des figurines et reliefs en terre-cuite grecs, étrusques et romains; III. Époques hellénistique et romaine, Grèce et Asie Mineure*, Paris: Réunion des musées nationaux.
- Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, 1967: Т. II, 2, Zürich und München: Artemis Verlag.
- _____, 1969: Т. VIII. Zürich und Düsseldorf: Artemis Verlag.
- SARIANIDI V. I., 1985: *Bactrian Gold*, Leningrad: Aurora.
- The Archaeological Museum of Pella*, 2011: *The Archaeological Museum of Pella*, Athens. Euripabank EFG.
- WINTER F., 1903: *Die Typen der figürlichen Terrakotten. Die antiken Terrakotten*, Berlin.

SOGDIANA AND THE “OTHERS”: SPECIMENS OF EXTERNAL BORROWINGS IN PRE-ISLAMIC SOGDIAN ART

Evidence of external borrowings is regularly found in Sogdian artistic production, especially in paintings at the main Sogdian sites of Penjikent, Afrasyab and Varakhsha. Between the 6th and the 8th centuries CE, the Sogdians had extensive interactions with China, the Hephthalites, the Turks, Persia, Byzantium, India and a number of other neighbouring Iranian kingdoms. Chinese chronicles are the main reliable contemporary source of information on these relationships, while documents written in Sogdian are also useful in some cases.

Detailed representations of foreigners are found only at Afrasyab and, somewhat, at Penjikent (for example, the figure in the paintings of the Devastich palace that A. Belenickij and B. Marshak proposed to be identified as an Arab).¹ By contrast, borrowed foreign decorative elements are frequently noted in Sogdian art. At Varakhsha, some of the textiles reproduced on the saddle of the white elephant in the “Red Room” paintings have been identified with Chinese silks that were definitely imported.² Also, the theme and motif of the scene itself of two people on an elephant fighting winged monsters has been compared to the Samantabhadra, a common Buddhist image derived not directly from India but rather from 8th century Chinese western territories (specifically the Tarim Basin) where the religion of the enlightened one was then very strong. This hypothesis should be preferred to the current orthodox one which identifies the larger figure on the white elephant as Ahura Mazda (or, as he was locally known, ”δβγ, Ādbagh) who, in Sogdian art, was represented as Indra, in keeping with an iconographic representational system for the gods adapted from one borrowed from India.³

Other painted images as well as also terracotta statuettes of a Sogdian divinity seated on a throne shaped like an elephant, with specific attributes in hand, can probably be only identified with Ādbagh. In this paper, I would like to focus on a specific aspect of Sogdian art concerning the iconography of this god and its components which are probably rooted in Roman-Byzantine and Indian cultures.

Twenty years ago, Boris Marshak and Valentina Raspopova published a seminal paper on the identification of depictions of local festivities, involving a number of performers, in the Sogdian paintings in the Penjikent Temple II (6th century) (**fig. 1**).⁴ According to the identification proposed by these Russian scholars — which has never been seriously challenged⁵ — one of the performers has been identified as Ahura Mazda because of the lyre and plectrum held in his hands. Marshak intuitively assumed that there was a connection with the iconography of King David playing the lyre which is found in Judeo-Christian art even though the Penjikent painting depicted the stock formal posture and solemnity typically found in Sasanian royal images.

* Institute for the study of the Ancient World (ISAW), University of New York — Институт по изучению древнего мира, Нью-Йорк, США. compareti@hotmail.com

¹ Belenitskii, Marshak, 1981, p. 64. For the identification of the foreigners at Afrasyab, see: Compareti, 2009a.

² Marshak, 1987, p. 167.

³ Naymark, 2003, p. 17. Cautiousness in two simple associations between Indian and Sogdian divine iconographies specifically in the case of Ādbagh can be found in: Wendtland, 2009.

⁴ Marshak, Raspopova, 1994.

⁵ Lapierre, 1998, p. 153.



Fig. 1. Detail of Ādbagh in a Sogdian painting from Penjikent Temple II (6th century).



Fig. 2. Ādbagh terracotta figurine from Penjikent.

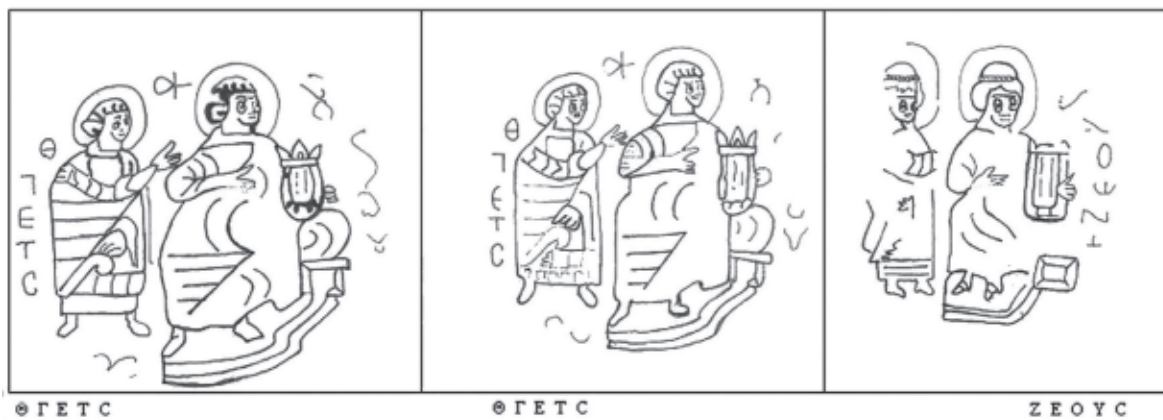


Fig. 3. Coptic textiles representing Thetis before a seated Zeus with the thunderbolt resembling a lyre.

The same divinity appears in terracotta figurines from Penjikent representing a person sitting on an elephant-protomes throne while playing a lyre (**fig. 2**). The presence of the elephant is often observed in Sogdian art and in fragmentary Sogdian texts and is explained by the iconography of Indian divinities having been adopted in Sogdiana sometime around the 6th century to represent local gods.⁶ As a result of this phenomenon, the reasons for which are not completely clear, Ahura Mazda / Ādbagh came to be associated with Indra who, in India, was accompanied by his symbolic animal-hypostasis-vehicle (in Sanskrit *vāhana*), the elephant Airāvata. It is for this reason that the throne in the terracotta figurines is shaped like that animal. The only element that is not completely understood is the lyre. Why is only this Davidic instrument associated with Ādbagh?

Some support for Marshak’s theories can be found in a study of textiles produced in the sphere of Byzantine art, including those of Coptic Egypt. In a recent study, M. Durand showed that corrupted inscriptions on Coptic figurative fragmentary textiles could be restored according to the Greek alphabet.⁷ Those inscriptions reveal the names of the figures represented in the scenes adorning the textiles. An entire group of Coptic textiles representing a woman in front of a seated bearded man holding a lyre, was previously supposed to have been a scene from the life of King David, but is now more accurately identified as Thetis before Zeus (**fig. 3**). The iconography is definitely taken from Classical rather than Christian themes since in origin it could have been Orpheus or Marsia (or even Apollo or Achilles himself⁸) playing music or a scene from the Iliad where Zeus’ thunderbolt is represented in a crude way resembling a musical instrument. It may be ventured that — again for unknown reasons — the iconography of Zeus was somehow transmitted to the Sogdians at this stage, when the Byzantine model had already been superimposed on to the Classical model of the representation of a biblical story that, in turn, was re-purposed to represent an episode from the Iliad. It was around the 6th century, that the Sogdians decided to adopt one of the attributes of Zeus, the thunderbolt (also employed for Indra), as a signifier of the main god of their pantheon. However, the Sogdians adapted the symbolism by representing a real lyre rather than simply a thunderbolt resembling the musical instrument since they even depicted the plectrum. Possibly, also this transformation of the attribute belonging to an important god (at the head of an entire pantheon) such as Zeus, Indra or Ādbagh reflects common “oriental” attitude. It is worth observing that, in Indo-Scythian coinage, precisely on Maues coins (75–65 BCE),

⁶ Mode, 1992; Compareti, 2009b; Grenet, 2010.

⁷ Durand, 2002.

⁸ During his stay in the palace of king Lycomedes where his mother Thetis took him dressed as a girl, Achilles entertained the other women playing a lyre. The scene can be observed very often in Classical art but also in Byzantine Christian art. This “pagan revival” in Byzantine art represents an interesting point. An hypothesis could be a wave of pagan refugees who fled East from Justinian’s persecutions. They could be considered the source for the influx of pre-Christian iconography in this time in Persia and Central Asia. Some scholars have already claimed for Roman-Byzantine artistic patterns in Gupta India (4th-6th centuries) and especially Kashmir between the 6th-8th centuries a material presence of architects and artists from the Mediterranean area: Goetz, 1974. However, this hypothesis is not convincing since artistic motifs can be transmitted without any necessity of a concrete presence of those artists who invented them. As it is well-known, the philosophers of the Academy in Athens that was closed just by Justinian (527–565) in 529 CE were received by Xosrow I (531–579) to come back in the Byzantine Empire after a very short time: Melasecchi, 1996. As a matter of fact, the benevolence of Xosrow was just a political act and the philosophers themselves became very well aware of this after living in the Persian Empire for a while. It does not seem that a similar phenomenon can be claimed for the “pagan revival” in 6th century Byzantium and the East. In fact, this was a “fashion” of the Christian Byzantine court itself so it seems correct to consider that it arrived directly from the manufactures of the capital and no persecution was involved in its genesis.

Fig. 4. An 8th-9th CE century silver-gilt plate found in Western Siberia decorated with an image of King David playing the lyre surrounded by enchanted animals.



Fig. 5. Byzantine silver plate with a Sogdian inscription from the Kama Valley.

Zeus’ thunderbolt can be personified according to a very common feature in Indian art that is to say “āyudhapuruṣa”.⁹

The means by which external motifs found their way into the art of Sogdiana can be attributed with little doubt to the trade in luxury goods such as precious metalwork and textiles transported along the so-called “Silk Road”, which was at that time controlled by the Turco-Sogdians. It is worth remembering that about this time the trade between Sogdiana and Constantinople was the cause of a diplomatic incident with the Sasanians when an entire caravan cargo of silk being transported by the Turco-Sogdian emissary Maniakh was bought by the Persian Shāhanshāh Xosrow I (531–579), and burnt in public. This act was not aimed at stopping or disrupting commercial activities in Persian territory; rather, it was a way of protecting Sasanian commercial interests perceived to have been threatened by Sogdian trading activities.¹⁰ Turco-Sogdian-Persian relationships certainly deteriorated after this incident and this perhaps stimulated greater closeness between the Central Asians and the Byzantines, although this did not seem to have affected the process of dissemination and reciprocal adoption of artistic themes and motifs by the civilisations involved in the dispute. The only problem for a more certain identification of this iconographic transmission concerning Zeus and his attributes, is the question of the thunderbolt’s shape transformed into a lyre.

Christian communities had been present in the Sogdiana territory since the 5th-6th centuries, which is attested by archaeological evidence and other sources,¹¹ while important relationships between Central Asian people and the Byzantine Empire were flourishing by the 6th century CE.¹² An 8th-9th century silver-gilt plate recently found in Western Siberia, embellished with a frontal image of King David playing the lyre under an arch in the presence of two attendants and animals, presents several details taken from Sasanian and Sogdian iconographic traditions (**fig. 4**).¹³ A Byzantine silver plate with an interpolated Sogdian inscription, found in the Kama Valley (Russia), probably depicts a very similar scene as the one described, even though the lyre is on the ground and not in the hands of the main figure (**fig. 5**).¹⁴ This chance find is clear evidence that a plate produced in Byzantium, embellished with East-Roman iconography, was also appreciated in Central Asia.

Despite the fact that Turco-Sogdian embassies reached Constantinople through Khorezmia, skirting the northern shores of the Caspian Sea and the Caucasus (the Byzantine emissaries took this route to avoid Sasanian Persia), this diplomatic activity does not seem to have been a significant conduit for the transmission of iconographic motifs. Rather, it was Sasanian motifs that began appearing in increasing numbers in Central Asia. Sogdian and Khorezmian inscriptions have been found on a number of Sasanian objects found in the Urals and in southern Siberia (at present kept in Russian museums). It appears that Central Asian trading networks were the reason for the wide geographic distribution of these luxury Sasanian decorative metal objects and Central Asian traders probably controlled the trade in them to

⁹ For a possible image of Zeus-Serapis-Ahura Mazda on a mid-3rd century Kushan painted terracotta panel in the Kurita collection possibly holding a *vajra* in his right hand (and, so, alluding to Indra as well), see: Carter, 1997, fig. 1. Sinisi, 2003, pp. 171–172, 183–185.

¹⁰ La Vaissière, 2005, pp. 228–232.

¹¹ Nicolini-Zani, 2006.

¹² Compareti, 2004. External borrowings can be observed also in secular Sogdian paintings where representations can be found in the *Pañcatantra* and *Mahabharata* (or the *Wizārišn ī čatrang ud nihišn ī Nēw-Ardaxšīr*), some in Aesop’s fables and, above all, in the Roman she-wolf suckling twin infants: Compareti, 2007; Compareti, 2012.

¹³ Harper, 2002, fig. 10.

¹⁴ Mango, 1996, fig. 17.

some extent.¹⁵ Marshak himself was convinced on this point and, in fact, noted that the posture of the seated god in the terracotta figurines (Ādbagh) could have been borrowed from Sasanian representational conventions, specifically those governing the depiction of the Sasanian sovereign seated on his throne.

The Sogdians were the stirrers of an artistic crucible at the crossroads of ancient trading networks into which they poured an eclectic range of motifs from Byzantine, Persian and Indian cultures (without even considering the important Chinese element). The result was the development of a rich, cosmopolitan, though now largely forgotten material culture, supported and continually cross-fertilized by extensive Turco-Sogdian trading activity between the 6th and 8th centuries.

In this short note I have tried to show that, in the centuries immediately preceding the arrival of Islam, Sogdiana and its capital Samarkand-Afrasyab, played a prominent role in the exchange of artistic themes and motifs along the caravan routes of the Eurasian continent. Geographically, the Sogdians occupied a central, privileged position. Samarkand could very appropriately be referred to as “the centre of the world” of that age.

Bibliography

- BELENITSKII A. M., B. I. MARSHAK, 1981: “The Paintings of Sogdiana”, in G. AZARPAY, *Sogdian Painting. The Pictorial Epic in Oriental Art*, Berkeley, New York, London: University of California Press, pp. 11–77.
- CARTER Martha, 1997: “Preliminary notes on four painted terracotta panels”, in *South Asian Archaeology 1995*, R. HALLCHIN, B. HALLCHIN (eds.), Cambridge, New Delhi, Calcutta, pp. 573–588.
- COMPARETI Matteo, 2004: “Evidence of Mutual Exchange Between Byzantine and Sogdian Art”, in *La Persia e Bisanzio*, Roma: Accademia nazionale dei Lincei, pp. 865–922.
- _____, 2007: “Indian Elements in Sogdian Art. Specimens of Religious and Secular Themes”, in *East-West: The Dialogue of Cultures and Civilizations of Eurasia. Vol. 8. Problems of the Ancient and Medieval History and Archaeology. Festschrift B. Ja. Staviskij*, A. A. BURKHANOV (ed.), Kazan, pp. 34–39.
- _____, 2009a: *Samarcanda centro del mondo. Proposte di lettura del ciclo pittorico di Afrāsyāb*, Milano, Udine: Edizioni Mimesis.
- _____, 2009b: “The Indian Iconography of the Sogdian Divinities and the Role of Buddhism and Hinduism in Its Transmission”, *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli*, n° 69, 1–4, pp. 175–210.
- _____, 2012: “Classical Elements in Sogdian Art: Aesop’s Fables Represented in the Mural Paintings at Panjikant”, *Iranica Antiqua*, XLVII, pp. 303–316.
- DURAND M., 2002: *David lyricus ou Jupiter fulminans? Une Achilléide copte*, *Cahiers Archéologiques*, L, pp. 51–74.
- GOETZ Hermann, 1974: “Imperial Rome and the Genesis of Classical Indian Art”, in H. KULKE (ed.), *Studies in the History, Religion and Art of Classical and Medieval India*, Wiesbaden, pp. 3–48.
- GRENET Frantz, 2010: “Iranian Gods in Hindu Garb: The Zoroastrian Pantheon of the Bactrians and Sogdians, Second–Eighth Centuries”, *Bulletin of the Asia Institute*, n° 20, pp. 87–99.
- HARPER Prudence Oliver, 2002: “Iranian Luxury Vessels in China from the Late First Millennium BCE to the Second Half of the First Millennium CE”, in A. L. JULIANO, J. LERNER (eds), *Silk Road Studies VII. Nomads, Traders and Holy Men along China’s Silk Road*, Turnhout, pp. 95–113.
- LAPIERRE Natalie, 1998: *Le Bouddhisme en Sogdiane d’après les données de l’archéologie (IV^e–IX^e siècle)*, Thèse pour le doctorat, Arrêté du 30 mars 1992, Villeneuve d’Ascq.
- LA VAISSIÈRE Étienne de, 2005: *Sogdian Traders. A History*, Leiden, Boston: Brill.
- MANGO M. M., 1996: “Byzantine Maritime Trade with the East (4th–7th centuries)”, *ARAM*, n° 8, pp. 139–163.

¹⁵ La Vaissière, 2005, p. 249.

- MARSHAK Boris Ilich, 1987: “La Sogdiana nel VII-VIII secolo d. C.”, in B. B. PIOTROVSKIJ (curator), *Tesori d’Eurasia. 2000 anni di Storia in 70 anni di Archeologia Sovietica*, Milano, pp. 157–167.
- MARSHAK Boris Ilich, Valentina I. RASPOPOVA, 1994: “Worshippers from the Northern Shrine of Temple II, Panjikent”, *Bulletin of the Asia Institute*, VIII, pp. 187–207.
- MELASECCHI B., 1996: “Il Lógos esiliato: gli ultimi Accademici alla corte di Cosroe”, in L. LANCIOTTI, B. MELASECCHI (eds), *Scienze tradizionali in Asia: principi ed applicazioni*, Perugia, pp. 11–43.
- MODE Markus, 1991–1992: “Sogdian Gods in Exile. Some Iconographic Evidence from Khotan in the Light of Recently Excavated Material from Sogdiana”, *Silk Road Art and Archaeology*, II, pp. 179–214.
- NAYMARK Aleksandr, 2003: “Returning to Varakhsha”, *The Silk Road*, n° 1, 2, pp. 9–22.
- NICOLINI-ZANI Matteo, 2006: “Christiano-Sogdica: An Updated Bibliography on the Relationship between Sogdians and Christianity throughout Central Asia and Into China”, in M. COMPARETI, P. RAFFETTA, G. SCARCIA (eds), *Ērān ud Anērān. Studies Presented to Boris I. Maršak on the Occasion of His 70th Birthday*, Venezia: Libr. Ed. Cafoscarina, pp. 455–470.
- SINISI Fabrizio, 2003: “L’eredità iconografica della monetazione ellenistica del nord-ovest del Subcontinente indiano: un “pantheon monetario” saka?”, in E. ACQUARO, P. CALLIERI (eds), *Transmarinae Imagines. Studi sulla trasmissione di iconografie tra Mediterraneo ed Asia in età classica ed ellenistica*, La Spezia, pp. 165–202.
- WENDTLAND A., 2009: “Xurmazda and Aōbay in Sogdian”, in Ch. ALLISON *et alii* (eds), *From Daena to Din. Religion, Kultur und Sprache in der iranischen Welt. Festschrift Ph. Kreyenbroek*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 111–25.

**TRANSFERS OF MAGIC AND DEMONS,
FROM THE ROMAN EAST TO CENTRAL ASIA, 3rd–9th c. ce**

The Magi, as Zoroastrian priests are called in Greco-Roman literature, are the origin of the word “magic”. Yet Zoroastrian writings, in particular Pahlavi texts, continuously condemn all practices they qualify as *jādūgīh*, usually translated “sorcery”, which they assimilate to *dēw-ēzišnīh* “demon worship”.

These texts follow a regular set of stereotypes; according to them, “sorcerers” invoke Ahriman and the demons by their proper names, though publicly using the cover of the name of Ohrmazd; they do not follow the Zoroastrian obligations of bodily cleanness, to the point of covering themselves with excrements and eating carrion; they meet secretly at night and have ritual formulas of their own. The information is never more precise, which explains why modern erudition has treated this information in radically different ways.

According to some authors¹, everything in these accounts is true: sects of worshippers of Ahriman had existed at least since the Achaemenid period, when Xerxes alludes to those who pay cult to the *daēvas*, the false gods; these sects continued all through the pre-Islamic period, protected by an outer conformism analogous to the *ketmān* of the Medieval Ismailis, to which they might indeed have left some beliefs and practices. On the contrary, other authors² have tried to deconstruct these accounts as a sheer “language of estrangement”, where the signs of the lawful behaviour are systematically inverted and returned against all suspects of non-conformism, therefore shedding no light at all on whatever magical practices might have existed outside the Zoroastrian church.

Sasanian magical objects and their sources of inspiration

In view of such diametrically opposed opinions on the validity of descriptions contained in the Zoroastrian clerical literature, it seems safer to turn to other sources. Such sources in fact exist, in the form of a mass of objects carrying images, or inscriptions, or both, in all cases suggesting practical use in relation or in opposition to some supernatural powers, most often in order to prevent or cure diseases. These objects had until quite recently been published in a very dispersed way, but they are now studied more systematically, at least those belonging to the Sasanian period. They fall into two main categories.

Firstly, the “magic bowls” (**fig. 1**) found mainly on sites in Mesopotamia, the region where the Sasanian capital Ctesiphon was situated. The most researched publication, by the Israeli scholars Joseph Naveh and Shaul Shaked, appeared in 1985.³ These ceramic bowls carry spiral inscriptions in various scripts and languages: Hebrew, Syriac, Mandaean, more rarely Pahlavi, aiming at exorcizing a demon sometimes depicted bound in fetters at the centre of the inscription. The names of the clients, when mentioned, are often Iranian and even typically Zoroastrian, which shows that there was no reluctance at appealing to practitioners belonging to alien religions when such objects were wanted. One may even go one step

* Collège de France — Коллеж де Франс, Париж, Франция. frantz.grenet@ens.fr

¹ See mainly Zaehner, 1972, pp. 13–18.

² de Jong, 1997, pp. 178–179.

³ Naveh, Shaked, 1985; general remarks by Shaked, 1994, pp. 80–90. See already the pioneer work by Montgomery, 1913.

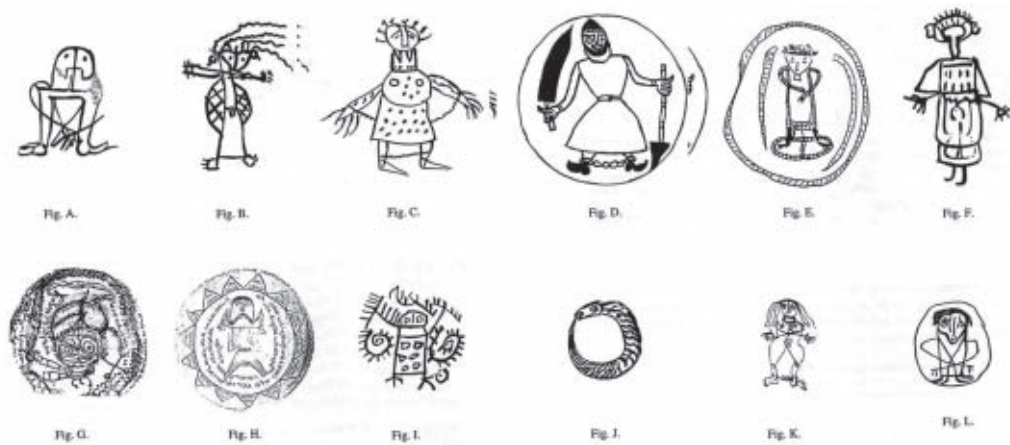


Fig. 1. Figures on Mesopotamian magic bowls from the Sasanian period.



Fig. 2. Magic amulet with Pahlavi inscription, reverse (Berlin, Museum für Islamische Kunst).



Fig. 3. Greco-Egyptian amulet from the Byzantine period with the image of Saint Sisinius piercing a Lilith.

further and suggest that such a “outsourcing” was considered to alleviate the sin of sorcery, which was not so grievous indeed, for the category of magic involved belongs to white magic, medicinal with some possible cases of love spells. Black magic surely existed, as everywhere, but its practitioners might have avoided leaving tangible traces.

The second category of objects, consisting of magical seals or amulets (**fig. 2**), comes from Iran *lato sensu*, the only source being the antique market so that information is never available about their place of production nor their context of use.⁴ The name of the god invoked in the Pahlavi legends which rarely accompany the images was until recently read “Sāsān”, the eponym of the Sasanian dynasty. It has now been established that it should be read “Sesen”, the name of an ancient Western Semitic god already

⁴ Gyselen, 1995.



Fig. 4. Symbols of Sanoi, Sansanoi and Semanglof in a Jewish magic book (printed in Amsterdam, 1701).



Fig. 5. Magic seal with Pahlavi inscription (impression), Metropolitan Museum.



Fig. 6. Jewish Greco-Egyptian amulet.

attested in Ugarit in the second millennium BC and whose main speciality was to protect against the Lilith, female demons who attack new born children and their mothers.⁵ *Sesen* is also mentioned in Aramaic inscriptions and, as Saint *Sisinios*, is also present in Judeo-Greek amulets, especially in Egypt in the Byzantine period (fig. 3); it continues its carrier today in Jewish magic under deformed names such as *Sanoi*, *Sansanoi* and *Semanglof* (< **Sesen angelos*) (fig. 4).⁶ In the Sasanian repertoire the antagonistic

⁵ Schwartz, 1998; for some new hypotheses see Timuş, 2012.

⁶ Vukasović, 2010.



Fig. 7. Magic seals (impressions): left, with Pahlavi inscription; right, uninscribed.



Fig. 8. Seal with Pahlavi inscription: horseman, probably Sesen, trampling on a hydra-like demon.



Fig. 9. The “suffering eye”: left, greco-Egyptian amulet from the Byzantine period; right, Sasanian amulet.



Fig. 10. Sasanian seal (impression).



Fig. 11. Sasanian seal of a type known also from imported specimens in Central Asia (impression).

demon appears to be masculine and designed by names derived from Sesen, such as Sesenmarg “Death to Sesen”, or Sesengen, the Syriac name of epilepsy which was generally confused with eclampsia, one the main medical hazards of women in labour. In one case (**fig. 2**) the inscription mentions a Jew, possibly as the wizard against whom Sesen’s action is sought after, and it includes the intervention of a weasel, actually depicted under the demon.⁷ This recalls the Greek myth of Galanthis who helped in the birth of Heracles and was subsequently changed into a weasel helping Hecate, the goddess of witchcraft (see e.g.

⁷ On this object see Gignoux, 2002; Grenet, 2013, pp. 44–45.

Ovid, *Metamorphoses* 9.285–323). On another seal (**fig. 5**) the cross and the invocation of Jesus seems to identify the manufacturer as a Christian.⁸

The iconography of these seals confirms this impression of a conflation of elements from diverse origins. The lion-headed demon of Mithraic Mysteries and of magic Greco-Egyptian amulets is changed into a fettered “archdemon”,⁹ possibly the one called “Sesenmarg” by some inscriptions (**fig. 6**). The she-wolf of the Capitole is shown nourishing the twins, but they are adapted as two different figures (**fig. 7**): a baby and a little wolf-man hybrid, probably Sesen and his demonic alter ego he is later going to confront.¹⁰ Saint George on horseback, borrowed in Jewish magic as Salomon or Sissinius trampling on a Lilith, is also attested on Iranian amulets; in some instances he has kept his Christian cross (**fig. 8**).¹¹ The motif of the “suffering eye” attacked by various beasts and weapons is also borrowed from Byzantine amulets (**fig. 9**).¹²

On only one magical seal Sesen is replaced by a figure issued from the Zoroastrian tradition (**fig. 10**): Frēdōn (Faridun in Persian) stunning the demon Dahāg (Zahhāk in Persian). Their identity is clearly indicated by their attributes: Frēdōn brandishes a bull-headed mace, Dahāg regurgitates a human he has swallowed.¹³ On some written, non illustrated talismans which have come down to us, Frēdōn also regularly replaces Sesen.¹⁴ Already in the Avesta his soul is invoked against various diseases, mainly snake bites, which is a logical development from the legend of him vanquishing Dahāg who is originally described as a serpent, and who in later developments is supposed to have two serpents rising from his shoulders and fed with human brain. This appeal to Frēdōn in some magical seals and talismans was perhaps the Zoroastrian response to the hardly acceptable resort to the alien Sesen and his equally un-Zoroastrian helpers and imagery.

Were such objects produced or circulated in Central Asia?

In the absence of a systematic inquiry in excavation material and museums in Central Asia, one cannot determine yet whether or not this area was included in this continuum of religious praxis. From some isolated indications, it seems that it was, at least to a certain extent. Kazim Abdullaev has collected the scattered documentation on Sasanian-type magic seals, probably all imported from Iran and belonging to mass production (**fig. 11**):¹⁵ these are schematic images of the fettered “archdemon”, sometimes identified in publications of Sasanian seals as “Gayōmard”, the first man (this identification appears questionable). Other magic objects were definitely manufactured locally. Two wooden boards were found with the Bactrian manuscripts from the kingdom of Rōb in Northern Afghanistan (**fig. 12**):¹⁶ one of them shows a couple of demons with dishevelled hair, a feature characteristic of the Lilith and of Iranian demons as well; they are bound in a chain and “bound” again by an inscription forming a spiral. The script looks like Bactrian but has so far resisted attempts at deciphering; perhaps it had no meaning at all. The other

⁸ Harper, Skjaervø, Gorelick, Gwinnett, 1993; Shaked, 1994a.

⁹ von Gall, 1978.

¹⁰ Gyselen, 1995, pp. 81–83; Grenet, 2013, p. 45.

¹¹ Magistro, 2000.

¹² Gyselen, 1995, pp. 88–89.

¹³ Bivar, 1967; Gyselen, 1995, p. 41, fig. 44, p. 87

¹⁴ Weber, 2009, pp. 112–119 (document 27).

¹⁵ Still unpublished.

¹⁶ Sims-Williams, 2012, p. 31, pls. 229–230.



Fig. 12. Wooden boards from Rōb, Northern Afghanistan: left, with pseudo-Bactrian inscription: right, with Brahmi inscription.

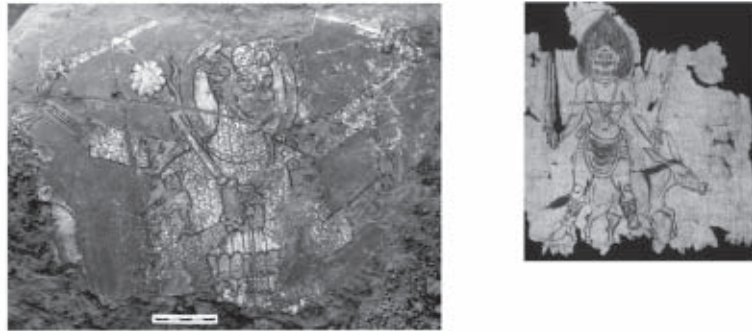


Fig. 13. Top, demon on a painting from Panjikent (first half of the 8th cent.); bottom, Nirrti on a Zodiacal scroll from Turfan (8th or 9th cent.).



Fig. 14. Selected episodes from a Panjikent painting (740's).

board is more on the Indian side, with a Brahmi inscription and the *vajra*, symbol of the thunderbolt. Both boards were obviously manipulated in a ritual, as indicated by blows or brands on the figures of the demons. The images and the layout of the text, in particular on the first board, are very similar to the repertoire of the magic bowls in Mesopotamia. In fact one such magic bowl which is devoid of an image and inscribed in Syriac, thus probably of Christian manufacture, was found near Termez. I was able to examine the photograph some years ago thanks to Èduar Rtveladze. As far as I know it has not yet been published.

In addition, one can speculate that the production of magical and astrological texts was a social niche of Manichaean communities, a fact attested in Egypt in the community at Kellis, and a reputation associated with Manichaeans in China; but though we know that sizeable Manichaean communities existed in Bactria and Sogdiana, we are still lacking any material evidence about them.¹⁷

In Sogdian literature, a few magical or divinatory texts have been identified. The longest magic text is P.3, found in Dunhuang by Paul Pelliot and now in the Bibliothèque Nationale in Paris. Three years ago I re-edited it with Samra Azarnouche.¹⁸ The manuscript probably dates from the ninth century, but the text is a collage of heterogeneous elements, some of which are more ancient. It combines a Turkish rain-making ritual, an invocation to the Wind god which is a pastiche of an Avestic hymn, curative and magic manipulation of stones common to Iran and India, Indian astrology and Tantric demonology, while apparently sharing no element with what is known of Sasanian magic except the use of stones. Objects used in Central Asian medical magic, if they were to be identified in the extant material, would perhaps allow for more precise comparisons. It has sometimes been suggested that the text P.3 had been finally compiled by Manichaeans, for we know that one occasion they were called by the Chinese court to provoke rain,¹⁹ but in the case of P. 3 such an attribution is contradicted by the fact that the ritual includes the slaughtering of animals and the invocation of all astral bodies, both condemned in Manichaeism.

Demon-cults in Central Asia?

At Panjikent, the best known Sogdian town in archaeological terms, no proper magic object seems to have been identified yet, but wall paintings include a rich pandemonium inspired by Indian rather than Eastern Roman models.

A good example is a demon in armour found on an isolated fragment of wall painting. He has four arms, two of which are brandishing swords, a feature he shares with Nirṛti, the Indian god of Death (**fig. 13**).²⁰ Some features of his reddish skin and the headgear with a skull and open hands ludicrously replacing the astral symbol and the wings of royal crowns are definitely demonic. The fact that he has such symbols as a halo and flames rising from his shoulders has led some members of the Panjikent team of archaeologists to claim that he could be a positive character, for in an Iranian context they are associated with the notion of *farn*, royal charisma and legitimacy.²¹ Other paintings at Panjikent where demons are involved in narrative episodes demonstrate, however, that the *farn* as a notion of supernatural power can have a negative value as well, and in fact some demons are endowed with it when they keep the upper hand but lose it when vanquished (**fig. 14**).²²

Actually the discussion of this specific figure is just part of an old debate on the possible existence of demon-cults in Central Asia, or, more precisely, of cults addressed to characters whom Zoroastrianism classifies among demons. An important argument is the presence in Sogdiana of a certain number of personal names formed on the element *dhēw* (*δϣω*), which comes from Ancient Iranian *daēva*-, the

¹⁷ Tremblay, 2001, pp. 93–94.

¹⁸ Azarnouche, Grenet, 2010.

¹⁹ Tremblay, 2001, p. 88, referring to *T'aip'ing huang chi* 355.2812.

²⁰ Маршак, Распопова, 2004, p. 50, figs. 127–128, colour plate facing p. 58; on Nirṛti see Grenet, Pinault, 1997, pp. 1055–1056 and fig. 2.

²¹ Lurje, 2010b, p. 100.

²² Маршак, 1989; Marshak, 2002, pp. 109–118.



Fig. 15. Shahr-i Zohak.



Fig. 16. Zahhāk (Dahāg) nailed in the mountain (miniature from the Ilkhanid period)

designation of gods repudiated by Zoroaster, and in all Zoroastrian contexts means “demon”.²³ The most famous bearer of such a name was Dhēwāshfīch, the last king of Panjikent, whose name probably means “moved by the demon”.

This feature of Sogdian onomastics is not shared by other Iranian regions of that period and is indeed difficult to explain. It has been sometimes suggested that such names belonged to the well-known category of “apotropaic” names, names or nicknames given to a child in order to divert the evil eye on the name rather than on the person itself. Another line of explanation, which seems to be more generally adopted, is to suppose that the Sogdian language had preserved a pre-Zoroastrian meaning of the word *daēva*- as a generic designating of the gods, either good or bad.²⁴

At this point it is necessary to mention the equally problematic case of the devilish ruler Azhi Dahāka of the Avesta, Azhi meaning “serpent”, “dragon”. In the Iranian national legend he became Dahāg in Pahlavi, Zakhāk in Persian, oppressor of Iran and described with human-eating snakes rising from his shoulders. We have already met him on a Sasanian magical seal where he is shown defeated by Frēdōn (**fig. 10**). In Central Asia he seems to be very much at home. Near Bamiyan, in the central part of the Hindukush mountains, his name is still attached to at least two places, the castle of Shahr-i Zohhak (**fig. 15**) and the valley of Adzhar (<Azhi Dahāka), in both cases in a landscape of red stones which might have awoken associations with blood or evil. If I am right in my interpretation of one episode of Alexander’s campaign, the story of him being chained or nailed in a mountain cave until the time of the Last Judgment (**fig. 16**) was already linked to this area at that time. Let me quote Arrian (*Anabasis* 5.3.1–2; see also Strabo 11.5.5):

Eratosthenes (...) says that the Macedonians saw a cave among the Parapamisadae, and on hearing some local legend about it, or making it up themselves, declared that it was Prometheus’ cave, where he had been chained, and that it was there that the eagle used to go, to feed on Prometheus’ liver...

It is tempting to assume that what the Macedonians came across was a local identification of Dahāg’s cave, and that they immediately recognized this story as their own legend of Prometheus, the more so as they considered the Parapamisus, the Hindukush of today, as part of the Caucasus. Though in the later tradition Dahāg’s kingdom was supposed to be Babylon and his prison Mount Damāvand, in the *Shāh-nāme* he is still considered as the grandfather of a king of Kabul, himself grandfather of Rustam, ruler of Sistān.²⁵

All this being said, it does not imply that Dahāg was anywhere the object of a cult, even in the eastern regions particularly associated with his legend. For example he is shown on a mural painting in one of the Panjikent temples (**fig. 17**),²⁶ fitted with a halo when he sits in glory, by apparently deprived of it when he is lying down, which shows no difference with the conventions used for all demons appearing in tales in Sogdian art. Nevertheless, scholars at the Hermitage Museum have sometimes assumed the existence of a cult to the dragon-king Dahāg which would have existed from the Hindukush to Sogdiana.²⁷ One of the documents they invoke, a coin issue by a Turkish ruler of Kabul in 706–738 (**fig. 18**), supposedly depicting Dahāg as his ancestor according to the legend found in the *Shāh-nāme*, is not at all convincing for what they describe as snakes rising from his shoulders is no more than a particular graphic treatment

²³ Lurje, 2010a, Nos 469–475.

²⁴ Already Henning, 1965, pp. 253–254; Kellens, 2005, p. 247.

²⁵ Scarcia 1965 deals at length with the traditions about Dahāg in the Kabul-Ghazna region, without mentioning the episode of “Prometheus’ cave”.

²⁶ Belenitskii, Marshak, 1981, pp. 68–69, fig. 33.

²⁷ Belenitski, Marshak, 1971, p. 15.



Fig. 17. Dahāg on a painting from Temple I, Panjikent (6th cent.).



Fig. 18. Coin of Shahi Tegin (Kabul, 706-738).



Fig. 19. Dahāg, terracotta statue from Sogdiana or Turfan, Hermitage Museum (7th-8th cent.).

of ribbons, found also on other coins.²⁸ More perplexing is a large terracotta statue at the Hermitage, 61 centimeters high, attributed either to Sogdiana or to Khotan, and undoubtedly depicting a grotesque Dahāg with his two snakes (**fig. 19**).²⁹ One can only speculate about what he was holding in his left hand: a cup? a human being he is about to devour? Equally frustrating is the absence of archaeological context, giving way to speculation: a cult statue, in this case unique? a statue used in an apotropaic ritual? or just part of a gallery of legendary figures used as a support for story-telling?

Leaving Dahāg to his mysteries, it remains that dragons, anthropomorphized demons, snakes and all sorts of evil creatures, all so utterly repudiated in the dualistic world of Zoroastrianism, were a very large component of the visual imagination of all Iranian and Central Asian countries, and were involved in all sort of curative or protective practices. It has sometimes been said that demons travel quicker and cross the cultural barriers easier than gods. The material examined here, characterized by an extreme level of eclecticism in the borrowing and combination of iconographical models, as well as by the recurrence of identical figures in both extremities of the zone, appears to fully illustrate this opinion.

Bibliography

- ДЪЯКОНОВА Н. В., 1939: «Терракотовая фигура Зоухака», *Труды отдела Востока. Государственный Эрмитаж*, 3. ЛУНИНА С. Б., З. И. УСМАНОВА, 1986: «Персонаж со змеями на фрагменте оссуария», *Общественные науки в Узбекистане*, № 5, с. 37–40.
- МАРШАК Б. И., 1989: «Боги, демоны и герои пенджикентской живописи», in Г. И. СМирНОВА (ред.), *Итоги работ археологических экспедиции Государственного Эрмитажа*, Ленинград: Гос. Эрмитаж, с. 115–127.
- МАРШАК Б. И., В. И. РАСПОПОВА, 2004: *Отчет о раскопках городища древнего Пенджикента в 2003 году*, Санкт-Петербург: Государственный Эрмитаж, 2004.
- AZARNOUCHE S., F. GRENET, 2010: “Thaumaturgie sogdienne: nouvelle édition et commentaire du texte P.3”, *Studia Iranica*, 39, pp. 27–77.
- BELENITSKI A. M., B. I. MARSHAK, 1971: “L’art de Piandjikent à la lumière des dernières fouilles (1958–1968)”, *Arts Asiatiques*, 23, pp. 3–39.
- _____, 1981: “The paintings of Sogdiana”, in G. AZARPAY (ed.), *Sogdian painting*, Berkeley, New York, London: University of California Press, pp. 11–77.
- BIVAR A. D. H., 1967: “A Parthian amulet”, *BSOAS*, 30, pp. 515–525.
- BREND B., Ch. Melville, 2010: *Epic of the Persian Kings. The Art of Ferdowsi’s Shahnameh*, London: IB Tauris.
- DE JONG A., 1997: *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden — New York — Köln: Brill.
- GIÈS J., M. COHEN, (éd.), 1995: *Sérinde, Terre de Bouddha. Dix siècles d’art sur la Route de la Soie*, Paris: Réunion des musées nationaux.
- GIGNOUX Ph., 2002: “Une amulette du Museum für Islamische Kunst de Berlin”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 26, pp. 176–186.
- GÖBL R., 1967: *Dokumente zur Geschichte der Iranischen Hunnen in Baktrien und Indien*, 4 vols, Wiesbaden.
- GRENET F., 2013: “Religions du monde iranien ancien”, *Annuaire EPHE. Section des sciences religieuses*, t. 119, 2011–2012, pp. 43–49.

²⁸ Göbl, 1967, Emission 243. The same remark can be made about another supposed image of Dahāg on a Sogdian ossuary: Лунина, Усманова, 1986.

²⁹ Дьяконова, 1939; Giès, Cohen, 1995, N° 23.

- GRENET F., G.-J. PINAULT, 1997: “Contacts des traditions astrologiques de l’Inde et de l’Iran d’après une peinture des collections de Turfan”, *Comptes Rendus de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, pp. 1003–1063.
- GYSELEN R., 1995: *Sceaux magiques en Iran sassanide*, Paris: Association pour l’avancement des études iraniennes.
- HARPER P. O., P. O. SKJAERVØ, L. GORELICK, A. J. GWINNETT, 1993: “A seal-amulet of the Sasanian era: imagery and typology, the inscription, and technical comments”, *Bulletin of the Asia Institute*, 6, 1992, pp. 43–58.
- HENNING W. B., 1965: “A Sogdian god”, *BSOAS*, pp. 242–254 (= W. B. Henning, *Selected Papers*, II. *Acta Iranica* 15, Téhéran-Liège, 1977, pp. 617–629).
- KELLENS J., 2005: “Les *airiia*- ne sont plus des Āryas: ce sont déjà des Iraniens”, in G. FUSSMAN, J. KELLENS, H.-P. FRANCFORT, X. TREMBLAY (éds), *Āryas, Aryens et Iraniens en Asie centrale*, Paris: Diff. de Boccard, pp. 233–252.
- LURJE P. B., 2010a: *Personal Names in Sogdian Texts*, Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- LURJE [LURYE] P. B., 2010b: “Recent finds in Panjakent”, in *Sogdian History and Culture*, Seoul (National Museum of Korea), pp. 88–104.
- MAGISTRO R., 2000: “Alcuni aspetti della glittica sacro-magica sasanide: il ‘cavaliere nimbato’”, *Studia Iranica*, 29, pp. 167–194.
- MARSHAK B. I., 2002: *Legends, Tales, and Fables in the Art of Sogdiana*, New York: Bibliotheca Persica Press.
- MONTGOMERY J. A., 1913: *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, Philadelphia: University Museum.
- NAVEH J., Sh. SHAKED, 1985: *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem-Leiden: Magnes Press.
- SCARCIA G., 1965: “Sulla religione di Zābul”, *Annali dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli*, N.S. 15, pp. 119–165.
- SCHWARTZ M., 1998: “*Sasm, Sesen, St. Sisinnios, Sesengen Barphrangēs, and ... ‘Semanglof’”, *Bulletin of the Asia Institute*, 10, 1996, pp. 253–257.
- SHAKED Sh., 1994a: “Notes on the Pahlavi amulet and Sasanian courts of law”, *Bulletin of the Asia Institute*, 7, 1993, pp. 165–172.
- _____, 1994b: *Dualism in Transformation. Varieties of Religion in Sasanian Iran*, London.
- SIMS-WILLIAMS N., 2012: *Bactrian Documents from Northern Afghanistan*, III: *Plates*, London: Corpus Inscriptionum Iranicarum / The Nour Foundation in association with Azimuth Editions.
- TIMUŞ M., 2012: “Légendes et savoirs périnataux chez les Zoroastriens”, *Bulletin of the Asia Institute*, 22, 2009, pp. 105–118.
- TREMBLAY X., 2001: *Pour une histoire de la Sérinde. Le manichéisme parmi les peuples et religions d’Asie centrale d’après les sources primaires*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- VON GALL H., 1978: “The lion-headed and the human-headed god in the Mithraic Mysteries”, in *Études mithriaques. Acta Iranica*, 17, Leiden: Brill; Téhéran: Bibliothèque Pahlavi, pp. 511–525, pls. XXIX–XXXII.
- VUKOSAVOVIĆ F. (ed.), 2010: *Angels and Demons. Jewish Magic Through the Ages*, Jerusalem (Bible Lands Museum).
- WEBER D., 2009: *Berliner Pahlavi-Dokumente*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- ZAEHNER R. C., 1972: *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, New York: Biblo & Tannen Publishers.

ЧАСТЬ II

МЕХАНИЗМ ТРАНСФЕРОВ (VIII–XV вв. н.э.)



PART II

TRANSFERS MECHANISM (8th–15th cent. CE)

«АВЕСТА» ХОСРОВА АНУШИРВАНА: СЛУЧАЙ ТРАНСФЕРА ПЛАТОНОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ?

Эпоха Хосрова I Ануширвана (531–579 гг.) отличалась беспрецедентной открытостью к иранским — и, прежде всего греческим — научным и философским учениям. Открытость эта была отчасти вынужденной. Правление Ануширвана пришлось на крайне тяжелый для Персии период: неурожаи и вызванный ими голод; непрекращающиеся войны; ослабление царской власти. Наконец, кризис традиционной иранской религии, вызванный активностью новых прозелитических вероучений — христианства и манихейства. Попытка реформировать иранскую религию привела к появлению гибридного по составу и эгалитарного по духу учения Маздака; в результате поддержки этого учения со стороны отца Ануширвана, шахиншаха Кавада, страна оказывается на грани гражданской войны.

В этой ситуации деятельность Ануширвана — если можно провести такую аналогию — напоминала реформы Петра I. Он реформировал Иран, взяв за образец государство, с которым Иран вел постоянные войны — Восточную Римскую империю. По «римской модели» был проведен ряд реформ: налоговая, административная и, не в последнюю очередь, религиозная. Ануширван объявил вне закона маздакитов и манихеев; христианство терпелось и даже пользовалось определенным покровительством, но, главным образом, несторианского и монофизитского толков — тех, которые были гонимы в Византии. Одновременно, явно по образцу христианской церкви была осуществлена попытка консолидировать иранскую религию: записать и кодифицировать ее тексты, большая часть которых существовала в устной передаче; а также снабдить ее аналогом «патрологии»: сочинениями богословского и философского содержания, до тех пор в иранской религиозной традиции отсутствовавшими.

Avesta Platonica?

До сих пор мало обращалось внимание на то, что первые внешние упоминания об Авесте сообщают о ней как о тексте, написанном на многих языках, которыми якобы владел пророк Зардушт¹. Сведения о «многоязычии» Авесты совершенно не соответствуют той Авесте, которую мы знаем сегодня (самый древний список которой датирован не ранее чем XII в.). Однако, они парадоксальным образом подходят под описание «комментария» Тансара в «Денкарте», который упоминают как «список» (а не перевод) с инорелигиозных сочинений. Глухой отзвук этого многоязычия можно найти в сообщении Масуди (X в.) об изобретении Зороастром двух видов письмен — иератического и универсального, которым можно было записывать и греческие, и сирийские, и еврейские тексты².

* Orthodox Seminary in Tashkent — Ташкентская духовная семинария, Ташкент, Узбекистан. evg_abd@hotmail.com

¹ Утверждение, что Зороастр писал на многих иностранных языках, встречается в сирийском тексте «О заблуждении магов», у Теодора бар Кони, Ишоада Мервского, Бар Али и ан-Надима (см.: Bidez, Cumont, II, 1938, pp. 101–103, 112, 131–132; Ibn al-Nadim, 1871–1872, p. 125).

² Maçoudi, 1867, pp. 131–132.

Трудно сказать, как выглядела эта инициированная Хосровом I письменная запись Авесты³. Можно лишь предположить на основании дошедших свидетельств, что она, в отличие от нынешней, не зачитывалась при богослужении (все необходимые гимны зороастрийские жрецы продолжали читать по памяти), и содержала тексты на разных языках. Возможно, наиболее точный перечень этих языков можно найти у Феодора бар Кони (VIII в.): греческий, еврейский, гирканский, мервский, зарнакский, персидский и сакский⁴.

Хосров I стремился реформировать иранскую религию таким образом, чтобы она стала всеобщей религией империи, в том числе и для населявших ее неиранских народов. Унификация религии преследовала те же цели, что и предпринятая Хосровом унификация правовой и налоговой системы, а именно централизацию и укрепление монархической власти. И платонизм, видимо, оказался наиболее подходящей идейной основой для такого проекта. Ш. Шакед суммировал эту идею следующим образом:

Авеста является рассеянным (dispersed) корпусом писаний, которую следовало собрать из различных источников... Идея собирания рассеянных писаний использовалась, очевидно, для оправдания того, что в канон включались тексты, заимствованные из других культур. Поскольку Писание (т.е. Авеста — *E. A.*) воплощает в себе предельную сумму всей мудрости, то все, что признано воплощением мудрости, где бы оно ни было найдено, является частью писания... Оно должно только «подходить» к исходному откровению. И философия, включая греческую и индийскую, оказывается частью этого откровения⁵.

Подобный синтетический подход к составлению Авесты (заметим, служащий дополнительным объяснением ее «многоязычия», о котором говорилось выше) — имеет достаточно отчетливый неоплатонический оттенок. Ш. Пинес, в частности, обратил внимание, что подобный подход к составлению канона во времена Хосрова выражен и в словах Павла Персидского, жившего при дворе этого монарха, об истории возникновения аристотелевского корпуса: Аристотель просто «собрал» в него мудрость, рассеянную в горах и отдаленных местах⁶. Однако Павел лишь следовал здесь той установке, которая возобладала у неоплатоников в III–V вв., когда в неоплатонический корпус, кроме собственно платонических текстов, были включены не только тексты Гомера, Орфея и Аристотеля, но и Халдейские оракулы, тексты египетских и фригийских мистерий и т.д.

Ко времени Хосрова Ануширвана в Сасанидской империи уже существовали институционализованные источники платонического влияния: эдесская философская школа, действовавшая более сорока лет; несторианская академия в Нисибине, развивавшая несторианской теологии на основе богословски истолкованного неоплатонизма и аристотелизма. Еще более значительной была рецепция платонизма у философов-монофизитов, живших в пределах Сасанидской империи. В годы правления Кавада, в Армении уже существовала мощная платоническая традиция, прославленная именем Давида Непобедимого. В эпоху Хосрова начинается и перевод платоновского корпуса на армянский язык⁷.

³ Из одного отрывка из «Худай-нама» следует, что именно при этом Хосрове произошла запись Авесты в двадцати трех книгах. См. об этом подробнее: Pines, 1990.

⁴ Bidez, Cumont II, 1938, p. 104.

⁵ Shaked, 1994, pp. 103–104.

⁶ См.: Pines, 1971.

⁷ Об отношении Ануширвана к неоплатоновской философии: Абдуллаев, 2007, с. 191–204.

Ануширван (и здесь опять напрашивается аналогия с Петром I) приблизил к себе многих ученых-неиранцев — как проживавших в пределах Персидской империи (например, ученых сирийцев-несториан), так и прибывавших из Византии. Кроме упомянутых Агафием философов, при дворе Ануширвана побывали врачи Трибун и Ураний, причем с последним персидский царь, как свидетельствует Агафий, вел и научные и философские беседы «о творении и природе, о том, является ли все существующее вечным и можно ли признавать единое начало всего существующего»⁸.

Что касается тематики этого собеседования то она, по сути, является вполне платонической. Хотя Агафий рисует этот эпизод в ироничных тонах, тем не менее, важен сам факт подобных собеседований. Когда два столетия ранее, при Шапуре I, возникла аналогичная ситуация — при персидском дворе в составе посольства побывал неоплатоник Евстафий, исход ее был иным. Шапур I оказал Евстафию радушный прием, однако философу «помешали присутствовавшие там маги, которые сказали, что этот человек просто колдун» (*Vita soph.* 466). При Хосрове маги уже, судя по всему, не могли (или не хотели) оказывать противодействие таким диспутам с греческими мудрецами. Более того, в «*Денкарде*» (включающим многие из составленных при Хосрове текстов) воздается хвала тем «из греческих (ромейских) философов (*hrōm fīlāsōfā*)», чьи глубокие учения были оценены «мудрыми мужами Ирана»⁹.

Так, Х. Бейли отметил, что в зороастрийской литературе VII–IX вв., прежде всего в «*Денкарде*», совершенно открыто присутствуют заимствования из античной метафизики и натурфилософии: как на уровне терминологии и имен (Птолемея и т.д.), так и на уровне философских идей, многие из которых буквально калькированы из «*Физики*» и «*О душе*» Аристотеля¹⁰.

В этой связи значительный интерес представляет эпизод путешествия афинских неоплатоников после закрытия философской школы в Афинах ко двору Хосрова в Ктесифон (ок. 531–532 гг.). Единственное, хотя и довольно подробное, описание этого путешествия оставил Агафий Миринейский¹¹.

28. Прежде чем перейти к дальнейшему, остановлюсь немного на Хосрое. Ибо его восхваляют и удивляются ему не по его заслугам не только персы, но даже некоторые и римляне, как любителю наук, достигшему вершин философии, причем эллинские произведения были ему переведены на персидский язык, и даже говорят, что он изучил Стагирита лучше, чем пеанийский оратор сына Олора, что он насыщен учениями Платона, сына Аристана, что от него не ускользнули ни *Тимей*, хотя последний весьма богат геометрическими теориями и исследует движения природы, ни *Федон*, ни *Горгий* и никакой другой из красивейших и труднейших диалогов, такой, скажем, как *Парменид* ...

30. Дамасский сириец, Симплиций киликиянин, Евлалий фригиец, Прискиан лидиец, Гермий и Диоген финикияне представляли, выражаясь поэтическим языком, цвет и вершину всех занимающихся философией в наше время. Они не приняли господствовавшего у римлян учения о божестве и полагали, что персидское государство много лучше, будучи убеждены в том, что внушалось им многими, а именно, что там власть справедливее, такая, какую описывает Платон, когда философия и царство объединяются в одно целое, что подданные все без исключения разумны и честны, что там не бывает ни воров, ни грабителей и не претерпевают никакой другой несправедливости.

⁸ *Hist.*, II: 29.

⁹ Цит. по: Shaki, 2012.

¹⁰ Bailey, 1971, pp. 80–102.

¹¹ *Hist.*, II: 28, 30–31.

Далее Агафий описывает, как философы, оказавшись в Персии, испытали разочарование в персидском образе жизни и, воспользовавшись заключением «Вечного мира» между Юстинианом и Хосровом, вернулись на родину.

С конца 1980-х гг. внимание к этому эпизоду было дополнительно привлечено благодаря гипотезе М. Тардьё о поселении этих философов после их возвращения из Персии в Харране (греч. Каррах), где их школа просуществовала вплоть до X в. и послужила одним из источников сведений об античной философии для арабских ученых¹².

Меньше внимания обращается в этой связи на другой источник, связанный с «персидским путешествием» неоплатоников. Речь идет о трактате одного из упомянутых Агафием философов, Прискиана Лидийского «*Разрешения апорий Хосрова, царя персов*».

Прискиан Лидийский и его «Разрешения апорий» Хосрова

«*Разрешения апорий Хосрова, царя персов*» (*Solutiones deorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum Rex*)¹³ представляет собой средневековый перевод на латынь утерянного греческого оригинала. Текст сохранен не полностью, к тому же переводчик, судя по всему, не слишком хорошо знал греческий.

«*Разрешения*» (сохранившаяся часть) состоят из «*Предисловия*» и десяти глав. За исключением «*Предисловия*» и второй и третьей глав, которые были переведены на французский Александром Этьеном, и нашего перевода на русский «*Предисловия*» и первой главы, трактат до сих пор не переводился на современные языки¹⁴. Отдельные аспекты трактата использовались исследователями, как правило, для реконструкции учений других философов¹⁵.

Если в антиковедческих работах «*Разрешения*» были хотя бы частично изучены, то об иранистике нельзя сказать и этого. Не считая отдельных кратких упоминаний¹⁶, труд, написанный по прямому «заказу» Хосрова, до сих пор никак не рассмотрен в контексте культурных и интеллектуальных реалий позднесасанидского Ирана.

Основная причина этого в том, что текст Прискиана не сохранился ни в среднеперсидском, ни в сирийском, ни в арабском переводах. Правда, есть одно любопытное свидетельство, на которое, насколько можно судить, пока не обращалось внимание. В «*Фихристе*» Надима (X в.) под рубрикой «*Названия книг поучений, моральных изречений и мудрости, сочиненных персами, греками, индусами и арабами*» упомянута следующая: «*Книга вопросов, овладевших вниманием мудреца Хиша, и ответ, касающийся их*» (كتاب مسائل استر عاحس العالم الجواب عنها)¹⁷. Б. Додж указывает, что в одной из копий «*Фихриста*» под названием «*Хиш*» исправлено на полях на *kānza*, персидское слово, означающее «мудрец». Учитывая, что следующее за ним слово — العالم, также означает «мудрец», оно, возможно, просто является переводом *kānza*¹⁸.

Можно — естественно, с высокой степенью гипотетичности — отождествить этого «мудреца», давшего ответ на некие вопросы, с Прискианом, а саму книгу — с «*Разрешениями*». По крайней

¹² См.: Tardieu 1986; *idem*, 1987; *idem*, 1990.

¹³ Solut. ad Chosr.

¹⁴ Étienne, 1991; Абдуллаев, 2012.

¹⁵ Sharples, 1988; Marcotte, 2007; Ricklin, 1998, pp. 86–99.

¹⁶ Например, Duneau, 1966. Некоторые упоминания, к тому же, содержат неточности (Напр., Wiesehöfer, 1996, p. 217).

¹⁷ Ibn al-Nadim 1871–1872, p. 316.

¹⁸ Dodge, 1970, p. 740 f.

мере, сохранившееся арабское название представляет собой почти дословный перевод названия трактата Прискиана. Правда, в нем отсутствует имя Хосрова — но следует учесть, что оно упомянуто среди книг, связанных с этим правителем.

Особый интерес представляет первая глава «*Разрешений*», посвященная бессмертию души. В целом, Прискиан следует платоновскому учению о душе — с теми нюансами, которые привнесли в него неоплатоники (Плотин, Порфирий, Ямвлих и Прокл). Вначале Прискиан обосновывает бестелесность души, затем — ее бессмертие, и, наконец, рассматривает то, каким образом душа присутствует в теле.

Судя по тому, что самая первая глава «*Разрешений*» посвящена вопросу о природе души, этот вопрос занимал первое место и в списке Хосрова.

Интерес Хосрова к проблемам бессмертия души отражен и в других источниках. Прежде всего — в самом эпитете этого царя — Ануширван. *Anōšak-ruvān* означает обладателя бессмертной души, которая после физической смерти попадает в рай; характерно, что из всех сасанидских монархов только Хосров I носил этот эпитет.

Тема соотношения души и тела присутствует и в пехлевийском «*Завещании Хосрова*». Якобы перед своей смертью этот правитель повелел, чтобы, как только его душа (*jān*) отделится от тела (*tan*), его посадили на трон перед народом и объявили: «... Вот тело, что только вчера было живым телом...»¹⁹. Далее Хосров призывает считать «этот мир временной обителью, а тело (*tan*) — жилищем»²⁰.

Вообще, вопрос о соотношении души и тела в годы царствования Хосрова был далеко не абстрактным. В результате активного распространения в Персии христианства и манихейства — религий, в которых эта проблема выходила на первый план — она приобретала довольно острое идеологическое звучание.

В пользу присутствия платоновского влияния на философу *душу* (*ruwān*) в сасанидском богословии говорит и образ души как наездника коня-тела — «душа (*ruwān*) есть господин и начальник над телом ... подобно наезднику над лошастью (*aspwārasp*)... Животная душа (*jān*), разум (*bōy*) и предсуществующая душа (*frawahr*) суть духовные сущности, присутствующие в ней, и инструменты души (*ruwān*)»²¹.

«*Разрешения*» Прискиана вполне вписываются в это учение о трех видах души. Так, животная душа (*jān*) имеет прямое соответствие тому, что у Прискиана понимается под «неразумной душой» (*irrationalis anima*), или «одушевляющего все живое начала» (*aliorum animalium animatione*). Соответственно, разумной душе (*ration alisanima*) соответствует пехлевийское *ruwān*; предсуществование душ (то, что в пехлевийских текстах обозначено термином *frawahr*) Прискиан допускает, хотя и не обозначает отдельным термином.

Можно, далее, обнаружить и некоторые переключки между трактовкой связи души со зрением. В «*Денкарде*» говорится, что «зрение человека (*wēnāgīh ī mardōm*) относится к его возрастающей разумности; разумность эта является зрением души (*jān*), направляющей взор»²². Прискиан тоже связывает зрение, разумность и душу: «благое и прекрасное для разумных [существ] увеличивает подвижность душевного взора (*animae oculum conversum*)».

¹⁹ Цит. по: Чунакова, 1991, с. 39, 76.

²⁰ *Ibidem*, с. 111.

²¹ *Dēnkart*, III: 218.

²² Цит. по: Bailey, 1971, p. 98.

Таким образом, «Разрешения» Прискиана были в русле развития учения о душе в позднесасанидском зороастризме и, возможно, оказали на него влияние. По крайней мере, нам не известно другое сочинение, не просто доступное «мудрым мужам Ирана», но и предназначенное для них, в котором бы содержалось сжатое изложение фактически всех античных доказательств бессмертия души от Платона до Прокла и Порфирия. И, с учетом приведенных свидетельств о влиянии платоновской философии в период правления Хосрова I, позволяют по новому взглянуть на развитие зороастризма в ту эпоху и процесс кодификации Авесты.

Библиография

Источники

- Hist. Agathiae Myrinaei Historiarum libri quinque*. Рус. пер.: АГАФИЙ МИРИНЕЙСКИЙ, 1953: *О царствовании Юстиниана*, пер., ст. и примеч. М. В. ЛЕВЧЕНКО, Москва–Ленинград: Академия Наук СССР.
- Solut. ad Chosr. Prisciani Lydi Quae Extant. Metaphrasis in Theophrastum et Solutionem ad Chosroem Liber*, in ВУУАТЕР I. (ed.), *Supplementum Aristotelicum Editum Consilio et Auctoritate*, vol. I, pars II, Berlin: G. Reimer, 1886, pp. 40–104.
- Vita. soph.* ЕВНАПИЙ, 1997: *Жизни философов и софистов*, пер. с греч. Е. В. ДАРК и М. Л. ХОРЬКОВА, *Римские историки IV века*, отв. ред. М. А. ТИМОФЕЕВ, сер. «Классики античности и средневековья», Москва: Росспэн, с. 225–296.

Литература

- АБДУЛЛАЕВ Е. В., 2007: *Идеи Платона между Элладой и Согдианой: очерки ранней истории платонизма на Среднем Востоке*, Петербург: Алетейя.
- _____, 2012: «Прискиан Лидийский и его “Разрешения апорий Хосрова, царя персов”», *СХОЛН*, 7 (1), с. 239–271.
- ЧУНАКОВА О. М., 1991: *Изведать дороги и пути праведных. Пехлевийские назидательные тексты*, введение, транскрипция текстов, перевод, комментариев и глоссарий О. М. ЧУНАКОВОЙ, серия: Письменные памятники Востока, ХСIV, Москва: Восточная литература.
- BAILEY Harold Walter, 1971: *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*. Oxford: Clarendon Press.
- BIDEZ Joseph, Franz CUMONT, 1938: *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe*. 2 T., Paris: Les Belles Lettres.
- DĒNKART 1973: Jean de MENASCE (éd.), *Le troisième livre de Dēnkart*, Paris (Travaux de l’Institut d’études iraniennes de l’Université de Paris 5).
- DODGE Bayard, 1970: *al-Nadim. The Fihrist, a Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, New York: Columbia Univ. Press.
- DUNEAU Jean-François, 1966: “Quelques aspects de la pénétration de l’hellénisme dans l’Empire perse sassanide (IV^e–VII^e siècles)”, in *Mélanges offert à René Crozet*, Bd. I. Poitiers: Société d’Études Médiévales, pp. 13–22.
- ÉTIENNE Alexandre, 1991: *Les “Solutiones ad Chosroes” de Priscianus Lydus*, Fribourg: [s.n.].
- IBN AL-NADIM, 1871–1872: *Kitab al-Fihrist*, mit Anmerkungen hrsg. von G. FLUGEL. Leipzig: Verlag von F. C. W. Vogel.
- MARCOTTE Didier, 2007: “Le Corpus Géographique de Heidelberg (Palat. Heidelb. Gr. 398) et les origines de la “Collection Philosophique””, in Cristina D’ANCONA COSTA (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists: Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network “Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture”*, Held in Strasbourg, March 12–14, 2004. Leiden & Boston: Brill, 2007, pp. 167–176.

- MAÇOUDI, 1896: *Le Livre de l'Avertissement et de la Revision*, trad. B. Carra de VAUX, Paris: Imprimerie Nationale.
- PINES Shlomo, 1971: "Ahmad Miskawayh and Paul the Persian", *Našriye-ye Irān-šenāsi*, Vol. 2, No. 2, pp. 121–129.
- RICKLIN Thomas, 1998: *Der Traum der Philosophie im 12. Jahrhundert: Traumtheorien zwischen Constantinus Africanus und Aristoteles*. Leiden; Boston; Köln: Brill.
- SHAKED Shaul, 1994: "Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran", in Gherardo GNOLI (ed.), *East and West*, Vol. 45, No. 1/4 (December 1995), pp. 415–422.
- SHAKI Mansour, 2012: "Greek Influence on Persian Thought", in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopedia Iranica* XI, Fasc. 3, London: Routledge & Kegan Paul, pp. 321–326 (URL: www.iranicaonline.org/articles/greece-iv)
- SHARPLES Richard W., 1988: "Some aspects of secondary tradition of Theophrastus' Opuscula", in W. W. FORTENBAUGH, R. W. SHARPLES (eds), *Theophrastean Studies On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion and Rhetoric* (Studies in Classical Humanities, III), New Brunswick: Transaction Books, pp. 41–64.
- TARDIEU Michel, 1986: "Sābiens coraniques et 'Sābiens' de Ḥarrān", *Journal Asiatique*, CCLXXIV, pp. 1–44.
- _____, 1987: "Les calendriers en usage à Ḥarrān d'après les sources arabes et le commentaire de Simplicius à la Physique d'Aristote", in I. HADOT (ed), *Simplicius — Sa vie, son œuvre, sa survie* (Actes du Colloque international de Paris, 28 sept. — 1^{er} oct. 1985). Berlin and New York: de Gruyter, pp. 40–57.
- _____, 1990: *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore a Simplicius* (Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, Sciences religieuses, XCIV), Louvain / Paris: Peeters.
- WIESEHÖFER Joseph, 1996: *Ancient Persia: from 550 BC to 650 AD*, London / New York: I. B. Tauris.

РЕЦЕПЦИИ ИУДЕЙСКОГО И МУСУЛЬМАНСКОГО ИНСТИТУТОВ ВЕРХОВНОЙ ВЛАСТИ В ХАЗАРСКОМ ОБЩЕСТВЕ В ПЕРИОД ПРЕДПОЛАГАЕМЫХ СМЕН ВЕРЫ (VIII–IX вв.)

Каганский род Ашина в Хазарии

Хазарский каганат — крупнейшее государство, созданное тюрками-кочевниками в домусульманскую эпоху. На протяжении более трехсот лет с середины VII по последнюю треть X в. это государство было сильнейшим политическим образованием, соперничавшим с Византией и Арабским халифатом за контроль над торговыми путями из Китая в Европу и из Европы на Ближний Восток. Верховная власть в каганате принадлежала кагану, который происходил из каганского рода Ашина — основателей Великого тюркского каганата в евразийских степях от Черного моря до Тихого океана и правителей Западного Тюркского каганата (сер. VI–VII вв.)¹. Хотя здесь для объективности нужно привести особое мнение Владимира Минорского, иначе трактующего соответствующее свидетельство нашего основного источника². В период своего могущества Хазарский каганат контролировал территории от тех же западных пределов на Черноморском побережье до Аральского моря на Востоке.

После крушения Западной части Тюркского каганата (предположительно в 651 г.)³, Хазария оказалась продолжательницей государственной традиции древних тюрков и династийной истории Ашина. Вслед за падением Хазарии тюрки-кочевники уже не создавали империй на фундаменте своих государственных традиций вплоть до появления монголов в Евразии⁴. Сам по себе этот факт дает основание предположить, что помимо перипетий политической борьбы и военного противостояния с соперниками в практике хазарской государственности произошли некие трансформации, которые подвели традиции Тюркского каганата к определенному качественному сдвигу и положили конец династийной линии Ашина. Отдельные периферийные отпрыски рода Ашина в Центральной Азии, правда, брали титул кагана, однако их попытки создания империй не имели успеха, да и к тому же они начинались и завершались в пределах периода существования Хазарского каганата⁵.

Идеологические корни власти хазарского кагана

Собственная религия кочевых народов давала правящим родам и династиям идеологическое обоснование для того, чтобы держать верховную власть и организовывать походы на осед-

* Institute of Oriental Studies, Baku — Отдел истории и экономики арабских стран, Институт востоковедения, Национальной АН, Баку, Азербайджан. asadovfm@hotmail.com

¹ Артамонов, 1962, с. 171; Golden, 1980, p. 39.

² Minorsky, 1955, p. 260. В. Минорский считал, что анонимный автор Худуд ал-Алем просто искажил текст Ибн Руста, откуда он эти сведения и позаимствовал. Ибн Русте говорит, что у хазар царь, которого зовут «иша», но в Худуд вместо первоначального «ва лахум ал-малик йукалу лаху иша» — появилось искаженное «ал-малик мин вилд Анса» (Анса считалось арабизированной формой имени Ашина).

³ Артамонов, 1962, с. 171. В 657 г. земли каганата подпали под временное владычество Китайской империи до 704 г., когда после кратковременного восстановления каганата в том же году власть захватили предводители династии тюркешских правителей.

⁴ Golden, 1980, pp. 69–70.

⁵ *Ibidem*, pp. 28–29.

лое население. Власть кагана была от верховного бога Тенгри. Он посылал каганов народу и даровал им мудрость и власть. Посланцы Тенгри давали каганам божественную душу (*кут*) и устраивали его государство, внушая ему решения. Связь с Тенгри была источником власти⁶. Однако вхождение оседлого населения в состав империй ставило вопрос об идеологических модификациях, источником которых выступали религии подвластного населения⁷. В этом находило свое выражение растущая зависимость правящей элиты от продукции оседлого населения и иных не кочевнических занятий, приносящих доход государству. Для Тюркского каганата и его преемника Хазарии это, прежде всего, были доходы от прибыльной международной торговли⁸.

Становление Хазарского каганата происходило в новый период соперничества держав за контроль над торговыми путями, а также, что еще более важно, для понимания особенности исторических условий в эпоху борьбы, развернувшейся между крупнейшими державами ближневосточного средневековья — Халифатом и Византией. Немаловажную роль в этом противостоянии имела религия как идеология и как средство распространения политического влияния. Перед многими государствами региона, попадавшими в орбиту этого противостояния, стоял выбор союзнических связей, а соответственно и идеологических ориентаций.

В Хазарском каганате была предпринята попытка найти третий путь, способный, по мнению его инициаторов, идеологически закрепить самостоятельность и политические амбиции наследников династии Ашина. После того, как возобладала точка зрения об истинности так называемой еврейско-хазарской переписки, можно считать установленным, что правитель Хазарии Иосиф, царь, как он себя называет, исповедовал иудейскую веру. Принятие иудаизма хазарской элитой отмечено в письме хазарского царя Хасдаю ибн Шапруту, иудею на службе у Омейядов в Испании⁹, что подтверждают и надежные арабские источники. Касательно самого факта принятия иудаизма и времени, когда это могло произойти, мнения исследователей были и остаются различными. Во многом это обусловлено тем, что арабские источники не только не датируют это событие точно, но и их свидетельства остаются более чем неоднозначны. Сомнения возникают, прежде всего, от того, что авторы исторических произведений, содержащих наибольшее количество информации о хазарах: ал-Йакуби, ат-Табари, Ибн ал-Асам ал-Куфи, — ничего не говорят об иудаизме хазар¹⁰. Арабские географы, сохранившие нам известия о прозелитизме хазар, достаточно противоречиво свидетельствуют о времени события: ал-Масуди указывает на время правления халифа ар-Рашида (786–809)¹¹, а мнение Ибн ал-Факиха (ум. 908), что хазары приняли иудаизм недавно, дает основание думать, что это могло произойти во второй половине IX в.¹² Вместе с тем есть указание и на то, что хазарский каган и его свита приняли ислам за полстолетия до принятия иудаизма. Это будто бы произошло в результате разрушительного для Хазарии похода Марвана б. Мухаммада в 637 г.¹³ Арабский географ ал-Истахри сообщает о том, что значительная часть населения Хазарии, особенно в столице — городе Итиле, были мусульмане

⁶ Кляшторный, Султанов, 2009.

⁷ Golden, 2007a, p. 123.

⁸ di Cosmo, 1999, pp. 31–32.

⁹ Коковцев, 1932, с. 73.

¹⁰ Golden, 2007b, p. 142.

¹¹ Dunlop, 1954, p. 89.

¹² Ibn al-Faqih al-Hamadani, 1885, p. 297.

¹³ Ibn A'tham al-Kufi, 1992, v. 3, p. 255.

и христиане¹⁴. Это, безусловно, была активная часть населения, ее отношение к институтам власти имело немаловажное значение, и не могло не оказывать влияния на их формирование.

Раздвоение власти кагана: институт заместителя-бека

При самом поверхностном взгляде на государственные институты и практику Хазарского каганата своеобразием этого государства было раздвоение единоличной верховой власти кагана и введение нового института его заместителя, наиболее известного под титулом *бек*, или *каган-бек*. Принято считать, что Ибн Руста, который приводит альтернативный титул для соправителя каганата в форме «иша»¹⁵, отразил наиболее ранние известия, позволяющие связать *иша* с тюркским титулом *шад*. Это имя носил предводитель левого крыла тюркской военной организации, стоявший вторым в военно-административной иерархии тюрков после кагана¹⁶. Это предположение, а также отмеченная в истории влияние советников Тоньюкука (646–724) и Кюльтегина (685–731) при каганах Второго тюркского каганата (682–745), давали основание считать, что институт соправителя имел собственно тюркские корни.

Следует, правда, отметить, что в тюркской традиции наряду с утверждением божественного происхождения власти кагана и ниспосылаемой благодати (*кут*), сама персона кагана не сакрализовалась, и каган не превратился в объект ритуального поклонения, отрешенный от земных дел. Это активный правитель и предводитель своего народа¹⁷. Иное дело хазарский каган. Ал-Истахри сообщает о полной недоступности кагана для подданных, о благоговейном отношении и почитании могил каганов. Только *бек*, или царь, как его называет здесь ал-Истахри, и еще несколько приближенных изредка беспокоят его¹⁸. Полномочия и обязанности *бека* более подробно описаны у Ибн Руста. Из его свидетельств можно заключить, что практически все военно-административное руководство было сосредоточено в руках *бека*¹⁹. Вместе с тем, можно считать установленным, что такое положение вещей сложилось в более позднее время существования Хазарского каганата. Наиболее ранним сроком установления института полномочного заместителя кагана принято считать середину IX в.²⁰

Хазарский иудаизм и ислам в отношении к верховной власти в каганате

В условиях сосуществования четырех общин и политически активных категорий населения: иудеев, мусульман, христиан и язычников-тенгриистов, раздвоение власти кагана и институт соправителя, сосредоточившего всю исполнительную и военную власть, должны были иметь свои связи с доктринами верховной власти этих религий и встречать обратное влияние. Есть основание полагать, что главное противостояние внутри хазарской элиты имело место между иудаизмом и исламом²¹. Поэтому целесообразно рассмотреть отношение ислама и иудаизма к верховной власти.

¹⁴ Al-Istakhri, 1961, p. 129.

¹⁵ Ibn Rustah, 1967, p. 139.

¹⁶ Golden, 1980, pp. 162–163.

¹⁷ *Idem*, 2007a, p. 170.

¹⁸ Al-Istakhri, 1961, p. 131.

¹⁹ Ibn Rustah, 1967, p. 139.

²⁰ Golden, 2007a, p. 179.

²¹ Al-Istakhri, 1961, p. 131. Ал-Истахри сообщает, что представитель правящей династии, наиболее достойный занять каганский престол, продавал на рынке хлеб, так как мусульманину не позволялось быть каганом. Вместе с тем влияние мусульманской партии заключалось и в том, что наиболее боеспособная часть хазарской армии были мусульмане-хорезмийцы, и они имели своего представителя при кагане, а также пользовались привилегией не воевать против своих единоверцев.

Обе религии, к которым, между прочим, присоединяется и христианство, признают, что власть дается богом и подчинение ей угодно богу. Наряду с верой в божественное происхождение власти, в Библии тем не менее неоднократно повторяется, что люди сами назначают себе царя²². В принципе такое же имело место и в тюркской традиции, где признавалось, что присутствие божественного благорасположения (*кут*) у претендента должно было показать себя в особых преимуществах и качествах, определявшихся ближайшим окружением²³. В иудаизме высшая судебная власть почетнее царской, и отсюда рекомендация, чтобы царь избирался высшим судебным советом в составе 71 члена. Исламская доктрина предполагает назначение правителя своим предшественником, правда, принесение присяги на верность считалось в первые века хиджры обязательной процедурой формализации восшествия на престол. И в исламе²⁴, и в иудаизме, вместе с тем, близость верующего к царской власти не одобрялась. Верующие мусульмане, например, только первых четырех халифов считались праведными, остальные, по их мнению, погрязли в небогоугодной роскоши²⁵.

Выбор хазарских каганов был строго ограничен семьей самого кагана, и этот порядок наследования наиболее выраженным образом был узаконен у хазар, чем в предшествующих формах тюркской кочевой государственности²⁶. Каган считался высшего ранга правителем, сообщает ал-Истахри, но его назначал бек. Однако писавший в несколько более позднее время Ибн Хаукал, сведения которого о хазарах считают переработкой данных его предшественника ал-Истахри, приводит обратный порядок — каган назначает бека²⁷. Дополнительные детали процедуры назначения представляют собой описание ритуала инаугурации, совпадающего с ритуалом в Тюркском каганате Ашина. Роль бека в этом ритуале у хазар ключевая²⁸. Однако, это не объясняет, как происходило избрание очередного кандидата. Очевидно, что точного представления о взаимоотношениях кагана и бека у арабских источников не было, но указывалось, что оба они были иудейского вероисповедания.

Обнаруженное в Кембриджском собрании манускриптов Каирской генизы оригинальное письмо хазарского еврея, предположительно адресованное тому же самому Хасдаю ибн Шапруту, содержит интересные детали о статусе верховного правителя Хазарии. Анонимный автор письма сообщает, что люди «...поставили над собой одного из мудрецов судьей. Они называют его на языке хазар каганом (кгн); по этой причине судьи, которые были после него, называются каган до сих пор ...»²⁹. Автор был приверженцем раввинистической формы иудаизма, но называл царя Иосифа своим господином. Его мнение можно считать тем, как смотрели на государственные институты Хазарии представители иудейской общины. Интересно отметить, что каган здесь представлен верховным

²² Goitein, 1968, p. 201.

²³ Senor, 1993, p. 241. Китайские источники, например, сообщают, что сын Ашина был избран своими братьями каганом за способность выше всех запрыгивать на дерево.

²⁴ Грюнебаум, 1981, с. 17.

²⁵ Goitein, 1968, pp. 203, 205.

²⁶ Senor, 1993, p. 249.

²⁷ Dunlop, 1954, p. 97.

²⁸ Al-Istakhri, 1961, p. 131. Бек душил кагана шелковым шнурком, и когда он начинает терять сознание, спрашивает, сколько ему править. В полубессознательном состоянии каган должен был ответить. Предполагалась, что в таком состоянии каган передает волю Тенгри. Далее, если каган правил дольше объявленного срока, его убивали. Это безусловно связано с верованием о божественной благодати кагана (*кут*), которая не могла находиться в нем бесконечно и слабела, перед тем как перейти к другому.

²⁹ Голб, Прицак, 1997, с. 140.

судьей, и конечно, здесь не содержится указаний на его атрибутику и функции как традиционного главы тюркского эля, имевшего связь с Тенгри.

Показательным для взаимоотношений кагана с мусульманской общиной является свидетельство ал-Масуди, что именно при кагане состоял мусульманин советник, представлявший интересы мусульманской гвардии³⁰. Писавший за 20 лет до него Ибн Фадлан также говорит о специальном чиновнике, в чьи обязанности входило осуществление связи с мусульманской общиной. Однако здесь не совсем ясно, с кем работал этот советник: с каганом, или беком³¹.

Заключение

Мнения исследователей о том, происходит ли двоецарствие из тюркской традиции, или оно было вызвано изменениями в вероисповедании и идеологии правящей элиты каганата разделились. Все-таки преобладающим можно считать мнение о развитии института соправителя из тюркских традиций³². Следует, наверное, согласиться с тем, что институт кагана в Хазарии и его совмещение со статусным главой исполнительной власти были определенным развитием предшествующей практики влиятельных советников из правящего рода. Однако, указанные видоизменения происходили под воздействием политически активных мусульманской и иудейской общин. Многие вопросы остаются неясными и требуют обстоятельного изучения противоречивых свидетельств источников. Тем не менее, приведенные данные, все же дают основание сформулировать несколько предварительных заключений.

Хазарский каганат возник как большое государство с территорией и политическими амбициями имперского масштаба. Институты власти, ее атрибуты и идеология неизбежно требовали реагирования на изменившуюся структуру экономики и состава населения, особенно в связи с преобладающим значением международной торговли в доходах и политике государства, а, следовательно, и роста влияния иудейских и мусульманских купцов. Традиционный каган был необходим для легитимизации власти в представлениях кочевых тюркских племен, контроль над которыми был основой военной мощи и политики каганата. Принятие иудаизма политической верхушкой каганата поначалу казалось привлекательным для реализации имперских амбиций государства. Однако догматические рамки иудаизма ограничивали возможности трансформации иудаизма во вселенскую имперскую религию в синтезе с традициями тюркской государственности и институтов верховной власти. Вместе с тем интересы общины и купечества способствовали развитию института кагана-бека — всевластного соправителя кагана, избрание которого происходило в соответствии со взглядами иудаизма на царскую власть. Можно предположить и постепенное укрепление связи кагана с мусульманской общиной и ее интересами. Статус сакрального правителя из богоизбранной династии не противоречил представлениям о верховной власти в исламе и статусу халифа. Вместе с тем, атрибуты власти и элементы обожествления кагана не могли не приходиться в противоречие с мусульманскими убеждениями о легитимности и формах присутствия власти в обществе. Таким образом, к концу существования Хазарского каганата верховный правитель — каган — претерпел существенную трансформацию, которая удалила его от традиций кочевнической практики отношений власти и населения. Иудаизм не способствовал видоизменению власти кагана в сторону ее укрепления, но и созданный институт соправителя не мог заменить собою полноту власти традиционного кагана. Падение его власти оказалось неизбежным и скоротечным, поскольку институт кагана

³⁰ Golden, 2007a, p. 168.

³¹ Dunlop, 1954, p. 113.

³² *Ibidem*, pp. 114–115; Togan, Ibn Fadlan, 1939, p. 266.

больше не способствовал консолидации каганата, в котором отдельные политически активные категории населения — кочевники, купцы, профессиональные военные — искали собственные решения для создания политических условий своей жизнедеятельности.

Библиография

- АРТАМОНОВ М. И., 1962: *История Хазар*, Ленинград: Эрмитаж.
- ГОЛЬ Норман, Омелян ПРИЦАК, 1997: *Хазарско-еврейские документы X века*, перевод с англ. В. Л. Вихновича, Москва-Иерусалим: Мосты культуры / Гешарим.
- ГРЮНЕБАУМ Г. Э. фон, 1981: «Природа арабского единства в доисламский период», in М. Б. ПИОТРОВСКИЙ, А. Б. КУДЕЛИН (изд.), *Г. Э. фон Грюнебаум. Основные черты арабо-мусульманской культуры*, Москва: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1981.
- КЛЯШТОРНЫЙ С. Г., Т. И. СУЛТАНОВ, 2009: *Государства Евразийских народов: от древности к Новому времени*, Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение.
- КОКОВЦЕВ П. К., 1932: *Еврейско-хазарская переписка в X веке*, Ленинград: Издательство АН СССР.
- AL-ISTAKHRI Abu Ishaq Ibrahim b. Muhammad al-Farisi (al-ma'ruf bi al-Karkhi), 1961: *Al-Masalik Wa Al-Mamalik, al-Kahira: Wizarat as-saqafa wa al-irshad al-qaumi*.
- DI COSMO Nicola, 1999: "State Formation and Periodization in Inner Asian History", *Journal of World History*, vol. 10, n° 1, pp.1–40.
- DUNLOP D. M., 1954: *The History of the Jewish Khazars*, Princeton: Princeton University Press.
- GOITEIN S. D., 1968: "Attitudes Towards Government in Islam and Judaism", in *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden: E. J. Brill, pp. 197–217.
- GOLDEN Peter B., 1980: *Khazar Studies: An Historico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars*, 2 vols., Budapest: Akademiai Kiado.
- _____, 2007a: "Irano-Turcica: The Khazar Sacral Kingship Revisited", *Acta Orientalia* 60, n° 2, pp. 161–94.
- _____, 2007b: "The Conversion of the Khazars to Judaism", in H. BEN-SHAMMAI, A. RONA-TAS (eds), *The World of the Khazars*, Leiden: Brill, pp. 123–162.
- _____, 2010: "The Turk Imperial Tradition in the Pre-Chingissid Era", in David SNEATH, Christopher KAPLONSKI (eds), *The History of Mongolia*, London: Global Oriental / University of Cambridge, pp. 67–95.
- IBN A'THAM AL-KUFI Ahmad, 1992: *Masadir Tarikh Al-Islam Wa-Al-Muslimin*, al-Tab'ah 1 (ed.), 3 vols, Bayrut: Dar al-Fikr.
- IBN AL-FAQIH AL-HAMADHANI Ahmad ibn Muhammad, 1885: *Compendium Libri Kitab Al-Boldan: Auctore Ibn Al-Fakih Al-Hamadhani, Quod Edidit, Indicibus Et Glossario Instruxit M. J. De Goeje*. Bibliotheca Geographorum Arabicorum, Lugduni-Batavorum: E. J. Brill.
- IBN RUSTAH, 1967: *Ahmad ibn 'Umar: Al-Mujallad Al-Sabi Min Kitab Al-a'Laq Al-Nafisah*. Bibliotheca Geographorum Arabicorum, Laydan: Brill.
- MINORSKY V., 1955: "Addenda to the Hudūd Al-'Ālam", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 17, n° 2, pp. 250–70.
- SENROR Denis, 1993: "The Making of a Great Khan", in *Altaica Berolinensia. The Concept of Sovereignty in Altaic World. The Permanent International Altaistic Conference, (24th Meeting), Berlin, 21–26 July, 1991*. Asiatische Forschungen. Wiesbaden, pp. 241–258.
- TOGAN Ahmed Zeki Velidi, Aöhm ad Ibn FADLAN, 1939: *Ibn Fadlan's Reisebericht. Abhandlungen Für Die Kunde Des Morgenlandes*. Leipzig: F. A. Brockhaus.

«АС-САХИХ» АЛ-БУХАРИ И ПРОЦЕСС КУЛЬТУРНОГО ТРАНСФЕРА В «ДАР УЛ-ИСЛАМЕ»

Феномен укоренения ислама на территориях, значительно удаленных от Аравийского полуострова, в рекордно короткий в историческом понимании период, — тема непреходящего значения. И если верующие видят в нем одно из наиболее весомых доказательств величия этой религии, то ученые стремятся выявить реальные причины этого явления и механизмы, сформировавшие своеобразие процесса исламизации неарабских народов.

Крупные города на трассах Шелкового пути, такие как Бухара и Самарканд, с древности снискавшие славу центров высокой культуры, довольно скоро оказались не просто вовлеченными в процесс знакомства с новым сакральным Знанием, но и сами активно включились в формирование мусульманской социокультурной традиции¹.

Этим вопросам посвящена огромная литература. Цель данной статьи — много скромнее: попытаться осветить лишь некоторые, наиболее значимые, на наш взгляд, моменты, связанные с ролью, которую сыграл в процессе формирования и укоренения мусульманской духовности и социальной практики на новой почве знаменитый труд выходца из центральноазиатской культурной среды — ал-Бухари «*Джами 'ас-Сахих*» («Собрание достоверных [хадисов]»).

Мухаммад б. Исма 'ил 'Абд Аллах ал- Джу'фи ал-Бухари (196–267 / 810–870 гг.) приступил к его созданию в период, когда завершился первый этап в истории сложения мусульманства как новой религии, часто называемый «семитским». Это было время интенсивного заимствования значительного объема мифологизированной информации о жизни семитских и близких им народов, с древности населявших Ближний Восток. И тот факт, что источники зачастую называют этот корпус сведений «*исра'илий-ат*» — лучшее свидетельство процесса культурного трансфера, выразившегося в свободном обмене легендарными сведениями о протоистории двух близких исламу религий: иудаизма и христианства. Именно в этот период в Коране закрепляются откровения, в которых говорится о трех народах, обладающих Писанием (*Китаб*). Отличительной его особенностью стала и сама форма передачи священной информации — устная, наиболее традиционная для семитов, доминировавшая в кочевой среде.

Так сложился Коран — главный сакральный текст, не сотворенный, и не требующий каких бы то ни было пересмотра или редакции. Однако значительный объем устной информации все еще хранился в памяти людей, в той или иной мере контактировавших с Пророком. Эти сведения — хадисы, передававшие высказывания и/или поступки Пророка, взятые в совокупности, как своеобразный гипертекст, могли сыграть весьма значимую роль регулятора в формировании нового типа социальности, мусульманской общины и государства, и, в равной мере, основ мусульманской культурной традиции.

* Institute of language, literature, oriental studies and written heritage of the Academy of Sciences of Tajikistan — Институт языка, литературы, востоковедения и письменного наследия АН Таджикистана, Душанбе, Таджикистан. lola.dodkhudoeva@gmail.com

¹ За вклад в развитие исламской религии и культуры в мусульманской традиции Бухара, наряду с Гератом, получила почетный титул «*куббат ул-ислам*», Самарканд же удостоился почетного прозвания «*ал-мадинат ал-махфуза*». Считается, что «Бухара осознала себя равной Багдаду, и более важным, чем другие города, такие как Дамаск и Каир, и что главная ось Аббасидского халифата проходила из Багдада в Бухару в период расцвета Саманидов»: Paul, 2000, p. 93, f. 9.

Трудно переоценить их значимость, особенно учитывая отсутствие завещания Мухаммада или каких бы то ни было указаний, данных им по поводу принципов выстраивания общины и государства. Этим сведениям суждено было сыграть важнейшую роль и в вызревании основ мусульманской идентичности.

Довольно рано в мусульманском обществе окрепло убеждение в необходимости кодификации священной информации, хранившейся в памяти асхабов — соратников Пророка, ведь смерть каждого из них влекла за собой потерю драгоценных фрагментов этого виртуального «архива».

Фиксация хадисов началась практически одновременно с работой над «собираением» текста Корана, однако систематизация этих сведений осуществлялась уже после смерти асхабов². Самыми ранними центрами кодификации хадисов стали города Ирака, прежде всего, Куфа и Басра, где до начала II-VIII вв. проживало значительное число соратников Пророка, они опередили появление школ хадисоведения в Хиджазе, в двух священных городах ислама — Мекке и Медине.

Ал-Бухари приступил к работе над хадисами на этапе существенного увеличения уммы за счет неарабов, переходивших в ислам, выходцев из среды оседлых народов, порвавших с унижительным статусом мавали. Особую роль в этот период сыграли представители ираноязычных народов — создатели и хранители богатейшей письменной культуры.

Второй — письменный этап сложения свода надежных хадисов был вызван меняющимися социополитическими ориентирами уммы и, безусловно, все большей необходимостью, ощущаемой в обществе, письменного закрепления социальной практики, одобренной Мухаммадом.

Задача, которую поставил перед собой ал-Бухари, заключалась в кодификации и письменной фиксации всей совокупности достоверных хадисов, что, по существу, означало сложение второго по значимости сакрального гипертекста. Даже сегодня, при наличии новейших технологий, масштабность поставленной цели потрясает, а итог и скрупулезность, с которой была проделана работа, вызывают подлинное уважение.

К моменту, когда ал-Бухари приступил к осуществлению своей миссии, методы работы над текстами хадисов в целом уже были определены и опробованы, были предприняты и первые попытки сведения их в отдельные сборники³.

Главным нововведением выдающегося интеллектуала следует признать новый тип подачи материала. Ал-Бухари впервые предложил классифицировать и расположить хадисы, отталкиваясь от содержания их сюжетов, в отличие от сборников всех предыдущих составителей, располагавших материал по имени наиболее ранних передатчиков.

Такое ранжирование материала не просто значительно облегчило использование текста в практических целях, оно сместило акценты его восприятия. На первый план вышла содержательная сторона текста, что поставило «ас-Сахих» в разряд важнейших источников формирования коллективной памяти. Перенос имен многочисленных передатчиков преданий на второй план символизировал отход от исконно кочевой передачи информации, опиравшейся на цепь передатчиков; это облегчало приобщение к материалу новообращенцев, особенно представителей неарабских народов⁴, на первом этапе не ориентировавшихся в мусульманской сакральной антропологии.

Рассматривая материал как протозакон складывавшегося полиэтничного общества, ал-Бухари отошел от подачи материала, свойственного одному этническому компоненту, возвысив героев над законами

² Juynboll, 1989; Прозоров, 2003, с. 260–264.

³ Прозоров, 2003, с. 260–264.

⁴ Особенности формирования идентичности у семитских и ираноязычных народов рассмотрены: Mottahedeh, 1976.

трайбализма и высветив их историчность и значимость. Возможность таких изменений находит подтверждение в концепции понимания текста, предложенной Ю. М. Лотманом. Ученый считал, что текст предстает перед нами не как реализация сообщения на каком-либо языке, а как сложное устройство, хранящее многообразные коды, способные трансформировать получаемые сообщения и порождать новые, как информационный генератор, обладающий чертами интеллектуальной личности⁵.

В свете формирования мусульманских традиций и идентичности такое смещение акцентов в гипертексте гораздо более значимо. При таком подходе к материалу эмпатия сфокусирована на главном действующем лице — Пророке, подчеркивая идею его избранности и высокой миссии. Тем самым ал-Бухари закрепляет модель культурного Героя, «ал-инсан ал-камил» как ключевую компоненту и исламской традиции, коллективной памяти и идентичности.

Значение этого феномена для сложения мусульманской социокультурной традиции трудно переоценить. В богатейшем фонде арабской доисламской поэзии — важнейшей составляющей бедуинской идентичности — отсутствует слово «человек»⁶. Позиционирование Мухаммада-Пророка, посланника Бога, как обычного человека — подлинный прорыв в мировидении людей того времени, одна из фундаментальных особенностей нового вероучения. Главные персоналии сакральной антропологии более ранних религий — либо боги, либо сложное соединение в одном лице божественной и человеческой сущностей (Иисус Христос).

Изменившаяся эпоха требовала нового социального героя; теперь это был простой смертный⁷. И рождение, и смерть Иисуса Христа были связаны с чудом, сверхъестественными актами и невысказанным для простого человека явлением — воскрешением после смерти⁸. Важнейшим моментом в определении человеческой сущности Мухаммада и особенностью его деятельности является то, что ему не дано творить чудеса, поскольку это — прерогатива Бога⁹.

Мощный пласт бедуинских представлений о принципах кочевой жизни не приемлет обожествления человека, осуществлявшего духовное и политическое водительство, как это было в период правления фараонов. Шесть веков, отделяющие явление Иисуса Христа от выдвижения Мухаммада в качестве пророка нового вероучения отмечены постепенной демистификацией истории, отходом от принципа обожествления власти (как политической, так и духовной) к признанию ее сакральной.

К этим же представлениям восходят и другие концепты, закрепившиеся как сущностные характеристики ислама. Мы имеем в виду отсутствие отдельной касты священнослужителей, действующих в обособленной «священной зоне» с целью монополизации сакрального знания. И вытекающие из этого положения прямого доступа к сакральным текстам любого мусульманина, независимо от пола, возраста и степени подготовленности¹⁰, а также возможность рациональной интерпретации человеком сакральных установок¹¹. Последний принцип сыграл и продолжает

⁵ Лотман, 2003, с. 156.

⁶ Lapidus, 2002, p. 16.

⁷ К, 18:110 и др. *Коран*, 1997, прим. 723.

⁸ В Коране идея божественного происхождения Иисуса воспринимается как богохульство. (К, 5: 72; так же: *Коран*, 1997, прим. 4, ст. 171, прим. 333). В то же время в Коране находит место и сюжет о святом духе (К, 19: 17).

⁹ В раннем исламе осуждается осуществление чудес: *Коран*, 1997, прим. 632. Однако на более позднем этапе нарушения коранических установок отмечены практически повсеместно.

¹⁰ Известное в исламе ранжирование интеллектуальной подготовленности («*хасса*» и «*амма*») в суннизме означало лишь способность разного уровня осмысления текстов и не имело отношения к принципу общей доступности любого сакрального источника для любого мусульманина.

¹¹ Davutoglu, 2000, p. 185.

играть ключевую роль в развитии мусульманской цивилизации, решающим образом влияя на социальную реальность¹².

Судя по сообщениям письменных источников, ал-Бухари отдал много сил актуализации собранного им материала. Маджлисы, на которые собирались желающие освоить новые знания, поражали современников своей массовостью и географией. Слушание, запись самих текстов и их интерпретация, данная этим выдающимся интеллектуалом, создали прецедент, в дальнейшем сложившийся в мощную традицию поиска сакрального знания — *«талаб ул-‘илм»*. Во многом благодаря этим маджлисам, которые были известны мобильностью и индивидуальной работой с обучаемыми, эти методы образовательного процесса закрепляются в исламе в качестве основных форм передачи социокультурной информации. Самая благословенная устная форма трансляции сакральной информации и ее обсуждение воссоздавали прецедент эпохи передачи пророком божественных откровений первым мусульманам. В таком случае шейх, ‘алим, транслировавший эти сведения, уподоблялся пророку, а слушатели — асхабам.

С X в. *«ас-Сахих»* ал-Бухари становится самой влиятельной книгой в суннитском исламе¹³. Следующее столетие, отмеченное внезапной фронтальной встречей исламского мира с разными формами инаковости (тюрки — на востоке, кавказские народы — на севере, берберы и бедуины — на юге, наконец, европейцы, осуществившие перезахват Испании, — как на западе, так и на собственно мусульманских землях в ходе крестовых походов) порождает новые вызовы. Главным приоритетом для суннитского мира в этих условиях становится задача «не потерять себя» и укрепить собственную идентичность. В то же время значительный рост числа новообращенных выводит в разряд первостепенной задачи необходимость пропаганды и обучения новых адептов с целью формирования у них суннитской идентичности¹⁴ и их наиболее гармоничной интеграции в социум.

Требовались дополнительные, помимо мечетей, «площадки» для отстаивания собственных позиций в сфере легализации и концептуализации единственно верных положений, ощущалась необходимость вновь и вновь обращаться к прецеденту, зафиксированного в эпоху сложения ислама¹⁵. Ими стали мадраса и дар ул-хадис¹⁶, распространившиеся практически повсеместно на всем протяжении «Дар ул-ислама». По существу они выполняли ту же функцию, что и мечети по сохранению, приумножению сакрального знания и приобщению к нему, как к основе и индивидуальной, и коллективной идентичности. В их стенах проходило освоение хадисов, признанных «сердцем мусульманского образования».

Помогает воссоздать подлинную картину «работы» *«ас-Сахиха»* в процессе культурного трансфера в Мавераннахре IX–XI вв. знаменитое сочинение *«Китаб ал-канд фи зикр-‘улама Самарканд»* ан-Насафи. Это было время активного закрепления в мусульманском мире нового этнического компонента — тюркских кочевников, и в равной мере решающего момента для развития здесь богословских и правовых школ¹⁷.

¹² Додхудоева, 2013.

¹³ Прозоров, 2003, с. 388.

¹⁴ Показательна в этом отношении практика подготовки мамлюков из юношей-невольников неарабского происхождения. Сначала их обучали кораническим наукам (арабский язык, рецитация и толкование Корана, хадисы), и только после приобретения ими мусульманской идентичности следовало обучение профессиональным навыкам — боевому искусству: Ayalon, 1980, p. 340.

¹⁵ Додхудоева, 2011.

¹⁶ Со строительством и финансовой поддержкой мадраса и дар ул-хадис, считавшихся делом в высшей степени богоугодным, связан значительный рост и распространение вакфов в этот период.

¹⁷ Вопросам развития школ правоведения в Мавераннахре посвящена серия блестящих работ казахстанского ученого Аширбека Муминова: Муминов, 1989, с. 38–40; *idem*, 1991; *idem*, 2001, pp. 131–140; *idem*, 2009, с. 165–178.

«Кандийи» полна сообщений о странствиях верующих, стремившихся записать под диктовку «ас-Сахих» и обсудить услышанное на маджлисах в компании столь же ревностных искателей Истины, преодолевающих с этой целью огромные расстояния. Упоминание в «Кандийи» мест и времени проведения маджлисов, происхождения их участников, маршрутов их передвижения и другие детали самого процесса освоения сакральной информации, зафиксированной в главных гипертекстах — Коране, сунне и хадисах, — лучшее доказательство того, что традиция «*талаб ул-‘илм*» «в гораздо большей степени, чем армия и политические декреты объединяла то, что называлось халифатом... автономные связи религиозных деятелей, развивавших и распространявших теоретические положения, по существу заставляли функционировать все сферы социально-политической, экономической, религиозной и культурной жизни «*Дар ул-ислама*»¹⁸.

Нельзя обойти вниманием и еще один социокультурный феномен, порожденный такой масштабностью и интенсивностью процесса освоения «чужого». Постигание на родных языках нового сакрального Знания, представленного в «ас-Сахихе», неизбежно влекло за собой интенсивное развитие и значительное обогащение их вокабуляра. Так уходит осознание чужеродности нового гипертекста, «... и впечатление гетерогенности отступает в пользу представления о гомогенности собственной культуры»¹⁹. С этого времени имена персоналий мусульманской сакральной антропологии, живших на огромном удалении от Трансоксании и Семиречья в весьма отдаленном прошлом, легко вплетаются в генеалогии местных духовных лидеров, недавних кочевников²⁰.

Провозглашая факт конструирования новой социальной реальности мусульманская традиция рассматривает ее как наивысшую и наиболее совершенную, завершающую ступень всего предыдущего спиритуального и социального опыта человечества. Идея следования за прошлым, но непременно в понимании восхождения на более высокую ступень, — важнейший из архетипов исламской матрицы, наделенный особой жизненной окрашенностью и специфической динамикой. На протяжении всей истории ислама эта идея остается бессознательной праформой, принадлежащей унаследованной психической структуре, вследствие чего может спонтанно актуализироваться в любых сферах человеческой деятельности и в любое время. Так в исламской традиции воссоздается траектория возвращения к онтологическому первоистoku организационных структур, имеющих метафизическую основу.

В общественном сознании закрепляется представление о том, что в любой исторический период цитирование высказываний Пророка и получение от него божественного Знания²¹, помогает выстраивать собственную жизнь. Такой способ восстановления виртуальной связи с первоистокom считается доступным и действенным и сегодня. Через обращение к важнейшим сакральным гипертекстам, одним из которых является «ас-Сахих» ал-Бухари, мусульмане получают осознание принадлежности к единой системе мировидения, каждый раз воспроизводя «священную матрицу» как основу межгенерационной коммуникации, единой логосферы²² и социальных взглядов.

Хадисы, собранные ал-Бухари, вошли в произведения самых разных жанров, созданные мусульманскими интеллектуалами различной этнической и расовой принадлежности. Великое множество хадисов превратилось в пословицы и поговорки, звучащие на многих национальных языках, подтвердив

¹⁸ Додхудоева, 2009.

¹⁹ Лобачева, 2010, с. 24.

²⁰ Муминов, 2003.

²¹ О феномене «увайси», связанном с этим способом получения благодати: De Weese, 1993.

²² Логосфера — «лингвистическое ментальное пространство, разделяемое всеми, кто пользуется одним языком, посредством которого исходя из фундаментальных принципов и ценностей, объединяющих «картину мира» (*weltanschauung*), выражаются мысли и представления, коллективная память и знания». Arkoun, 2002, p. 231.

справедливость утверждения Ю. М. Лотмана о том, что «поступающие в культуру извне, из другой культуры, тексты — не книги, переставленные с полки на полку, а топливо, брошенное в топку»²³.

Библиография

- ДОДХУДОЕВА Лола, 2009: «Абу Ханифа и его эпоха», *Эпоха имама Абу Ханифы и ее значение в истории культуры народов Средней Азии и Ближнего Востока*, Душанбе: Дониш, с. 40–92.
- _____, 2011: «Еще раз о феномене распространения мадраса в постсаманидский период», *Материалы по социально-политической истории Центральной Азии VII–нач. XVI вв.*, Душанбе: Мастер-принт, с. 576–588.
- _____, 2013: *От ислама к секуляризму и обратно в ислам? История «женского вопроса» в мусульманских сообществах в XX–нач. XXI в. Ч. 1.*, Душанбе: Дониш.
- КОРАН, 1997: Перев. смыслов и комм. В. Пороховой: Под ред. Мухаммада Саид Аль Рошид, Тегеран.
- ЛОБАЧЕВА И., 2010: «Культурный трансфер: определение, структура, роль в системе литературного взаимодействия», *Вестник ТГПУ*, вып. 8 (98), с. 23–26.
- ЛОТМАН Ю. М., 2003: *Статьи по семиотике культуры и искусства*. (Сер. «Мир искусств»), СПб.: Академический проект.
- МУМИНОВ, А., 1989: «Из истории распространения ханафитского мазхаба в Мавераннахре», *Общественные науки в Узбекистане*, вып. 12, Ташкент, с. 38–40.
- _____, 1991: *Ал-ахйар ата'уба 'лам*–ал-Кафави (ум. 960/1582) как источник по истории ислама в Мавераннахре. Автор. дис. на соиск. уч. степ. канд. ист. наук., Ленинград.
- _____, 2003: «Кокандская версия исламизации Туркестана», *Подвижники ислама*, Москва: Восточная литература, РАН.
- _____, 2009: «Эволюция образа Абу Ханифы в средневековой историко-биографической литературе Центральной Азии», *Эпоха Имама а'зама и ее значение в истории культуры народов Центральной Азии и Ближнего Востока*. Душанбе: Дониш, с. 165–178.
- ПРОЗОРОВ С. М. 2003: *Ислам как идеологическая система*, М: Восточная литература.
- ARKOUN M., 2002: *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, London: Institute of Ismaili Studies.
- AYALON D., 1980: “Mamlukiyat: (B) Ibn Khaldun’s View of the Mamluk Phenomenon”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, Vol. 2, p. 340.
- DAVUTOGLU A., 2002: “Philosophical and Institutional Dimensions of Secularization. A Comparative Analysis”, in J. L. ESPOSITO, A. TATIMI (eds), *Islam and Secularism in the Middle East*, London: New Impression, pp. 178–189.
- DE WESE A., 1993: *An “Uwaysi” in Timurid Maverannahr: Notes on Hagiography and the Taxonomy of Sanctity in the Religious History of Central Asia*, *Papers on Inner Asia*, Bloomington.
- JUYNBOLL G. H. A., 1989: *Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*. Cambridge: Cambridge Studies in Islamic Civilization.
- LAPIDUS I., 2002: *A History of Islamic Societies*. Second ed., Cambridge: Cambridge Uni Press.
- МОТТАНЕДЕН Roy P., 1976. “The Shu’ubiyah controversy and the Social History of Early Islamic Iran”, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 7, pp. 161–182.
- MUMINOV A., 2001: “Le rôle et la place des juristes hanafites dans la vie urbaine de Boukhara et de Samarcande entre le XI^e et le début du XIII^e siècle”, *Cahiers d’Asie centrale*, n° 9: *Etudes karakhanides*. Tachkent-Paris, pp. 131–140.
- PAUL Jürgen 2000: “The Histories of Herat”, *Iranian Studies*, vol. 33, n° 1–2, pp. 93–117.

²³ Лотман, 2003, с. 159.

РУНИЧЕСКОЕ ПИСЬМО НА СКАЛАХ: СИБИРСКИЕ КОРНИ ОБРЯДА И ЕГО РАСПРОСТРАНЕНИЕ В СРЕДНЕЙ АЗИИ И КАЗАХСТАНЕ В X в.

В раннем средневековье (с VIII в.), когда тюркские народы Саяно-Алтайского нагорья в Южной Сибири, приняв манихейство, впервые стали оставлять на ранее уже покрытых петроглифами скалах надписи, выполненные азиатскими рунами, эти краткие камнеписные тексты не только были сплошь молитвенными, но и наносились в большинстве случаев духовниками, т.е. священниками¹. Не следует забывать, что в ту эпоху любой писавший получал церковное образование.

В Хакасско-Минусинской котловине (среднее течение Енисея) большинство рунических строк встречены на писаницах преемственно связанных культур V в. до н.э.—VIII в². Однако надписи никогда не вырезались поверх предшествующих рисунков. Письмена идут в стороне (илл. 1) или изгибаются между изображениями (илл. 2). Видимо, писавшие продолжали считать древние рисунки священными. На Алтае и в Туве картина иная. Рунические надписи, добавляясь к уже существовавшим петроглифам³, не нарушают лишь средневековые рисунки (илл. 3), но часто бывают нанесены поверх изображений иных культур (илл. 4). Видимо, традиция рунического письма на скалах сложилась на Среднем Енисее, а затем распространилась на соседние земли Южной Сибири, где она уже не имела связи с поклонением древним петроглифам. Сходным образом надписи на скалах Средней Азии, каким бы руническим алфавитом ни пользовались писавшие, вырезаны близ древних и средневековых рисунков, но всегда нанесены позднее их (илл. 5, 6), то есть традиция рунического писания на скалах имеет там сибирское происхождение.

Об этом говорит не только появление в Средней Азии и Казахстане ранее не существовавшего феномена наскальных надписей, но и условия их размещения, и характерный облик примененных в них букв. Часть граффити выполнено классическим енисейским руническим алфавитом⁴, другие — местной таласской азбукой. Однако состав и облик знаков таласского письма явно сближают его не с орхонской, а с енисейской письменностью. Ясно, что таласская письменность сложилась в результате воздействия енисейского алфавита на местную графическую основу (возможно, ачикташскую — пример письма см. илл. 6). Строго говоря, таласское письмо — разновидность енисейского⁵. В каких условиях оно возникло? Об этом повествуют речевые обороты самих наскальных надписей.

Показательно использование характерных словесных формул *(e)r (a)t(i)m* «мое имя мужа-эра» (илл. 5.1, 5.4), а также *(e)r (a)tī* «его имя мужа-эра». Если употребление первой формулы встре-

* Archaeological Institute of the Academy of Sciences of Russia, Moscow — Институт археологии РАН, Москва, Россия. kyzlasovil@mail.ru

¹ Кызласов, 1994, с. 118–192; *idem*, 2001.

² *Idem*, 1994, рис. 18, 21, 22, 25, 39.

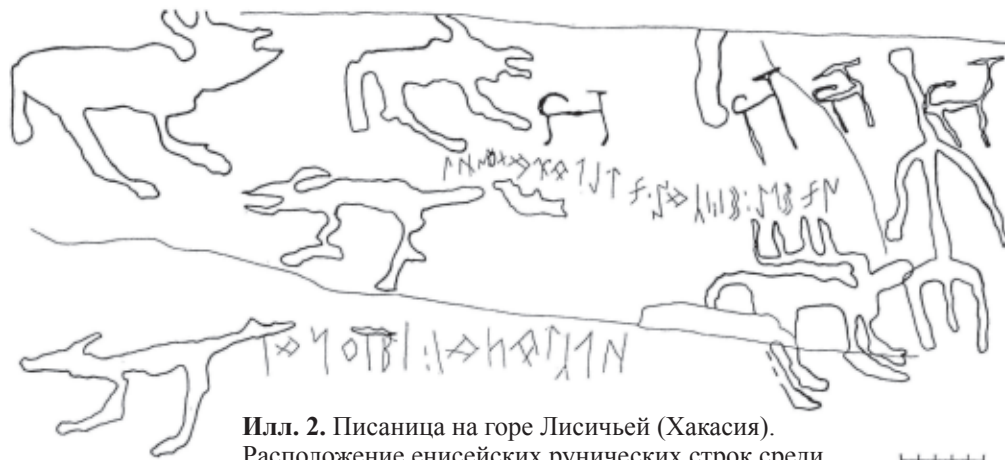
³ Последнее обстоятельство всегда заметно по размещению строк, поскольку руны наносились справа налево (см. рис. 2–6).

⁴ Кызласов, 2005, с. 61–63, рис. I, II; Рогожинский, Кызласов, 2004, с. 41–46; *idem*, 2011, с. 330–334; Кызласов, 2010, с. 345–346.

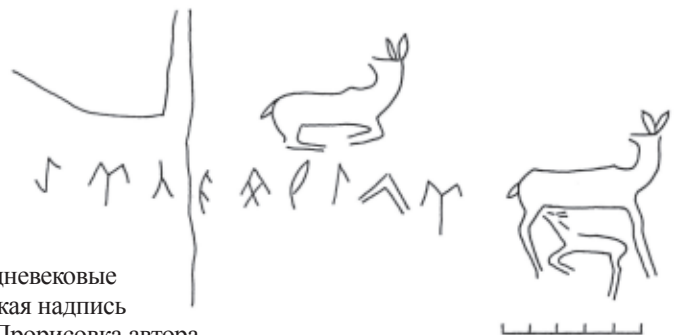
⁵ Малов, 1958, с. 57; Батманов, 1971, с. 60; Кызласов, 1995.



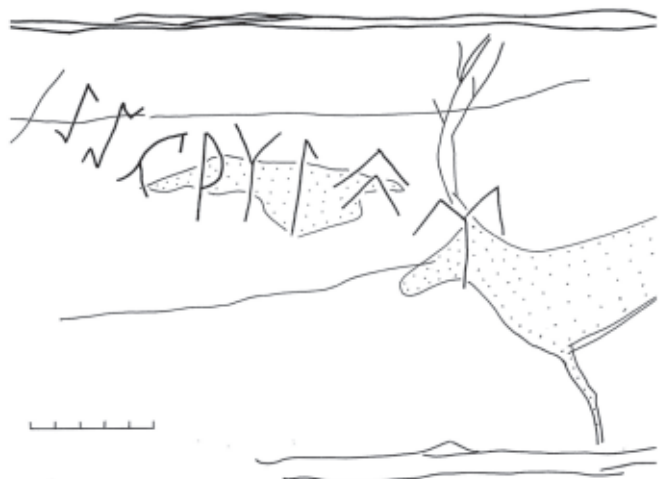
Илл. 1. Писаница на горе Озёрной (Хакасия). Размещение енисейской рунической надписи над рисунками предшествующего времени. Прорисовка автора.



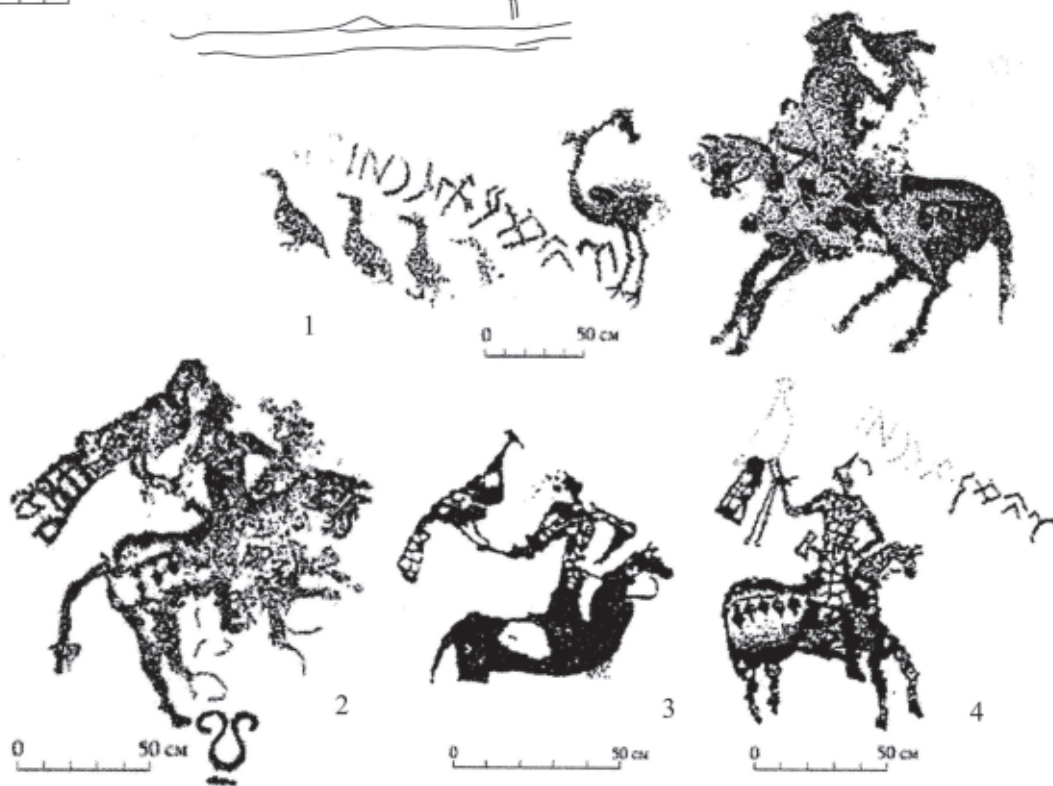
Илл. 2. Писаница на горе Лисичьей (Хакасия). Расположение енисейских рунических строк среди рисунков предшествующего времени. Прорисовка автора.



Илл. 3. Гора Адыр-Кая (Алтай). Раннесредневековые рисунки и вырезанная позднее их руническая надпись алтайского варианта енисейского письма. Прорисовка автора.



Илл. 4. Гора Ялбак-Таш (Алтай). Надпись XIII. Пример перекрывания енисейской рунической надписью раннего рисунка. Прорисовка автора.



Илл. 5. Наскальные изображения конных охотников-беркутчи и рунические надписи таласского письма, нанесенные среди изображений позднее. Кочкорская долина (Кыргызстан). 1 — Бейрек-Булак, 2–4 — Кок-Сай. *In*: Жолдошев, 2005, рис. III.

Илл. 6. Ущелье колодца Тозбулак, горы Кульджуктау (Узбекистан). Раннесредневековые петроглифы и высеченная позднее них руническая надпись ачикташского письма. Прорисовка *in*: Оськин, 1978, рис. 5.



чается и в эпитафиях таласского письма, высеченных на могильных валунах (см. Т 1, Т 2, Т 14), то словосочетание $(e)r(a)t\ddot{i}$, особо принятое в наскальных надписях Горного Алтая (илл. 3, 4), отмечается и в Казахстане лишь в наскальных надписях.

Примечательны и орфографические особенности наскальных надписей Казахстана и Кыргызстана. В ряде их руническая буква для a/\ddot{a} выступает как знак окончания текста, не произносившийся при чтении⁶ (см. Куру-Бакайыр II — $s(a)r(i)\gamma\{a\}$ «(Я —) Сарыг (имя собственное)» или Жаксылыксай I — $(e)r(a)t\ddot{i}t(e)k(\ddot{a})\dot{s}\{\ddot{a}\}$ «Его имя мужа-эра — Текеш»). Кроме того, в надписи Кок-Сай VII эта руна играет роль еще и словоразделительной отметки (также не произносимой при чтении). Обе эти функции знака встречаем как непреременный признак алтайского варианта енисейского письма (илл. 3, 4), с IX в. распространившегося на землях Горного Алтая и Северо-Западной Монголии. Особенно наглядно подобное применение руны a/\ddot{a} выступает там в кратких наскальных надписях⁷.

Для известных таласских памятников на валунах словоразделительная функция рассматриваемого знака вполне обычна. Уже при анализе надписи первого обнаруженного памятника (Т 1) тюркологам стало ясно, что данный знак не имеет фонетического значения⁸. Ныне очевидна поэтапная эволюция, произошедшая в использовании руны a/\ddot{a} . В классических енисейских эпитафиях второй половины VIII—начала XI в. эта руна нередко добавлялась к словам, завершавшихся *согласным* звуком и произносилась при чтении, добавляя в текст ноту горестного восклицания: $(e)s(i)z(i)m-\ddot{a}$ «о, горе мне», $b\ddot{o}km(\ddot{a})d(i)m-\ddot{a}$ «о, я не наслаждался», $(a)d(i)r(i)ld(i)m-a$ «о, я удалился (букв. был удален, т.е. умер)» и т.д. Эта черта оказалась соотносимой с традиционными особенностями местной речи.

В эпиграфических памятниках иных жанров, енисейских по письму, — в наскальных молитвенных надписях Алтая и Монголии IX—X вв. — эта руна, как говорилось, выполняя роль словоразделительной отметки или знака окончания текста, уже не произносилась при чтении. Однако она по-прежнему следовала только за словами, завершающимися *согласным* звуком (см., например, илл. 3, 4), т.е. сохраняла память о своем былом вокативном значении.

Совсем иное мы находим в эпитафийных памятниках таласского письма Кыргызстана. На валунах обсуждаемый знак обыденно применяется также для отделения слов, завершающихся *гласным* звуком (негубным узким): $q(a)t(u)n\ddot{i}-\{a\}$ (Т 1, стк. 2), $inil(e)ri-\{\ddot{a}\}$ (Т 1, стк. 3), $(a)t\ddot{i}-\{a\}$ (?) (Т 2, стк. 8), $tul\ddot{i}-\{a\}$ (Т 3, стк. 4), $(e)\ddot{c}i-\{\ddot{a}\}$ (Т 5, стк. 1), $o\gamma li-\{a\}$ (Т 5, стк. 2), $(a)t\ddot{i}-\{a\}$ (Т 10, стк. 1, 4), $(a)t\ddot{i}si-\{a\}$ (Т 10, стк. 2), $q(a)ld\ddot{i}-\{a\}$ (Т 14, стк. 1), $qul\ddot{i}-\{a\}$ (Т 14, стк. 2)⁹. Из этого следует, что таласские надписи отражают третий, последний этап эволюции руны a/\ddot{a} в качестве разделительного знака и отметки окончания текста — в них буква потеряла всякую связь с некогда обозначавшимся ею звуком и, действительно, стала лишь знаком препинания.

Вполне очевидно, что эта стадильная особенность текстов указывает на более позднее создание памятников таласской письменности в сравнении с надписями алтайского извода енисейского письма. Следует признать целиком неосновательным и потому ошибочным отнесение памятников таласского письма к VIII в. и, следовательно, к Тюркешскому каганату. Надписи, выполненные таласским алфавитом целиком принадлежат к IX—X вв., может быть, даже ко времени не ранее X в.

⁶ В этом случае при транскрибировании надписей он помещается мною в фигурные скобки: $\{a\}$ или $\{\ddot{a}\}$.

⁷ Кызласов, 2003.

⁸ Радлов, 1899, с. 86; Малов, 1929, с. 800, 803. Ср.: Мелиоранский, 1899, с. 272.

⁹ См.: Малов, 1958, с. 57–63; Батманов, 1971.

При раскопках городища Ак-Бешим (руин города Суяба) на р. Чу (Кыргызстан) в 1954 г. Л. Р. Кызласовым было изучено манихейское кладбище. Религиозная принадлежность объекта была определена сразу же¹⁰. После раскопок манихейских храмов в Хакасии¹¹, нашлись дополнительные обоснования отличия формы манихейского креста от подобного символа несторианства¹². В это же время манихейство у тюркских народов исследовал и Ю. А. Зуев, также уделивший внимание кресту манихеев¹³. Он первым указал на манихейский крест, вырезанный вместе с эпитафией в центре таласского валуна Т 10, и был поддержан в этом определении Л. Р. Кызласовым. Так манихейская принадлежность памятников таласской письменности получила подтверждение благодаря ее связи с характерной религиозной символикой.

Независимо от этого, как мы видели, наскальные рунические надписи Средней Азии и Казахстана оказываются эпиграфическими свидетельствами распространения там именно сибирско-тюркской ветви манихейства. По показанным выше признакам они прямо восходят к молитвенным и проповедническим обрядовым надписям, которые были оставлены на скалах Саяно-Алтайского нагорья и Монголии в IX–X вв. Поскольку сам обычай наносить на скалы рунические надписи до этого не имел распространения в Азии, его появление следует связывать с распространением с востока на запад северного, сибирского манихейства, тюркоязычные миссионеры которого использовали руническую письменность.

Библиография

- БАТМАНОВ И. А., 1971: *Таласские памятники древнетюркской письменности*, Фрунзе: Илим.
- ЖОЛДОШЕВ Ч. М., 2005: «Изображение вооружения в средневековых петроглифах Кыргызстана», *Материалы и исследования по археологии Кыргызстана*. Вып. 1, Бишкек: Илим, с. 67–73.
- ЗУЕВ Ю. А., 2002: *Ранние тюрки: очерки истории и идеологии*, Алматы: Дайк-Пресс.
- КЫЗЛАСОВ И. Л., 1994: *Рунические письменности евразийских степей*, Москва: Восточная литература.
- _____, 1995: «Рунические алфавиты Средней Азии», *Из истории и археологии древнего Тянь-Шаня*, Бишкек: Илим, с. 142–154.
- _____, 2001: «Смена мировоззрения в Южной Сибири в раннем средневековье (Идеи единобожия в енисейских надписях)», *Древние цивилизации Центральной Азии. История и культура*, Москва: Восточная литература, с. 243–270.
- _____, 2003: *Новости тюркской рунологии. Вып. 1, Енисейские надписи на горе Ялбак-Таи (Горный Алтай)*, Москва: Гуманитарий.
- _____, 2005: «Прочтение наскальных рунических надписей Кыргызстана», *Материалы и исследования по археологии Кыргызстана*. Вып. 1, Бишкек: Илим, с. 54–67.
- _____, 2010: «Прочтение рунической надписи урочища Актерек», *Роль кочевников в формировании культурного наследия Казахстана*, Алматы: Принт-S, с. 345–346.
- КЫЗЛАСОВ Л. Р., 1959: «Археологические исследования на городище Ак-Бешим в 1953–1954 гг.», *Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции АН СССР*, т. II, Москва: Изд-во Академии наук СССР, с. 155–242.

¹⁰ Кызласов, 1959, с. 230–233.

¹¹ *Idem*, 1998, с. 8–35.

¹² *Idem*, 2006, с. 314–322; *idem*, 2008, с. 40–45.

¹³ Зуев, 2002 с. 179–261. См. особенно с. 201.

- _____, 1998: «Северное манихейство и его роль в культурном развитии народов Сибири и Центральной Азии», *Вестник Московского университета*, серия 8, история, № 3, Москва: Изд-во МГУ, с. 8–35.
- _____, 2006: *Городская цивилизация Срединной и Северной Азии. Исторические и археологические исследования*. Москва: Восточная литература.
- _____, 2008: «Два Ак-Бешимских сюжета», *Российская археология*, № 2, Москва: Наука, с. 40–48.
- МАЛОВ С. Е., 1929: «Древнетюркские надгробия с надписями бассейна р. Талас», *Известия Академии наук СССР*. VII серия. Отд. гуманитарных наук. № 10, Ленинград, с. 799–806.
- _____, 1958: *Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии*, Москва — Ленинград: Изд-во Академии наук СССР.
- МЕЛИОРАНСКИЙ П. М., 1899: «По поводу новой археологической находки в Аулиеатинском уезде», *Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества*, т. XI, Санкт-Петербург: Императорская Академия Наук, с. 271–272.
- ОСЬКИН А. В., 1978: «Новые находки петроглифов в Кызылкумах», *Полевые исследования Института этнографии [Академии наук СССР]*. 1976, Москва: Наука, с. 166–173.
- РАДЛОВ В. В., 1899: «Разбор древнетюркской надписи на камне, найденном на урочище Аиртам-ой в Кенкольской волости Аулиеатинского уезда», *Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества*, т. XI, Санкт-Петербург: Императорская Академия Наук, с. 85–86.
- РОГОЖИНСКИЙ А. Е., Кызласов И. Л., 2004: «Древнетюркская руническая надпись из урочища Тамгалы (Семиречье)», *Краткие сообщения Института археологии РАН*, вып. 216, Москва: Наука, с. 41–46.
- _____, 2011: «Руническая надпись из ущелья Жаксылыксай (Семиречье)», *Маргулановские чтения*, Астана: Изд-во Евразийского нац. университета, с. 330–334.

СОГДИЙСКОЕ СЛОВО ДЛЯ «ДАМБЫ»

Культурный обмен между народами предполагает и обмен терминами, которые обозначают предметы обмена. Поэтому торговля, и иные виды обмена на Шелковом пути, сопровождались многочисленными заимствованиями из языка одного народа, участвовавшего в обмене, в другой, иногда образуя причудливые цепи заимствований, калек, обратных заимствований и так далее.

Иногда можно проследить историю термина и его развитие на протяжении долгого времени и долгого пути. Китайское *цэ/чай* 茶, древнекитайское произношение *ts'ěk*¹, раннее среднекитайское *tšəijk/tšhe:jk*² значило «табличка для письма, регистр, документ, снизанные бамбуковые палочки для письма, книга», оно отмечено еще на гадательных костях. Оно было заимствовано в восточно-иранские языки среднего периода: согд. *c'k-*, хорезмийское *čik*, бактрийское *сак*³. В дальнейшем оно проникло в персидский, *čakk, čekk*, в арабском дало *šakk*, и, проникнув в европейские языки, укоренилось в русском *чек*, английском *check*, и т.д. Любопытно, что Д. Н. МакКензи, которому принадлежит честь прояснения истории этого слова, заметил, что хорезмийское *čk* было заимствовано из китайского через согдийское посредство: в хорезмийском была возможность передать китайское *ts-* через *c /ts/*, в то время как в согдийском была одна аффриката, среднеязычный *č /tš/*: в то время согдийская форма *c'kw* еще не была прочитана верно⁴. Также и бактрийское слово можно понимать как согдийское заимствование: в бактрийском поствокальное *k* дает *g* (в написании *-γo*), а в согдийском сохраняется.

Другой термин, историю которого можно проследить как цепь передач от одного народа Центральной Азии к другому на протяжении двух тысячелетий, известен нам в русском как *кинжал*. В русский язык оно проникло из тюркских языков, например, татарского *хәнжәр* или кумыкское *кынджал*⁵. Тюркское слово, в свою очередь, восходит к арабскому и персидскому *ханжар*, которое образовано из среднеиранских: парфянского *hunjyr, xnjyr*, согдийское (национальным, манихейским, христианским письмом) *хнур(h), хур*, хорезмийское *xr'x*⁶, бактрийское *χαγγαρο*⁷, независимо от персидского *xugor* в современном восточноиранском языке йидга в горах Гиндукуша⁸, *xingár* в ваханском, *khongor* в дардском языке кховар, *kangar* в кашмири и др.⁹.

* Hermitage, Saint-Petersburg — Отдел Востока Государственного Эрмитажа, Санкт-Петербург, Россия. pavlsvlrvia@gmail.com

¹ Karlgren, 1964, p. 224.

² Pulleyblank, 1991, p. 46.

³ Последняя сводка у Lurje, 2010, p. 158.

⁴ MacKenzie 1990, p. 90.

⁵ Фасмер, 1986, II, с. 234.

⁶ Sundermann, 1973, p. 126.

⁷ Sims-Williams, 2007, p. 276.

⁸ Mayrhofer, 2001, pp. 137–138. Соотносимая с ним санскритская (с эпического времени) форма *khadga* как будто отстоит далее.

⁹ Стеблин-Каменский, 1999, с. 407.

Перебои в передаче согласных *ǰ/ǧ*, метатезы, выпадение *n* говорят о том, что тут мы имеем дело не с закономерным развитием из общего источника, а с заимствованием какого-то культурного слова. Источником тут оказывается очень слабо известный нам язык азиатских гуннов или сюнну: среди немногих глосс из их языка, приводимых китайскими источниками, имеется *чжинлу*, 徑路 «меч для жертвоприношений». Древнекитайское произношение этих иероглифов было *kēŋh-rāh*, что весьма близко рассматриваемой форме и тюркским *kīŋrak* (Махмуд Кашгарский), киргизскому *qīŋaraq* «кривой нож» и др.¹⁰ Можно думать, что воинственный народ сюнну–гунны распространил свое слово для кривого (или однолезвийного?¹¹) палаша среди покоренных народов.

Идеи или небольшие предметы, такие как чек или кинжал, можно легко переносить, передавать из рук в руки с тем, что они в результате проходят большие расстояния. Иначе происходит с объектами, которые невозможно перенести даже на несколько километров. К таковым достижениям человеческой культуры относятся, например, строительство или ирригационные сооружения.

Известно, что широко распространенный в Средней Азии и к западу от нее термин *känd*, *kent* «город», «деревня» восходит к раннесогдийскому *kanθa-*, позднесогдийскому *kaθ*. Этот термин, древнеиранское **kanθā-* связан с корнем *kan-* «копать» и указывает на связь градостроительства с земляными работами¹². Здесь же укажу кратко на согдийское происхождение древнетюркского *kärpič* (Махмуд Кашгари: كَرِيچ) «кирпич», обоснованное Христианой Рек¹³. Любопытно, что этимологическое значение слова «имеющий форму», вполне соотносится со сформованными в прямоугольной опалубке кирпичами оседлых среднеазиатских народов, в отличие от овальных, «бесформенных» кирпичей-гуволяков, которые используются и поныне, например, в Ферганской долине.

То же наследие среднеиранского периода имеется и поныне в среднеазиатской терминологии, связанной с ирригацией. Хорошо известна хорезмийская этимология узбекского *ёб*, туркменского *яб* «крупный, магистральный канал» (хор. у. *'b*¹⁴). Автор настоящей статьи предлагал восточноиранские этимологии для ирригационных терминов, отмеченных в позднесредневековых документах Средней Азии и частично сохранившихся и поныне в бассейне Зеравшана: *afdaq* «небольшой канал, протока», согд. *'βt'k* «текущий» из **fra-taka*¹⁵, *awza* «солончак, сливное болото» из согд. *'wz'k* «озеро»¹⁶, в другом месте — о среднеперсидской, по-видимому, этимологии бухарского *kām* «магистральный канал»¹⁷.

¹⁰ Подробно Дыбо, 2007, с. 84–85, там же правдоподобная тюркская этимология от *kīŋ-ir* «согнутый, косой» (узб. *қиңғир* и др.).

¹¹ В современных тюркских языках — часто как раз обоюдоострый нож, см. Севортьян, 2001, с. 221.

¹² Lurje, 2003, pp. 203–207 *et passim*.

¹³ Reck, forthcoming; cf. Clauson 1972, p. 737: «It is prob. that both bricks and the word for them were borrowed by the Turks fr. some other people».

¹⁴ Tezcan, 1997, p. 163.

¹⁵ Ср. также в Хорезме: *бадак* (Гулямов, 1957, с. 243).

¹⁶ Лурье, 2007. Для последнего термина есть и аттестации в персидской классической литературе, причем у авторов, происходивших из Согда: *Хидāйа ал-мута 'аллимйн фй-тибб* Абу Бакра Раби' б. Ахмада ал-Ахвйни ал-Бухāри (X в.), *Такаммулат ал-Аснāф* 'Али б. Мухаммада ал-Адйба ал-Кармйни, а также в современном хорасанском диалекте (Бāгбйдй, 1996; Заршинās, 2003).

¹⁷ Lurje, 2006.

Термин *арна* распространен в значительной части Средней Азии. В Хорезме это первостепенный, значительный канал, головной отрезок канала, ответвление реки в русле¹⁸. В Голодной и Каршинской степях так называется высохшее русло¹⁹, а уроженец Бухары Садриддин Айни глоссирует ее как «рукав естественной реки, вода в котором течет широко и неглубоко; небольшой рукав реки с ровным дном»²⁰. Наиболее раннее упоминание термина, вероятно, в топониме *Kabarna* в Чачском оазисе х–xi вв. (совр. Кавирдан?), на берегу старого русла Чирчика²¹. Буквально это, вероятно, «канал (*arna*), богатый рыбой (согд. *кр-*)».

Еще В. В. Бартольд писал, что слово *арна* «несомненно арийское слово»²². Мне кажется вероятным возводить его к расширенному суффиксом **-aka-* именному образованию от согдийского глагола *'rn* «двигать, гнать». Древнеиранский глагол **ar-* (индоевропейское **H₃er-*), от которого он образован назальным суффиксом (как др.-инд. *r̥noti*, греч. *ῥνωμι*, перс. *rāndan*)²³ имеет, в том числе, значение «быстро течь», откуда авестийское *auruuant-* «schnell, tapfer» (откуда среднеперсидское *Arvand*, новоперсидское *Alwand*, название ряда рек с быстрым течением²⁴; ср. также памирское сангличское *yārč*, зебаки *ārč* «снежная лавина», из **aračī-*²⁵. Данная этимология, скорее, диктует изначальное значение *арна* как «естественное русло стремительной реки», однако контексты вполне допускают такое значение.

Важнейшей составной частью ирригационной системы является голова канала и дамба, благодаря которой выводится вода из основного русла. В языках Средней Азии есть целый ряд терминов, значащих «дмба», «плотина». Это древнетюркские *туу*, узб. *тўгон*, особняком в говорах Хорезма стоит термин *качи*²⁶, а в Каракалпакии еще и *бузут* (*бўгет*)²⁷; очень распространен термин *банд*. Он персидского происхождения, это основа настоящего времени глагола *bastan* «запирать». В этом значении он широко используется и на территории Ирана²⁸. В Бухарском оазисе был распространен термин *даргот* «плотина с водоотводом»²⁹, который нужно сравнивать с персидским (известным из средневековых словарей) *dary* «дмба» — термином, звучащим по-восточноирански, к которому я не могу предложить этимологии³⁰.

Термин *варг*, *вараг*, *варк* встречается преимущественно в долине Зеравшана. Оно значит «дмба, сделанная из земли и прутьев» и отмечено в ягнобском *вару* «верхний край поля»³¹, таджикском

¹⁸ Гулямов, 1957, с. 243, еще в хрониках Мунйса и Агахи: *Мангыт-арна* и др.

¹⁹ Караваев, 1914, с. 15.

²⁰ Айни, 1976, с. 33.

²¹ Буряков, 1975, с. 86–99.

²² Бартольд, 1965, с. 552.

²³ Cheung, 2007, p. 165.

²⁴ Kasheff, 1987.

²⁵ Эдельман, 1986, с. 157; Расторгуева, Эдельман, 2000, с. 195.

²⁶ Гулямов, 1957, с. 260, 194; каракалпакское *қашы* Баскаков, 1967, с. 175.

²⁷ Баскаков, 1967, с. 675. От корня *bök* «запирать», см. Севортян, 1978, с. 210.

²⁸ Савина, 1971, с. 34–35.

²⁹ Чехович, 1965, с. 222; Рахими-Успенская, 1954, с. 136: также *доргот*, еще одно значение слова «шлюз».

³⁰ В словаре Деххуда (s.a., s.v.) предлагается считать *дарг* опиской из *варг* (ورغ / درغ), однако бухарское *даргāt* в документе не должно быть опиской. Многочисленные топонимы Трансоксианы, содержащие *dary* (включая Даргам), можно без особого риска сопоставлять с древнеиранским **darga-* «длинный», см. Лурье, 2004, с. 19–20.

³¹ Андреев, Пещерева, 1957, с. 344.

варг, *вараг* «плотина, запруда», в Бухарском оазисе распространено произношение *варқ*, *варақ* «плотина, сделанная из проволоки, дерева, веток, травы или камней и дерна»³², встречается бином *варгбанд*³³. Оно надежно отмечено и в ряде новоперсидских словарей в формах *варг* или *барг* как плотина, закрывающая от сели; плотина из дерева, травы, земли и глины³⁴.

Любопытно, что форма *барг* отмечена у Фаридалидина Атгара, поэта-мистика XII–XIII вв. из Нишапура в Хорасане (сасанидском Абаршахре), в то время как *варг* — у поэтов Рудаки (X в., Согдиана), Фаррухи (XI в., происходил из Систана, жил в Газне)³⁵, на территории распространения восточноиранских языков:

بند و ورغ سست و پوده بڤکند* آب هر چه کمترک نیرو کند

Пусть вода и приложит самую малую силу, слабую и прогнувшую дамбу (*банд*) и плотину (*варг*) сломает (Рудаки)³⁶

ورغ بر بند یخچه را ز فلک* یخچه بارید و پای من بفسرد

Град просыпался, и мои ноги закоченели. Плотина (*варг*), запрети град на небе! (он же)

دل برد و مرا نیز بمردم نشمرد * گفتار چه سود ست که ورغ آب ببرد؟

Он(а) унес(ла) мое сердце и меня не посчитал(а) за человека. Какой смысл в речах, если плотина снесена водой (Фаррухи).

Кроме того, *Wary* весьма широко представлен в топонимии Согдианы. Это *Varaqdžan* или *Farydžan* под Насафом «канал плотины»³⁷, волость *Farydad/Barýdad* около Бухары «стена плотины»³⁸, *Faryat* опять же, под Бухарой³⁹: либо множественное число на *-t*, либо стяжение из того же **Faryed-d*. В тех же краях расположен *Waryāsūn* «подъем на плотину»⁴⁰, в Бухарском оазисе был и просто *Wary*⁴¹. Некий *Faryūč* был расположен в пригородах Самарканды⁴², а *Wary-i Sešamba* «В. — вторник» — в Таткенте в центральном Согде⁴³.

³² Махмудов, Бердиев, 1989, с. 57–58; Мухамеджанов, 1978, с. 232.

³³ Айни, 1976, с. 61.

³⁴ Деххуда (s.a., s.v.)

³⁵ И лексикографов Асади Туси (Тус — Тебриз, XI в.) и Шамси Фахри (Исфаган, XIV в), которые использовали более ранние тексты.

³⁶ Вариант: «вода чуть сильнее приложит силу — и вырвет бывшую слабой дамбу и плотину».

³⁷ Sam‘ānī, ed. Margoliuth, 1912, 581 ab, Yāqūt, ed. Wüstenfeld, IV, 921; Чехович, 1974, с. 11, 87; о *jan* «канал» см. Лурье, 2004, с. 131–133.

³⁸ Istakhri, ed. de Goeje, 1927, p. 309; Чехович, 1965, I, с. 388. Во второй части — согд. *δʾ(h)* (в составном слове может сократиться в **δʾt*) «стена».

³⁹ [Ростопчин], 1938, с. 154.

⁴⁰ Чехович, 1965, I, с. 397, о второй части см. Лурье 2004, с. 227.

⁴¹ Istakhri, ed. de Goeje, 1927, p. 307.

⁴² Вяткин, 1901, с. 22.

⁴³ [Ростопчин], 1938, с. 318, № 370.

Но наиболее известен *Waraysar* в самом верху Самаркандского оазиса. По сведениям раннеисламских географов, которые дают и арабский перевод топонима: *Pa'c ac-Cadd* «голова плотины», это отдельная область (некогда входившая в Маймурғ) и то место, где от Зеравшана — реки Согда ответвлялся Даргам — главный канал, питавший южную часть Самаркандского оазиса. Варагсар соответствует Равати Ходжа на узбекско-таджикской границе, на южном обрывистом берегу реки; археологи выявили там городище площадью 18–20 га с керамическим материалом раннесредневекового времени и более поздними сооружениями⁴⁴.

Кроме источников раннеисламского времени (в которых Варагсар не только область в Согдиане, но и стратегический пункт, контроль за которым был ключом всего Самаркандского Согда), он упоминается, вероятно, и в согдийских документах с горы Муг: *βry'kcykxwβw* «правитель Варгака». Он отмечен в длинном списке получателей денег и различной одежды А-5, 18 как получатель 10 драхм. В. А. Лившиц читает как *βyškcykxwβw* «правитель Вешака (неотождествленный топоним)»⁴⁵, в то время как М. Н. Боголюбов и О. И. Смирнова — как *βyп'kcykxwβw*, опять же от необъясненного топонима, и в переводе дают альтернативу *βryk*-скому⁴⁶. Альтернативное чтение, предложенное последними авторами⁴⁷, соблазнительно потому, что тут мы имеем дело с понятным и известным топонимом, тем более вписывающимся в контекст Даргамского направления политики Деваштича⁴⁸.

Иных аттестаций термина *βry* в согдийском языке мне не известно, однако уже локализации топонимов, образованных на его основе, и происхождения у персидских поэтов, этот термин использовавших, указывает на Согдиану как источник термина. Арабографичные передачи первого согласного как *w*, *f* или *b* указывают, что в начале был согд. *β*⁴⁹ (который мы и имеем в форме из документа с Горы Муг). Согдийское *β* регулярно восходит к древнеиранскому **b* (который соответствует западноиранскому *b* в анлауте) и именно его нужно искать в начале этимона. Соответственно, приходится отказаться от этимологии, предложенной Теодором Нёльдеке⁵⁰: параллели древнеиндийскому *varga* «Abwender» (от глагола *vārjati* «защищать»), тем более что и семантически она не вполне удовлетворительна⁵¹. Георг Моргенштерне⁵² предлагает этимологизировать *vary* из **bhergh-* «“schützend verwehren” > “Damm” wie Englisch weir». Надо заметить, что и-е. **bhergh-* проявляет себя в иранских только в специфическом значении «почитать, уважать»⁵³, которое очень далеко от «дамбы». Кроме того, нужно и отказаться от бактрийского ghost-word *βарγo*: в действительности это не более чем фрагмент единого слова *αβαργo*, которое предлагается переводить как «балка»⁵⁴.

⁴⁴ Мухамеджанов, 1972, с. 112–113.

⁴⁵ Лившиц, 2008, с. 215, 219; ср. Лившиц 1962, с. 181.

⁴⁶ Боголюбов, Смирнова, 1963, с. 51, 52. Ни в указатель топонимов, ни в указатель действующих лиц он не внесен.

⁴⁷ Отдельное написание *r* в середине слова встречается в этом документе, см. *mr-tty*, *'psr-δ'*, и вообще нормально для почерков документов с горы Муг.

⁴⁸ Grenet, de la Vaissière, 2002, p. 165.

⁴⁹ Lurje, 2001, p. 23.

⁵⁰ *Apud* Horn, 1893, p. 242, ср. еще теперь Хасан-дўст, 2004–2005, с. 191.

⁵¹ G. Morgenstierne *apud* W. Brandenstein, 1961–1962, p. 235.

⁵² *Loc. cit.*

⁵³ Cheung, 2007, pp. 10–11; Rix, 2001, pp. 78–80.

⁵⁴ Sims-Williams, 2012, p. 79.

Я предлагаю этимологизировать согд. *βry- через весьма распространенный иранский глагол *bag- (и.-е. *b^heH₂g-) «делить, наделять»⁵⁵. Суффикс *-rā̃ формирует, в числе прочего, имена от глагольного корня, как авест. *suβrā* «стрекало» от *sub «колоть», *čīθra-* «лик, род» от *čit- «блестеть», *sidara-* «отверстие» от *said- «раскалываться» и др.⁵⁶ Для того, чтобы *bag-ra- дало в согдийском *βry-, слово должно было претерпеть метатезу согласных в кластере. Вообще, метатезы весьма характерны для согдийского языка, и встречаются и в кластере -gr- > -rγ-, ср. *trγ* «жестокий, острый» из древнеиранского. *tigra-, *nry* «первичный» из *anagra- «безначальный».

Семантически, такая этимология подчеркивает основную функцию дамб в областях ирригации: дамба отделяет воду канала от воды реки, служит разделителем вод. Не случайно в персидской географии *Худуд ал 'Алам* говорится, что Варагсар под Самаркандом — «место разделения вод»⁵⁷.

Библиография

- Айни Садриддин, 1976: *Куллиёт*. Ч. 12: *Лугати нимтафсилии тоҷикӣ барои забони адабии тоҷик*, Душанбе: Ирфон.
- Андреев М. М., А. К. Пещерева, 1957: *Ягнобские тексты*, Москва, Ленинград: Издательство АН СССР.
- Бартольд В. В., 1930: *Худуд ал- 'Алам. Рукопись Туманского*, Ленинград: Изд. АН СССР.
- _____, 1965: «Хорезм» (статья для *Энциклопедии Ислама*), *Сочинения*, том. III, с. 544–552.
- Баскаков Н. А., 1967: *Русско-каракалпакский словарь*, Москва: Советская энциклопедия.
- Боголюбов М. Н., О. И. Смирнова, 1963: *Согдийские документы с горы Муг. Вып. III. Хозяйственные документы*, Москва: Издательство восточной литературы.
- Буряков Ю. Ф., 1975: *Историческая топография древних городов Ташкентского оазиса (историко-археологический очерк Чача и Илака)*, Ташкент: Фан.
- Вяткин В. Л., 1901: «Материалы к исторической географии самаркандского вилайета», *Справочная книжка Самаркандской области*, Самарканд, с. 3–84.
- Герценберг Г. Л., 1972: *Морфологическая структура слова в древних индоиранских языках*, Ленинград: Наука.
- Гулямов Я. Г., 1957: *История орошения Хорезма с древнейших времен до наших дней*, Ташкент: Издательство АН УЗССР.
- Дыбо А. В., 2007: *Лингвистические контакты ранних тюрок*, Москва: Наука.
- Карабаев В. Ф., 1914: *Голодная степь в ее прошлом и настоящем*, Ташкент.
- Лившиц В. А., 1962: *Согдийские документы с горы Муг. Вып. II. Юридические документы и письма*, Москва: Издательство восточной литературы.
- _____, 2008: *Согдийская эпиграфика Средней Азии и Семиречья*, Санкт-Петербург: Филологический факультет.
- Лурье П. Б., 2004: *Историко-лингвистический анализ согдийской топонимии*. кд, Санкт-Петербург. Доступно по адресу http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=com_publications&Itemid=75&pub=1367
- _____, 2007: «*Ankār, afdaq, namarz, ūrd, 'wzh*: этимологии среднеазиатских аграрных терминов из средневековых источников», *Памяти В. С. Расторгуевой*, Москва: Ключ-С, с. 138–146.
- Махмудов М., Б. Бердиев, 1989: *Лугати мухтасари лахчаҳои Бухоро*, Душанбе: Дониш.
- Мухамеджанов А. Р., 1972: «Даргомская плотина и крепость в Раватходже», *История материальной культуры Узбекистана*, вып. 9, с. 108–113.

⁵⁵ Cheung, 2007, pp. 1–2; Расторгуева, Эдельман, 2003, с. 45–58.

⁵⁶ Wackernagel, Debrunner, 1954, pp. 849–858; Герценберг, 1972, с. 241.

⁵⁷ قسمت گاه آب بدین ور غسرست Бартольд, 1930, лист 23а, Minorsky 1937, §25, 14.

- _____, 1978: *История орошения Бухарского оазиса*, Ташкент: Фан.
- РАСТОРГУЕВА В. С., Д. И. ЭДЕЛЬМАН, 2000: *Этимологический словарь иранских языков*, том 1, Москва: Восточная литература.
- _____, 2003: *Этимологический словарь иранских языков*, том 2, Москва: Восточная литература.
- РАХИМИ, М. В., Л. В. УСПЕНСКАЯ, 1954: *Таджикско-русский словарь*. Москва: Государственное издательство иностранных и национальных словарей.
- [РОСТОПЧИН Ф. Б.], 1938: *Из архива шейхов Джуйбари*, Москва-Ленинград: АН СССР.
- САВИНА В. И., 1971: *Словарь географических терминов и других слов, формирующих топонимию Ирана*, Москва: Наука.
- СЕВОРТЯН Э. В., 1978: *Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на букву «Б»*, Москва: Наука.
- _____, 2001: *Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на букву «К»*, Москва: Наука.
- СТЕБЛИН-КАМЕНСКИЙ И. М., 1999: *Этимологический словарь ваханского языка*, Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение.
- ФАСМЕР М., 1986: *Этимологический словарь русского языка*, М: Наука.
- ЧЕХОВИЧ О. Д., 1965: *Бухарские документы XIV в.*, Ташкент: Издательство «Наука» Узбекской ССР.
- _____, 1974: *Самаркандские документы XV–XVI вв.*, Москва: Восточная литература.
- ЭДЕЛЬМАН Д. И., 1986: *Сравнительная грамматика восточноиранских языков. Фонология*, Москва: Наука.
- BRANDENSTEIN Wilhelm, 1961–1962: «Kušānisch *βαρρο*», *Indo-Iranian Journal*, Vol. 5, Iss. 3., pp. 233–236.
- CHEUNG Johnny, 2007: *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*. Leiden-Boston: Brill.
- CLAUSON Sir Gerard, 1972: *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: at the Clarendon Press.
- GRENET Frantz, Étienne de LA VAISSIÈRE, 2002: “The last days of Panjikent”, *Silk Road Art and Archaeology*. Vol. 8, pp. 155–196.
- HORN Paul, 1893: *Grundriß der neupersischen Etymologie*. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner (repr. Hildesheim etc., 1988).
- ISTAKHRĪ, ed. de GOEJE, 1927: *Viae regnorum. Descriptio ditionis moslemicae Auctore ABU ISHĀK AL-FĀRISĪ AL-ISTAKHRĪ*. Ed. secunda. Lugdini Batavorum: Brill.
- KARLGREN Bernhard, 1957: *Grammata Serica Recensa*. Stockholm: The Museum of Far Eastern Antiquities (repr. Göteborg, 1964).
- KASHEFF, M. 1987: “Arvand-rūd”, *Encyclopaedia Iranica*, Vol. II, Fc. 7, pp. 679–681.
- LURJE Pavel B., 2001: “Arabosogdica: Place-Names in Transoxiana as Written in Arabic Script”, *Manuscripta Orientalia*, Vol. 7 No. 4, pp. 22–29.
- _____, 2003: “The element *-kaθ/-kand* in the place-names of Transoxiana”, *Studia Iranica*, 2003, T. 32 Fc. 2, pp. 185–212.
- _____, 2006: “Shapur’s Will” in Bukhara”, M. Comparesi, P. Raffetta, G. Scarcia (ed.), *Ērān ud Anērān, Studies presented to Boris Il’ič Maršak on the Occasion of His 70th Birthday*, Venezia: Ca Foscari, 2006. pp. 407–418.
- _____, 2010: *Personal Names in Sogdian Texts*. (Iranisches Personennamenbuch, II/8). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- MACKENZIE D. Neil, 1990: *The Khwarezmian Element in the Qunyāt al-Munya*. London: School of Oriental and African Studies.
- MAYRHOFER Manfred, 2001: *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. Bd. III. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.

- MINORSKY Vladimir F., 1937: *Ḥudūd al-‘Ālam. Regions of the World. A Persian Geography 372 A.H. = 982 A.D.* London: Gibb Memorial Series.
- PULLEYBLANK Edwin G., 1991: *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin.* Vancouver: UBC Press.
- RECK Christiane, forthcoming: “Work in progress: The Catalogue of the Buddhist Sogdian fragments of the Berlin Turfan collection”, *Proceedings of the 7th international conference of Societas Iranologica Europaea*, Cracow, forthcoming.
- RIX Helmut (*et alii*), 2001: *Lexicon der indogermanischen Verben.* Zweite Auflage. Wiesbaden: Reichert.
- SAM‘ĀNĪ, ed. D. N. MARGOLIUTH, 1912: *The Kitāb al-Ansāb of ‘Abd al-Karīm as-Sam‘ānī with an introduction by D. N. Margoliuth.* L., Gibb Memorial Series.
- SIMS-WILLIAMS Nicholas, 2007: *Bactrian Documents from Northern Afghanistan.* II: *Letters and Buddhist Texts* (Studies in the Khalili Collection, Vol. III). London: The Nour Foundation.
- _____, 2012: “Bactrian Historical Inscriptions of the Kushan Period”, *The Silk Road* 10, pp. 76–80.
- SUNDERMANN Werner, 1973: *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer* (Berliner Turfantexte IV), Berlin: Akademie-Verlag.
- TEZCAN Semih, 1997: “Additional Iranian Loan-Words in Early Turkic Languages”, *Türk Dilleri Araştırmaları* 7, pp. 157–164.
- WACKERNAGEL J., DEBRUNNER, A., 1954. *Altindische Grammatik.* Bd. II, 2: Nominalsuffixe. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- YĀQŪT, ed. WÜSTENFELD, 1866–1873: *Jakut’s geographisches Wörterbuch.* Ed. F. Wüstenfeld. Bd. I–IV. Leipzig: Brockhaus.
- БАҒБЎДИ Хасан Резаи, 1996: «*Чаҳār лафз-и сузӯӣ дар Хидāйа ал-мута‘аллимӣн фӣ-тибб*», *Нāмаи Фарҳангистāн*, № 7, 1996, с. 61–64.
- ДЕХХУДА ‘Алӣ Акбар, s.a. *Луғатнāма* (полный словарь персидского языка). Доступно по адресу www.loghatnaameh.org
- ҲАСАН-ДУСТ Муҳаммад, 2004–2005: *Фарҳанг-и рӯша-шинāхтӣ-и забāн-и Фāрсӣ. Тихрāн: Фарҳангистāн-и забāн ва адабийāt-и фāрсӣ*, 1383.
- ЗАРШИНАС Зухра, 2003: «*Вāжа-е аз Мийāн-рӯдāн*», *Нāмаи Фарҳангистāн*, № 21, 2003, с. 179–183.

СОГДИЙСКИЕ ПЛЕННИКИ И МАВАЛИ В ХАЛИФАТЕ: КОНТЕКСТ И УСЛОВИЯ АККУЛЬТУРАЦИИ

Активное участие представителей согдийской или согдо-тюркской знати (в широком смысле, от Бухары до Шаша) в качестве профессиональных воинов на службе у халифов ал-Ма'муна и особенно ал-Му'тасима, — это, пожалуй, самое заметное явление, связанное с относительно «массовым» пребыванием согдийцев за пределами их родины в контексте исламского, а не китайского мира. Следует отметить, что к тому времени (первая половина IX в.) прошло уже более века после завоевания Мавераннахра умайядским военачальником, наместником Хорасана (705–715), Кутайбой б. Муслимом. Размывание ударной силы халифатской армии, опиравшейся при Умайядах на традиционную арабскую племенную структуру, постепенно сформировало спрос на военные подразделения иного типа в аббасидское время. Новая конъюнктура на «рынке труда» способствовала окончательному вовлечению части среднеазиатской знати в военно-экономическую систему халифата, и делалось это отнюдь не по принуждению¹.

Между тем, первое «массовое» появление согдийцев в центральных районах халифата датируется не IX, а концом VII–первой половиной VIII вв., и связано это было именно с результатами завоевательных компаний наместников Хорасана в Мавераннахре. Речь идет в первую очередь о пленниках, тысячами увозимых из-за Аму-Дарьи, и представлявших собой одну из важнейших, наряду с шелком, материальных ценностей для товарного обмена (как, например, в договоре 712 г. между Кутайбой и царем Согда Гураком). Другая категория согдийцев, несомненно, гораздо меньшая количественно, попадает в халифат в качестве клиентов (мавали) арабских племен, скорее под давлением разного рода обстоятельств нежели насильно.

Вся проблема в том, что источники сохранили очень мало сведений о судьбах как сотен свободных мавали так и тысяч пленников / рабов, оказавшихся *extra-muros* их культуры. Упоминание отдельных воинов или военных отрядов согдийцев в халифате встречается в текстах и VIII в., но что происходило с представителями других социальных групп после вынужденного или добровольного переселения — можно уловить только по разрозненным примерам. Основная причина сохранения такого рода информации в средневековых сочинениях была проста — некоторые выходцы из Согда и сопредельных стран оставили определенный след в контексте отнюдь не согдийской, а именно арабоязычной культуры (поэзия, адаб, передача хадисов и др.). В противном случае, речь идет о каких-то конкретных событиях, в которых согдийцы принимали участие (опять-таки, по большей части, воины и знать), но в описании оных сведений культурного порядка крайне мало.

Несмотря на ограниченное число этих примеров, имеющиеся данные позволяют наметить основную тенденцию в процессе адаптации выходцев из Мавераннахра к новой для них культурной среде.

Речь не идет здесь, разумеется, о составлении полного списка упоминаний согдийцев в халифате, но о наиболее характерных примерах, имеющих отношение к проблематике культурного трансфера. Для анализа последнего отправной точкой являются данные о статусе той или иной социальной

* UMR 8546 AOROC — научная группа «Археология Востока и Запада и древние тексты», Национальный центр научных исследований (CNRS), Высшая нормальная школа (ENS), Париж, Франция. yury_karev@yahoo.com

¹ Э. де Ля Вессьер посвятил этой теме отдельное исследование: La Vaissière, 2007.

группы, оказавшейся за пределами границ родной культуры. Степень личной свободы является здесь принципиальным фактором, как, впрочем, и степень «толерантности» и «проницаемости» внешней культурной среды. Так, пленник, в отличие от купца, наемника или любого востребованного «специалиста», находится в изначально наиболее уязвимой позиции по отношению к сохранению своей культурной идентичности, особенно если последняя не воспринимается окружением как нечто очевидно ценное. Более того, юридический статус пленника, как правило, продаваемого в рабство, оставляет очень мало возможности для передачи элементов культуры предков от одного поколения другому.

В том, что касается знати, т.е. людей лично свободных и владевших, как правило наследственно, обширными землями у себя на родине, ситуация была иной. Достаточно вспомнить самый яркий пример — «инквизиционный» процесс, организованный в 841 г. по воле халифа ал-Му'тасима, над Афшином, правителем Усрушаны. Как бы ни были предвзяты и сфабрикованы многие обвинения, использованные для доказательства его отступничества от ислама, — при том, что Афшин довольно грамотно опровергал их антиисламский характер, — они свидетельствуют о несомненной привязанности царя к своей собственной культуре, несмотря на внешнее принятие ислама и военную службу в армии халифа. То, что согдийская знать, и в частности, представители правящих династий, имели растянувшуюся по меньшей мере на полтора столетия «проблему» адаптации к новому религиозному учению не представляет сомнения. Достаточно вспомнить правителей Бухары. Ключевыми вопросами здесь являются как степень оторванности от своей культурной среды (т.е. продолжительность пребывания за ее границами), так и степень интеграции (возможность и заинтересованность в ней) в иное политическое и соответственно культурное сообщество. Афшин попал в халифат зрелым человеком, и был «экспонирован» слишком малое время для глубокого воздействия другой культуры, чем и не замедлили воспользоваться аббасидские власти, как только возникла политическая необходимость от него избавиться.

Для других категорий согдийцев продолжительное пребывание вне своего региона происходило скорее по сценарию «плавильного котла», хотя следует еще раз отметить, что мы говорим только о тех, на кого обратили внимание мусульманские авторы. Иными словами, среди тех же купцов из Согда, Бухары, Иштихана и Исфиджаба, останавливавшихся в выделенных специально для них кварталах в Багдаде, процесс «десогдизации», возможно, и не был настолько актуальным и быстрым, по крайней мере в VIII–начале IX в. Но постепенное принятие ислама и весь контекст вокруг (на родине в особенности) должен был, несомненно, сыграть свою роль.

Несмотря на то, что основной поток пленных из Мавераннахра начинает перемещаться в халифат в эпоху Кутайбы б. Муслима, наиболее ранняя и ёмкая информация о группах согдийцев (а не просто об отдельных личностях) связана с первыми походами арабов за Аму-Дарью. Так, после первого похода на Бухару в 674 г., наместник Хорасана 'Убайдаллах б. Зийад привел в Басру от двух до четырех тысяч пленных, среди которых находились и «сыновья царей», все прекрасные стрелки из лука. Косвенно источники позволяют полагать, что даже будучи изначально на положении рабов, они занимались тем, в чем были профессионалами. Не исключено, что отряд бухарских стрелков, фигурирующий в событиях 740 г. в Куфе, исторически восходит к пленным 674 г. и мог существовать как отдельное подразделение весьма продолжительное время, благо возможность пополнения новыми пленными бухарцами представлялась в первой половине VIII в. не раз. К сожалению, у нас нет никакой информации о том, как эти выходцы из Бухары адаптировались в мусульманской среде.

Тем не менее, в контексте темы искусства стрельбы из лука обращает на себя внимание творчество Абу 'Аднана ас-Сулами, мавла бану Сулайм (кайситы, северные арабы). По его словам, дед

его отца (т.е. его прадед) был из Согда. Его взял в плен 'Абдаллах б. Хазим ас-Сулами, наместник Хорасана в 684–692 гг. (именно поэтому его потомки носили нисбу патрона). Учитывая то, что этот наместник не совершал походов в Согд (то был период фитны, — первых значительных междоусобных столкновений между различными племенами арабов в Хорасане), этот согдиец, видимо, оказался не в то время и не в том месте. Или, быть может, даже принимал участие в военных действиях к югу от Аму-Дарьи. Впрочем, скорее всего, его взял в плен не 'Абдаллах б. Хазим, а его предшественник, Салм б. Зийад, совершивший в 682 г. успешный поход в Согд, после чего пленник мог быть куплен 'Абдаллахом. Характерна схема развития статуса пленника. Изначально, он был, очевидно, рабом (будь то знатного или низкого происхождения), но если не он, то по крайней мере его потомки от рабства были освобождены и перешли в разряд мавали, клиентов одного из арабских племен (бану Сулайм в данном случае). Это отнюдь не единичный случай, а общая тенденция т.к. многое, видимо, зависило от личных качеств и, главное, востребованности профессиональных навыков пленника. Собственно, стадия рабства была позади для всех приводимых здесь примеров.

Интересно то, что сам Абу 'Аднан, живший в первой половине IX в., был не только одним из прекрасных стрелков из лука, но и автором одного из первых сочинений по этому искусству — «Книга о луках арабов».

Не приходится сомневаться в том, что он был полностью вписан в культурный контекст арабского языка и что со времен его прадеда он наверняка потерял согдийский язык. И хотя писал он не о луках согдийцев (ибо это был не конец VII, а первая половина IX в.), тем не менее, нельзя совершенно исключить передачу такого рода традиции в семье, учитывая особо трепетное отношение к этому искусству у его соплеменников (его прадед попал к арабам лет через восемь-десять после бухарских стрелков, т.е. это было примерно то же поколение). Важно также то, что Абу 'Аднан был известен как поэт, специалист по адабу и передатчик хадисов, то есть он владел полным инструментарием высокообразованного представителя арабской культуры. Три поколения, разделявших Абу 'Аднана от его прадеда были вполне достаточны для завершения его полной аккультурации. Лишь особый интерес к стрельбе из лука выделяет его выборку предпочтений от классической.

Первый большой поход, достигший собственно Согда, и который проводился под руководством наместника Хорасана Са'ида б. 'Усмана в 676 г., также сопровождался перемещением большого количества пленников (даже если их было не тридцать, как говорит Наршахи, а три тысячи, т.е. того же порядка, что и при 'Убайдаллахе). Представители знати играли и здесь определенную роль. Число их варьирует от сорока до восьмидесяти. Разнятся и версии об их происхождении — Согд или Бухара. В отличие от Убайдаллаха б. Зийада, Са'ид взял их не в качестве пленников, но заложников, т.е. гарантов выполнения условий договора. Своих обязательств вернуть заложников он не сдержал, вероломно увезя их в свое имение в Медине. Более того, часть из них Са'ид подверг сознательному унижению — сыновей царей и дихкан лишили оружия, поясов, парчовой (шелковой) одежды, имевшихся у них золота и денег — иными словами всех атрибутов знати, и заставили работать как простых рабов. Вероломство стоило Са'иду жизни, заложникам удалось отомстить обидчику и убить его. По одной версии они покончили жизнь самоубийством, по другой, более вероятной, бежали в горы в окрестностях города, где смогли укрепиться и даже отразить нападения. Согласно ал-Куфи, они умерли от голода и жажды.

Казалось бы, степень интенсивности культурного трансфера в самой этой истории практически равна нулю, но, тем не менее, она имела интересное продолжение. Дело в том, что один из аббасидских поэтов первой половины IX в. был внуком (или скорее правнуком) одного из согдийцев,

привезенных Са'идом б. 'Усманом в Мадину. Абу ал-Хасан 'Али б. 'Абдаллах б. Сайф, известный как 'Алуййа / 'Алавайх, был придворным поэтом при халифе Мухаммаде ал-Амине и жил еще при ал-Мутаваккиле (халиф был убит в 861 г.). Его дед Сайф («меч» по арабски), если только источники не пропустили одно поколение до него, по определению должен был принять ислам и сменить имя, и видимо, был на тот период очень молод. Разумеется, он не входил в ту же группу несчастных, которые погибли в Мадине. Согласно Абу ал-Фараджу ал-Исфахани, некоторых из своих пленников Са'ид освободил из рабства. Убили его те, кому он не оставил никаких шансов. Как и в случае с Абу 'Аднаном, 'Али б. 'Абдаллах б. Сайф воспитывался уже в совершенно другой культурной среде, был рафинированным поэтом, певцом и знатоком литературы.

Для времени Кутайбы б. Муслима известны несколько человек, попавших в халифат после его военных походов. Есть в этом списке и довольно известный поэт, Халаф б. Хаййан ал-Ахмар, по происхождению либо из Ферганы, либо из Согды (версии разнятся). Он был из пленников Кутайбы, т.е. родился до гибели наместника Хорасана в 715 г. Сын Кутайбы Салм подарил его Билалу б. Аби Бурда, который сделал его своим мавла. Умер в конце VIII в., т.е. был взят в плен еще ребенком. Этот согдийский мальчик становится одним из лучших знатоков доисламской арабской поэзии, более того, он имитировал стихи той эпохи настолько хорошо, что мог себе позволить выдавать их за древние. Для этого нужно было обладать высшим уровнем поэтического мастерства, исключительной памятью, прекрасно знать не только стихи, но и образ жизни и традиции бедуинов. В отличие от вышеописанных случаев, где растворение в иной культуре происходило у внуков и правнуков согдийцев, здесь мы имеем дело с полной аккультурацией уже в первом поколении. Одно из принципиальных условий этого процесса — юный возраст взятого в плен. Вырванный из родного контекста, согдийский ребенок полностью перенимал как арабский язык, так и набор культурных ссылок новой для него среды. Такова была естественная тенденция среди тех, кто изначально имел очень мало свободы выбора, а чаще всего не имел ее вовсе (правитель Афшин в данном случае стоит на совершенно противоположной стороне «адаптационного» ряда).

Из-за крайней скудости источников трудно выделить на широком фоне ситуации, где степень сохраняемости реминисценций первичного информационного пространства — согдийского — была более высокой. Тем не менее, один пример в этом смысле достаточно красноречив. Благодаря замечательному исследованию В. А. Эбермана², мы располагаем собранными и проанализированными данными еще об одном поэте конца VIII–начала IX вв., Абу Йа'кубе Исхаке б. Хассане б. Кухи, известному как ал-Хурайми. Касыда с описанием бедствий в Багдаде во время осады столицы войсками ал-Ма'муна является одним из его самых известных произведений.

Примечательно, что он был согдийцем из Мерва. Известно, что в столице Хорасана была Согдийская улица и даже дворец бухархудага. Нет сомнения, что город играл ключевую роль в деятельности согдийской диаспоры на Западе. Ал-Хурайми был из их числа, но, судя по всему, никогда не жил в Согде. Тем не менее, его происхождение было для него предметом гордости — он возвращался к теме своих корней не один раз. В этом смысле он похож на некоторых арабоязычных поэтов, которые были иранцами (в широком смысле) по происхождению. Более того, существовало определенное соперничество между ними на уровне региональной идентичности. Так, примечательна речь одного из крупнейших поэтов VIII в., Башшара б. Бурда, имевшая место в присутствии халифа ал-Махди:

² Эберман, 1930, с. 429–450.

Потом ал-Махди спросил меня:

– А из каких чужеземцев ты родом?

Я ответил:

– Из тех, у кого больше всех доблестных всадников, кого труднее всего одолеть соперникам, — из жителей Тухаристана.

– Доблестнее всех согдийцы, — сказал кто-то, но я возразил:

– Нет, жители Согда — торгоши.

И ал-Махди не стал перечить этому³.

Интересно, что с одной стороны, ал-Хурайми говорит:

Я человек из благородных Согда; одел меня

Корень неарабов в кожу, история которой — прекрасна⁴.

С другой, утверждает, что:

Ведь отец мне — Сасан(ид) Хосрой сын Хормуза,

А Хакан, если ты (хочешь) знать, мне родственник⁵.

Иными словами — ал-Хурайми пользуется ссылкой и на иранское царское достоинство, и на тюркское, указывая при этом, что он из благородных согдийцев. Насколько эти претензии соответствовали истине сказать трудно. По замечанию В. А. Эбермана, в период переосмысления иранцами своего культурного наследия в аббасидское время (движение шу'убиййа), «каждый перс пытался возводить свой род к мерзбанам и царям»⁶.

Между тем, в другом стихотворении ал-Хурайми говорит:

В Согде утвердился корень рода нашего отца,

А в Мерве аш-Шахиджане мы остановились.

Сколько у меня в Согде дружественных (мне) дядьев (по отцу) и сколько

Славных дядьев (по материнской линии) в Джузджане!⁷

Нельзя исключить, что со стороны матери (Джузджан, город к западу от Балха) корни ал-Хурайми действительно были иранскими, связь же с хаканом для высшей знати Согда также не представляет собой ничего невероятного. Напомним также, что Кутайба б. Муслим обнаружил в Согде две внучки последнего шаханшаха Ирана Йаздигирда, одна из которых была послана сначала ал-Хаджаджу, а затем халифу ал-Валиду. Примечательно, что рожденный ею от ал-Валида сын, Йазид, по прозвищу ан-Накис (был халифом краткое время в 744 г.) также хвалился своей выдающейся родословной. Он был потомком Хосрова / Кисры (Сасаниды), и, разумеется, Марвана (халиф в 684–685 гг., родоначальник линии Марванидов в династии Умаййадов), кесаря / кайсара (византийского императора), и, наконец тюркского хакана (последние через матримониальные связи Сасанидов). Связь с тремя из четырех самодержцев он получил благодаря матери. Она была, очевидно, не единственной представительницей рода Сасанидов в Согде — некоторые из них переезжали или бежали за Аму-Дарью как в доисламское время, так и после прихода арабов.

³ Абу-ль-Фарадж аль-Исфагани, 1980, с. 190 (перевод А. Б. Халидова, Б. Я. Шидфар).

⁴ Эберман, 1930, с. 444 (перевод В. А. Эбермана).

⁵ *Ibidem*, с. 444 (перевод В. А. Эбермана).

⁶ *Ibidem*, с. 435.

⁷ *Ibidem*, с. 444 (перевод В. А. Эбермана).

Если даже умайядский халиф использовал «неарабские» элементы как предмет гордости (*факр*), то их наличие у выходца из Согда тем более не является удивительным. При этом ал-Хурайми был не только носителем арабской поэтической традиции, но и ревностным мусульманином, что не мешало ему ставить вопросы по сути богословского характера, учитывая актуальность в это время проблемы доминирования одного этноса (арабов) над другими при несомненной универсальной составляющей обращенного к миру призыва ислама.

Разве в согдийцах есть какой-нибудь порок, что Джумль порицает меня?

По глупости, ибо невежество — принадлежит к свойствам нашей соседки!

Они (согдийцы), знаете это! — мой корень, из которого я вырос,

Ведь у каждой ветки есть корень на земле!

И не повредило мне, что не родила меня Йухабир,

И не соединились надо мной ни Джарм (южноарабское племя), ни 'Укль (северноарабское племя).

Если ты не хранишь старую славу при помощи новой,

Не пригодится тебе то, что было ранее!

Если же ты тщеславишься или превозносишься, о Джумль,

То нет превозношения, над которым не возвеличивалась бы вера и ум.

В жизни, я думаю, все люди равны, ведь не видно

У могилы над могилой ни превозношения, ни превосходства!»⁸

Особо интересным представляется вопрос, которым специально занимался В. А. Эберман — выяснение «истории той общей ирано-арабской литературной среды, которая, с одной стороны, породила молодую новоперсидскую поэзию, с другой — повлияла и переродила арабскую, дав ей культурный тип, отличный от бедуйнской поэзии»⁹.

Мы рассмотрели здесь кратко социально-политический контекст, в котором статус и возраст согдийца определяли степень его вовлеченности в разные типы культурного трансфера, от поверхностного влияния иной культуры до процесса «смешения», метисации или, во многих случаях, полного перехода в мир изначально чужих культурных ссылок. Подробно эта тема будет рассмотрена в развернутой статье.

Библиография

- АБУ-ЛЬ-ФАРАДЖ АЛЬ-ИСФАГАНИ, 1980: *Книга песен*, перевод А. Б. Халидова, Б. Я. Шидфар, Москва: Наука.
- ЭБЕРМАН В. А., 1930: «Ал-Хурейми, арабский поэт из Согда», *Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее Академии наук СССР*, том 5, Ленинград: Издательство АН СССР, с. 429–450.
- LA VAISSIÈRE É. de, 2007: *Samarcande et Samarra. Élités d'Asie Centrale dans l'empire abbasside* (Studia Iranica, Cahier 35), Association pour l'avancement des études iraniennes, Paris: Peeters Publishers.

⁸ *Ibidem*, с. 445 (перевод В. А. Эбермана).

⁹ *Ibidem*, с. 429.

THE CULTURAL TRANSFER OF ISLAMIC CALENDAR SCIENCE TO THE KOREAN RENAISSANCE OF THE EARLY 15th CENTURY

Islamic Science and technology with a new sense of multi-cultural complexity had deeply penetrated into medieval Europe mainly through Toledo and other Spanish-Arab territorial cities. At the same time the highest level of Islamic cultural achievement enriched the Mongol-Yüan dynasty via the Great Silk Road. Finally Islamic science and technology of the world's top level had reached the Korean peninsula in the early 15th century, by which time the Korean Joseon dynasty fully encouraged the Joseon-Korean Renaissance. It was not only merely influenced or hybridized, but also newly designed by their own unique models through re-formulation or reinterpretations of original shape of cultural context.

Thanks to the Koreans' direct or indirect contacts with the Islamic world under the Yüan dominance of Korea, some aspects of Muslim art, medicine and literature were widely introduced into Korea, together with Islamic calendar science and some Islamic scientific instruments. Furthermore, the academic prosperity of the early Joseon dynasty ranging from Baghdad through Samarkand and Beijing can also be viewed as the basis for the development of Korea's intensified own identities and forms at all levels, from technology to ideology.

1. Science of the Islamic Calendar in Korea

The Korea of the medieval ages was almost exclusively dependent upon agriculture, and agriculture upon the weather. Knowledge of cycles of rain or drought, and techniques of predicting the weather were therefore important.

Not only for fixing the date of holidays and rituals, but also for regulating the sowing and reaping of crops, the Koreans had to devise an adequate system based on the calendar. In addition, the Koreans, like farmers in all times and places, recognised the relationship between the weather and the movements of the heavenly bodies, and this stimulated the study of astronomy.¹ Moreover, political rulers wishing to obviate the need for political reform called for droughts, floods or storms to be predicted, because neo-Confucian philosophy asserted that natural as well as social calamities resulted from the lack of virtue on the part of the rulers. Many of these advances came during the reign of king Sejong (AD 1418–1450). The traditional lunar calendar was reformed and regularised on Chinese lines established during the Sung and Ming dynasties. In such preparations of the calendar, Islamic calendar systems and theories were adopted to a great extent.²

At the request of King Sejong in AD 1442, Chong Heum-chi, Chong Ch'o and Chong In-chi compiled a unique Korean calendar called Ch'il-jong-san-nae-p'yon (CJSNP) using Chinese calendars as a base. In the same year, Yi sun-chi and Kim Tam compiled a book containing a calendar and information on astronomy under the title of 'Ch'il-jong-san-woe-p'yon (CJSWP). It was based on an Islamic calendar and on the system of astronomy which had a great influence on the Yüan and the

* Hanyang University, Seoul, Korea — Университет Ханъянг, Сеул, Корея. hslee@hanyang.ac.kr

¹ Han, 1970, p. 290.

² *Ibidem*.

Ming dynasties in China. The Islamic calendar system was quite different from traditional ones used in China and Korea at that time.³

In the East Asian region (China, Korea, Japan), a solar-lunar calendar system was used and this was necessary for the Chinese, Japanese, Vietnamese and Korean farmers who follow the 24 lunar terms of the year very strictly for the cultivation of different crops throughout the year.

According to Mun-heon-pi-ko (MHPK), the very first instance of calendar making in Korea, in the overall development of the history of science, was during the reign of the Silla Kingdom (AD 668–935). At that time Teok-pok visited T'ang China to learn the calendar system, and on returning home, he made a calendar.⁴ Then according to the KS, the Koryo dynasty used the Hsua-ming-li of T'ang China, as it was, until it adopted the Shu-shi-li (SSL) from the Yüan China in the reign of King Ch'ung-seon (1309–1313).⁵

'Hsua-ming-li' was the calendar of T'ang China, used for 70 years (AD 822–892), the longest life of any calendar system in the T'ang. The creation of this calendar was made possible by advances in calculation of the eclipse, and these advances in eclipse calculation also made it possible to calculate the influences of parallaxes by means of determining almost perfectly three factors — the equation of time, the atmospheric refraction and the difference of minutes — all as a result of progress in calculation of lunar parallaxes at the time of a solar eclipse.⁶

The 'Shu-shi-li' calendar system was used in the Yüan dynasty of China. It was proclaimed in AD 1281, after its creation on the basis of the findings obtained by close astronomical observations undertaken over a period of five years (AD 1276–1281). Kuo Shou-ching and others participated in these observations and their contributions were valued highly.⁷

The merits of this particular system included the correct determination of the winter solstice. The computation of the beginning of the year according to this, was derived from careful astronomical observation, as was also the calculation of the length of a year as exactly as 365.2425 days,⁸ just as in the present Gregorian calendar year. Furthermore, this system adopted an interpolation called "Ch'ao-ch'a-fa" in the calculation of the position of the sun and the moon, devised in the manner of a spherical trigonometric formula in calculating relative changes in the equatorial and the ecliptic degrees, and embodied other improvements in many systems. A theory dealing with the increase or decrease of the height of daytime, on the supposition that astronomical constants would vary as years went by, was also included in the improvements of this system.⁹

The 'Shu-shi-li' is said to have been the most advanced of all Chinese calendars, and it was used as the basis of all calendar science throughout the Yüan and Ming dynasties for 340 years.

After having been used for more than one century, however, the old calendar system was considered requiring revision. The new dynasty was urgently requested to compile a new calendar in order to revitalise impoverished agriculture. With great scientific encouragement by the king Sejong, the more detailed Islamic science and astronomical knowledge that subsequently became known to Korean scholars were employed in new calendar-making.¹⁰

³ Yi Yong-böm, 1981.

⁴ Ch'oe Sang-su, 1973, p. 63.

⁵ Lee, 2012, p. 217.

⁶ Ch'oe Sang-su, 1973, p. 63.

⁷ Se-jong-sil-rok (世宗實錄) Chapter CJSNP, 1973, Seoul, Introduction, p. 1.

⁸ The length of a year used in the present day is 365.2422 days.

⁹ Ch'oe Sang-su, 1973, p. 64; CJSNP, Introduction, p. 2.

¹⁰ CJSNP, Introduction, p. 1.

The CWS records:

During the reign of king Ch'ung-seon (1308–1313) of the Koryo dynasty, our country began to use the 'Shu-shi-li' when Ch'oe Sun-ji who had stayed in the Yuan court with the king for a long time, introduced the calendar from the Yuan. But the Korean scholars and astronomers could not understand the method of calculating the eclipses and occultation, and of calculating the entrance into constellations of the moon and the five planets. Thereupon the king ordered Jeong Heum-chi, Jeong Ch'o and Jeong In-ji to study the theory. Acquiring books of "T'ae-eum-t'ae-yang-t'ong-kue"¹¹ from the Ming, new books of calendar science called 'Nae-p'yon' (CJSNP) were compiled through amendment and modification of the TTL. Again acquiring books of the Islamic calendar (HHLF)¹² the king ordered Yi Sun-ji and Kim Yeom to find out the theory and made them compile new books of calendar science called 'Woe-p'yon' (CJSWP). Now as the system of Islamic calendar became clear, the new calendar books became effective.¹³

We will now study the character of the Ch'il-jeong-san-woe-p'yon (CJSWP), which was a kind of Islamic calendar system compiled in Korea. The CJSWP was a book of calendar science compiled by 'Yi Sun-ji' and 'Kim Yeom' under the basic theory of the Islamic calendar science, HHLF. Upon the order of King Sejong, they started the work in AD 1432, and they were able to establish a new Korean calendar system in AD 1442, through new adjustment and modification of Islamic calendar science, used in the Ming period.¹⁴ The CJSWP was divided into the following five chapters — sun, moon, eclipses, five planets and moon-five planets relations. The CJSWP, therefore, dealt with the movement of the sun, moon, five planets, the theory of eclipses and, the relationship between the moon and the five planets. The CJSWP is basically different from the CJSNP (which was compiled with references to SSL and the TTL) in the indication of angles. Based on the traditional Chinese way, the CJSNP indicated the circumference as 365.25 degrees, 1 degree = 100 minutes, 1 minute = 100 seconds, while CJSWP indicated it as 360 degrees, 1 degree = 60 minutes, 1 minute = 60 seconds, based on the ancient Greek way.¹⁵

Another important character of the CJSWP is based on geocentric theory and employs an invisible geometrical model on the structure of the solar system, which were not found in the CJSNP. The CJSWP was regarded as being more accurate than the NP in its prediction of eclipses.

We now turn to an examination of the similarity between the CJSWP of the CWS and the HHLF (Islamic Calendar system) of the MS to understand the character of CJSWP and its relation to the Islamic calendars. In the introductory chapter of the CJSWP in CWS, Vol. 159, we can find the original source and character of the CJSWP.

"The era began with the Ki-mi ('Chi-wei' in Chinese pronunciation) year, the 19th year of Kae-whang ('K'ai-huang' in Chinese pronunciation) of the Sui dynasty."¹⁶ The year of Chi-wei, the 19th year of K'ai-huang of the Sui dynasty is AD 599. The CJSWP adopted AD 599 as the first calendar year. This is surely indicated in the passage on the HHLF (Islamic calendar) recorded in the MS in China.

The chapter of HHLF of the MS says:

¹¹ A calendar used in the Ming period. The MHPK gives the name of T'ae-yang-t'ong-kue but the calendar may be the same as T'ae-eum-t'ae-yang-t'ong-kue.

¹² Islamic calendar developed in China by the Muslim astronomers.

¹³ CWS 156, Se-jong sil-rok / MHPK.

¹⁴ CJSNP, Introduction, p. 1

¹⁵ CJSWP, Introduction, p. 2.

¹⁶ CWS 159, Se-jong-sil-rok, CJSWP chapter.

The beginning of the calendar is in the year of Chi-wei of K'ai-huang which is the year in which the state was founded.¹⁷

So, the CJSWP itself has the same calendar era as the HHLF (Islamic calendar). Here is one of the most difficult questions posed to many scholars in the establishment of the first year of the Islamic calendar. As the first year of Islamic calendar, the MS and CWS state ridiculously AD 599 instead of AD 622, the real Hegira year. As to the view that regards the year of Chi-wei, i.e. the 19th year of K'ai-huang (AD 599) as the beginning of the Islamic era, this is believed to have resulted from a mistake in converting the Islamic calendar into the Chinese one.

Another passage of the MS may give an answer to the above question:

The era began with the year of Arabi (or the year Chi-wei of K'ai-huang of the Sui dynasty); and it was 786 years previous to the year of Chia-tzu of Hung-wu.¹⁸

It was in an early part of the Ming period that this year, i.e. 785 years before the 17th year of Hung-wu (AD 1384), was adopted as the first year of the Islamic calendar. The result of 23 years difference (AD 599–622) was caused by an incorrect conversion of the pure lunar Islamic calendar into solar-lunar Chinese calendar.¹⁹

The length of a year in the Chinese solar-lunar calendar is 365.2422 days while it is 354.3667 days in the Islamic lunar calendar. $(1384-599) \times 354.3667/365.2422 = 761.6258$ years. $1384-761.6258 = 622.3742$.

Now it is clear from the above calculation that the starting point of the Islamic calendar must be 762 years, instead of 785 years, previous to the year of AD 1384, which corresponds to AD 622, the real Islamic Hegira. Therefore the Chinese who did not understand the 23 years difference between the Islamic lunar calendar and Chinese one, thought that 785 years previous to AD 1384 would be AD 599 instead of AD 622. The CJSWP which was a direct introduction of the HHLF of the Ming China also adopted AD 599 as its calendar era instead of AD 622, because of the lack of the scholars' knowledge on the calculation of the Islamic calendar system. According to the passage of the HHLF chapter of the MS, it is clear HHLF did the same with the Islamic calendar.

The HHL was compiled by Mahama, the king of Medina. At the beginning of Hung-wu, the book was obtained at the Yuan capital. In the autumn of the 15th year of Hung-wu, the emperor T'ai-tsu said that the method of computing heavenly phenomena practiced in the western regions was more accurate than any other. The method of the five planets and latitudes it adopts are unknown to China. He ordered Yi Chung, Wu pai-tsung, members of the academy, and Ma sha-i-hei, the Muslim prelate, and others to translate the calendar.²⁰

The Islamic calendar was the HHLF in China and the CJSWP in Korea.

The HHLF was described as a compilation of the Prophet Muhammad of Medina. Without doubt, the HHLF refers to the Islamic calendar which has AD 622 as the starting era. The translation of the Islamic calendar system was effected by Muslim scholars in China. Consequently the Islamic calendar HHLF in China, the CJSWP in Korea was also developed and modified the Islamic calendar system.

Now we ought to study the introduction of Islamic calendar to China and its character to understand more exactly the character of the CJSWP.

The Islamic calendar was introduced to China by a different name and developed there to some extent in different guise. In general, it was known that the Islamic calendar was imported during the reign of

¹⁷ MS 37, Chi 13, Li 7, HHLF 1.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Tazaka, 1957, p. 138.

²⁰ MS 37, Chi 13, Li 7, HHLF 1.

Shih-tsu, the Yuan emperor, by a Persian astronomer, Jamal al-Din who offered the Islamic scientific instruments and other geographical technology to the Yüan court.²¹ But a calendar science called Wan-nien-li (permanent calendar) which was brought by Jamal al-Din was not the name of the Islamic calendar, but that of WNL which is certainly designed on the basis of Islamic calendar science.

The YS writes:

In the 4th year of Chih-Yuan under the reign of Emperor Shih-tsu, Jamal al-Din succeeded in constructing 7 instruments and selecting a calendar called 'Wan-nien-li' (WNL). He presented it to the court.²²

Also, Sung who was chief editor of the YS, informs us in the preface of a book entitled "Ko-hsiang-hsin-shu", of the character of Jamal al-Din's calendar.

Some time ago I heard that the western regions lie tens of thousands of li²³ (4 km) away. When the Yüan forces conquered their land, a man named Jamal al-Din presented the Wan-nien-li. The method of his observation consists in making use of only 12 zodiacal constellations dividing the heaven into 360 degrees. He adopted the theory of Erh-shih-pa-hsiu-tz'u-she. None of the Chinese seems to have heard of all this. In calculating the eclipses of the sun and moon, his method largely coincides with the Chinese method. This is because both are based on the same principles.²⁴

This record shows the WNL is alleged to have adopted 12 zodiacal constellations and 360 degrees, which was of the same nature as Islamic calendar. Of course, even prior to that of WNL, certain calendars of the western region, which were believed to have incorporated some factors of the Islamic calendar system, were introduced to China.

The Li-chih of the MS reports as follows:

A study of the calendar of the western regions shows that a prominent one in history is the 'Chiu-chih-li' (CCL) of the T'ang dynasty, and another the WNL by Jamal al-Din of the Yüan dynasty. The CCL is the less accurate, so the WNL was adopted for a long period.²⁵

Because of the very limited documentation, it is hardly possible to discern the character of MTPL, a calendar which was thus compiled on the base of the Hui-hu calendar. But it can be safely said that the Hui-hu calendar being similar to the Islamic calendar in theory, was a kind of lunar calendar similar to that used by the agricultural Uighur people. Afterwards, the WNR was substituted by the 'Hui-hui-li-fa' (HHLF), which was developed as a new calendar system in the early Ming China.

What was the nature of the HHLF?

The account which summarizes its whole character is probably the one which occurs under HHLF in the 'Li-chih' of the MS.

This calendar does not include an intercalary month: a year is composed of 365 days. A year is made up of 12 zodiacal constellations: zodiacal constellations contain intercalary days. In about 128 days, there occur zodiacal constellations containing 31 intercalary days. Then in 354 days a circuit is made. A circuit is made of 12 months: and months contain intercalary days. In about 30 years, there occurs months containing intercalary days. In the course of 1941 years zodiacal constellations, months, days, stars concur again. The above is the outline of this system.²⁶

²¹ Tazaka, 1957, p. 77.

²² YS 48, T'ien-wen-chi chapter.

²³ One 'li' is 4000m.

²⁴ Tazaka, 1957, pp. 120–121.

²⁵ Tazaka, 1957, p. 124.

²⁶ MS 37, Chi 13, Li 7, HHLF 1; Tazaka, 1957, p. 125.

Now, what was the CJSWP like, then?

In the first passages of the chapter CJSWP of the CWS, (Vol. 159), the character of the calendar system is outlined.

A year is composed of 12 zodiacal constellations; zodiacal constellations contain intercalary days. In about 128 years, there occur zodiacal constellations containing 31 intercalary days. Then in 354 days, a circuit (lunar year) is made; a circuit is made of 12 months; and months contain intercalary days. In about 30 years, there occurs months containing 11 intercalary days.²⁷

A solar circuit and 12 zodiacal constellations are both made up of 360 degrees. 1 zodiacal constellation = 30 degrees; 1 degree = 60 minutes; 1 minute = 60 seconds.²⁸

From the above two records, we understand the HHLF and CJSWP were nearly the same in basic theory. Both calendar systems are based completely on the Islamic calendar system.

According to the CJSWP, in about 128 solar years, 31 intercalary days occur to adjust more exactly to calendar system. The exact length of a solar year is a little more than 365 days.

$$365 + 31/128 = 365.2421875.$$

It shows how accurate calculation of the CJSWP was compared to the present ratio of 365.2422. Also in about 30 lunar years, 11 intercalary days occur. The division of months into long and short months was recorded in the HHLF. An odd number month containing 30 days and an even-number month containing 29 days are arranged alternately.²⁹ The average therefore is 29.5 days, which is different from the exact length of a lunar month — 29.53059 days.

$$(29.53059 - 29.5) \times 12 \text{ months} \times 30 \text{ years} = 11.0142 \text{ days.}$$

So, in 30 years intercalary days become necessary. According to the CJSWP, the length of a lunar year was $354 + 11/30 = 354.366667$ days. It was an almost exact calculation compared with the present ratio of 354.36708.

The CJSWP, in particular, divided the circumference into 12 zodiacal constellations of which each has 30 degrees. It indicated the angle division by the 6 decimal method which was particularly the way of Islamic calendar science. This way was quite new in Korea because the traditional astronomical system was defined by 10 decimals based on Chinese calendar science.

The Islamic calendar is a genuine lunar calendar which adopts as the first day of the first year of the new era, July 16th, AD 622, the year which the Prophet Muhammad moved to Medina from Mecca.³⁰

An ordinary year has 354 days for a leap year; an extra day is added to the last month to make it a year of 355 days. As for a year, 30 lunar years make up a period: to each period leap years are distributed, the 2nd, 5th, 7th, 10th, 13th, 16th, 18th, 21st, 24th, 26th and 29th of each period being leap years.³¹

In the relation between the solar and lunar year, the average number of days in a lunar year is 354.1130, while that in the solar year is slightly over 365.24, the ratio is 1:0.970224. Therefore, 32 years of the ordinary solar calendar corresponds to approximately 33 years of the Islamic lunar calendar:

$$(32 \text{ years} \times 1/0.970224 = 32.982073 \text{ years})$$

If a certain month, in the Islamic calendar, coincides with the summer season, in a particular solar year, the same month comes in the winter season in the solar calendar 16 years later.

²⁷ CWS 159, Se-jong-sil-rok, CJSWP chapter.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Tazaka, 1957, p. 148.

³⁰ Unat, 1984, p. 2.

³¹ Tazaka, 1957, p. 149.

The CJSWP evidently adopted the year of the Hegira as its first year. It does not include an intercalary month, as do traditional solar-lunar calendars, but contains 11 intercalary days in 30 lunar years. For the angle indication, the 6 decimal method was used.

In conclusion, based on the above facts, the calendar of the CJSWP may be basically said to be the Islamic calendar.

On the one hand, it employs genuine lunar years like the Islamic calendar does, in distributing the principal positions, on the other hand, it also adopted for the purpose of adjusting the system of calculation by means of the sun travelling through the 12 zodiacal constellations, based on Islamic astronomical science.

The CJSWP was widely used throughout the Joseon dynasty while in Ming China, the HHLF was used till it was replaced by the Gregorian calendar during the reign of Kang-si (1662–1723) of the Ch'ing China.³²

2. Influence of Islamic scientific Instruments in Korea

Besides the development of calendar science, the Joseon dynasty of the 15th century was characterised by important advances in science and technology in the fields of astronomy and meteorology. Thanks to the great contribution and dedication of King Sejong to scientific fields, many astronomical and meteorological instruments were devised.

In AD 1434, an astrolabe was installed in the Kyeong-bok palace to observe the movement of stars and planets in the celestial sphere. In 1442 AD, a rainfall gauge called Ch'euk-u-ki was made. With a conical shape, 24 cm diameter and 60 cm depth, the gauge was believed to be made and used in Korea 200 years earlier than in Europe.

In AD 1438, two scientists, Yi Ch'eon and Jang Yeong-sil, upon the request of King Sejong, devised a whole series of astronomical instruments; a small and a large astrolabe, a celestial globe, a sun-dial, a urometer, a globe for determining the stars' and sun's movement and a water-clock. These were believed to be devised under direct and indirect influence of Islamic astronomical instruments and theories which were introduced to Korea from China, as the result of cultural and commercial relations with China.

In AD 1267, the Muslim astronomer Jamal al-Din came to China bringing with him new Islamic astronomical discoveries, such as diagrams of the armillary sphere, sundials, an astrolabe, a terrestrial globe and a celestial globe, etc. He introduced them to China and they were developed in the Institute of Muslim Astronomy established in AD 1271.

In the T'ien-wen-chi of the YS (Vol. 48), the names of seven Islamic instruments are recorded in the following order of the phonetic transcriptions of the original names and the Chinese translation of the seven instruments under which the structures and functions are explained.

In the 4th year of Chih-yuan under the reign of Shih-tsu, Jamal al-Din built Islamic instruments (more exactly, instruments from the western regions).

Thanks to the remarkable research results of Kodo Tazaka, a Japanese scholar who transcribed into the Latin alphabet the Chinese transcription of the original names of the seven instruments brought by Jamal al-Din, we understand clearly that the names were of Arabic-Persian origin and the instruments were widely developed in the Islamic world.

In addition, the Ssu-ti'en-chien chapter of the 'Yuan-pi-shu-chien-chih' (YPSCC, Vol. 7) gives the name of 23 scientific books and three astronomical instruments which were brought to China from the Islamic world.

³² Ma Ibrahim, n.d., p. 129.

In the 10th year of Chih-Yuan (1273), the Northern Observatory reported on the books officially used by this observatory. Twenty six items of books and instruments of the Northern Observatory included 4 mathematical books, 6 astronomical and calendar books, 6 horoscopic books (including works on astrology), 2 medical books, one each on the study of history, jurisprudence, philosophy, poetry, jewellery.

The seven Islamic instruments and 26 scientific items from the Islamic world show how Islamic scientific factors were diffused in China in the Yüan and Ming dynasties. At the same time, these Muslim scientific influences were disseminated in Korea following the opening of the cultural road between East and West under the Mongol Empire. Thereupon Korea could adopt the wide range of Islamic scientific technology directly from Muslims who came to Korea between 1270's and 1420's, and through Ming China after the 15th century.

Among scientific instruments devised or developed in the early Joseon period, some astronomical instruments were believed to be made under the influence of Islamic science, the most advanced ones at that time.

Some important Korea-developed astronomical instruments are as follows:

- **Tae-so-gan-eui (big and small astrolabe)**
- **Hon-ch'on-eui (celestial globe)**
- **Ang-pu-il-ku (sun-dial)**

Moreover, the water-clock called 'Ja-kyok-ru' of this period might also have been affected partly by the Islamic culture. The water-clock was even made at the end of the 8th century in the Arab world. During the reign of the Abbasid caliph Harun al-Rashid (AD 786–809), the striking water-clock was one of the articles sent to the Frank King Charlemagne as a present.

3. Cultural Transfer and Re-creation

Under the banner of pax-Mongolica, a strong cultural exchange between the East and the West was accelerated along the Great Silk Road. Medieval Korea was no exception in benefiting from Islamic calendar science and scientific instruments. Moreover, some aspects of Muslim art, medicine and literature were also widely introduced and reinterpreted. One of them was the Muslim Blue, a kind of porcelain dye. The dye called 'Hoe-ch'eong' in Korea was widely used in the production of 'blue-and-white' porcelain in the early Joseon dynasty.³³

The Joseon court valued certain Muslim medicines, which had been introduced through Yüan China. Some Muslim medical influences contributed to the development of Korean medicine in this period. The imperial hospital called 'Cheon-eui-sa' changed its name to 'Cheon-eui-kam' which was the name of the imperial hospital of the Yüan period, whose members were composed of Muslim doctors.³⁴ Some of the medicinal herbs from the Muslim world were imported into Korea and some medicinal formulae that were originally taught by Muslims were introduced.

The influence of Muslim literature and art was felt to some extent in Korea. One example of this, is the influence of the Muslim Mi Fu calligraphy (AD 1051–1107). Muslim Mi Fu was a celebrated artist, poet and calligrapher of the Sung period. He founded his own calligraphic sect. His unique calligraphic style widely spread to such neighbouring countries such as Korea and Japan, and has been perpetuated to the present day by his followers.³⁵

³³ Yi Ki-paek, 1985, p. 295.

³⁴ Ch'oe Nam-Sôn, 2011, p. 37.

³⁵ Chavannes, 1903, p. 10. Ma Ibrahim, n.d., p. 128.

At the same time certain Korean cultural factors might have been introduced into the Muslim world through the Muslims in Korea or by the Chinese. The metal movable type printing was probably one of such example. The earliest recorded use of metal movable type in the world was in Korea. In Korea, metal movable type printing was strongly favoured by the early Joseon dynasty rulers. The blossoming of the Korean Renaissance in the fields of science, technology, medicine, literature and art medicine of the early 15th century rests firmly upon Islamic cultural achievements. Through more advanced renovation, Korea could have had a better position to transmit the new invention to neighbouring countries, and at the same time upgrading its own new cultural identity.

Abbreviations

CJSNP (*Ch'il-jong-san-nae-p'yon*)

CJSWP (*Ch'il-jong-san-woe-p'yon*)

SSL (*Shu-shi-li*)

TTL (*T'a-t'ung-li*)

CWS (*Chosŏn-wang-jo-sil-rok*)

HHLF (*Hui-hui-li-fa*)

MHPK (*Mun-heon-pi-ko*)

MS (*Ming-sa*)

YS (*Yüan-sa*)

WNL (*Wan-nien-li*)

CCL (*Chiu-chih-li*)

YPSCC (*Yuan-pi-shu-chien-chih*)

Bibliography

CHAVANNES E., 1903: *Documents sur les Tou-Kiue (Turcs) occidentaux*, Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve.

CH'OE Nam-Sŏn, 2011: *Joson Sang Sik Mundap*, Seoul: Giparang.

CH'OE Sang-su, 1973: *Relations between Korea and Arabia*, Seoul: O-mun-kak.

HAN Woo-keun, 1970: *The History of Korea*, Seoul, Eul-yoo Publishing Co.

LANGLOIS J. D. (ed.), 1981: *China under Mongol Rule*, Princeton: Princeton University Press.

LEE Hee-soo, 2012: *Islam and Korean Culture: 이슬람과 한국문화*, Seoul: Chong-A.

LEE Hee-soo, 1997: *The Advent of Islam in Korea: A Historical Account*, Istanbul: Research Centre for Islamic History, Art and Culture.

MA Ibrahim, n.d., *Muslims in China*, Kuala Lumpur.

TAZAKA K., 1957: "An aspect of Islamic Culture Introduced into China", Tokyo, *Memoirs Toyo Bunko*, n°16.

UNAT F. R., 1984: *Hicri Tarihleri Miladi Tarihe Çevirme Kılavuzu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Yi Ki-paek, 1985: *Hanguksa Sinron*, Seoul: Ilchokak.

Yi Yong-beom, 1981: "Historical Influence of Arabia and Persia on Korean Culture", Seoul, <Symposium paper>.

Se-jong-sil-rok 156 (世宗實錄 卷 156).

Ming-sa 37 (明史 卷 37).

Yüan-sa 48 (元史 卷 48).

Mun-heon-pi-ko (文獻備考).

**THE MULTI-VECTOR JOINT CULTURAL AND SCIENTIFIC ATMOSPHERE
ALONG THE SILK ROAD AND THE LITERARY SCHOOL
OF THE AZERBAIJANI PHILOSOPHER NIZAMI**

The nations settling the area of the Silk Road have been the bearers of various languages, distinct national mentalities and ethnic cultures differing from one another. Nevertheless, continuous contacts and exchanges between the diverse cultures of these various nations gave birth to the entirely new cultural and scientific space within the area of the Silk Road. This huge geographical plane has witnessed not only commercial relations and property exchanges but also the intense import and export of moral values. Therefore, in that context the relationship between cultures has not only comprised the intercultural dialogue and harmony but also led to their mixture, mutual completion and improvement of one another.

The reason for the establishment and progress of the joint culture in parallel with individual national cultures was the significant foundations that made suitable the cultural transfer. The languages were standing among the major founding elements serving the implementation of the function of globalisation in the context of the Silk Road. Domination of Persian and Turkic as the joint literary languages and Arabic as the joint language of science ensured the speedy circulation of artistic and scientific works; existing even in the form of manuscripts in limited amount thus making this heritage more common.

The commonality of scientific and literary wealth, instead of being diluted due to a very vast area, caused the formation of joint theories, joint literary and scientific schools, joint scientific and poetic terminology, joint system of characters, joint tastes and joint philosophical mainstreams (like *tasavvuf* and *movlavism*). The researchers leading their activities in the observatories and science centres, of the ruler Malikshah in the city of Nishapur, Iran, 12th century, of the Elkhaniids in the city of Maragha, Azerbaijan, 13th century (9, 193–198), of Ulughbek's in the city of Samarkand, Middle Asia, 15th century, came from the countries spreading from China to Anatolia, from Caucasus to Mavarannahr and they did not feel like strangers being on assignment in foreign lands, on the contrary, they felt comfortable as in their homes in the joint scientific and cultural terms (11, 5–8).

With its abundant joint features, the art of miniature and carpet-making, architecture and *Mugham*, exact sciences and poetry were the gains generated by the transfer of moral values of that single scientific and cultural space.

Genius Azerbaijani poet Nizami Ganjavi (1141–1209) is among the rare personalities of both his own nation, Eastern and world literature and this exception has abundant undeniable proofs. Pursuing just on these features, the influence of Nizami on the development of literary thinking after him, obviously indicates that the sage from Ganja owns unconditional right of superiority regarding the number of his followers, the spaciousness of geography of their belonging, the duration of the effect and the variety of their spheres. Even common depiction of this panorama of superiority generates an impression of the vivid evidence of Nizami's genius. Undoubtedly, the depiction of such panorama immediately engenders further questions of what is the reason for such power of influence, such spaciousness and spread of the wave of Nizami and the speediness regarding time? Certainly,

* Academy of Sciences of Azerbaijan, Baku — АН Азербайджана, Баку. rafaelhuseyn@yahoo.com

being more specific, the question necessary to investigate is the inner power of Nizami's heritage, to analyse and present the basic elements of influence and attraction of Nizami from different angles of vision. Nevertheless, another significant question emerges that besides his individual talent and capabilities, which moral sources, school, reading, education and atmosphere facilitated Nizami's turning to phenomena of such level?

Each of these questions requires independent research and actually, significant activities have been implemented regarding each of these directions. However, at that time, the number of sources relating to Nizami and his sphere of influence existing in scientific circulation, were not considerable and only due to the secrecy of the sources which became known later on, incomplete or incorrect suppositions had been put forward. For the correctness of conclusions one requires above all, the opportunity to view the panorama of the initial sources within the possibly broad scope.

The most convenient condition in this respect has emerged within 300 years since the formation of the investigation of Nizami's literary heritage as a sphere of science. When comparing with the passed times of more closed borders, more limited relations and less developed technologies, it becomes obvious that researching Nizami's literary heritage has currently gained considerable achievements. Moreover, during the last 60 to 70 years, the sources relating directly to Nizami or specifying the views regarding his personality and literary activities, have been discovered with further publication and these generate reliable grounds for making more correct and firm conclusions.

Namely the current level of knowledge and views about Nizami make it necessary to present and perceive him as a poet not only of Azerbaijan and Muslim East, but also as an event of world literature and culture.

For that reason, let us initially try to point out major parameters relating to the spread and the influence of geography as well as the chronology of Nizami's poetry.

The canonisation of Nizami's heritage occurs less than a hundred years following his death. Since the 13th century the *Khamsa* of Nizami has been perceived as a pattern and the "answers" have been written in various countries and languages.

However, from very beginning, one should take a moment into consideration. Writing "answers" to Nizami, creating poems imitating his, is merely one direction of being influenced by him. *Nazira* has been a direction fairly wide-spread in literature of the nations of the Muslim East and the tradition of writing poems resembling the works of the most distinct poets in most different periods has continued. But the influence of Nizami was not concluded with just writing *naziras* relating to the topics and plots of the *Khamsa*, as well as the poet's system of characters, his mode of thinking and expression have been learned and continued by his followers. The indicated influence has not touched upon solely those reading Nizami in the original language but also those reading translated works of Nizami (8, 43).

In the 18th century, hundreds of Oriental poets became amazed by Nizami's words, having read them in the original language and wrote them "answers" in various languages – Persian, Turkic, Arabic thus talking of themselves with pride as disciples of Nizami's literary school. In 1697, French orientalist d'Herbelot in his encyclopaedia *Oriental library* dedicated two articles to Nizami thus presenting him to France and the whole of Europe. In 1785, Nizami through the English orientalist W. Jones starts to speak directly to Europe (4, 8).

After W. Jones translated the 20 short stories composing the basis of the *Treasure of Secrets*, the first poem in the *Khamsa* chain to be translated into English is *Leyli and Majnun* by J. Atkinson in 1836, and then W. Klerk translated *Iskandarnama* into English. In 1809, in Leipzig, J. F. von

Hammer-Purgstall translates the selections from *Khosrow and Shirin* into German and publishes them (2, 276–280).

All of these translations had been made in prose and certainly it was out of a question to preserve the mode of expression reflected in Nizami verses in the indicated translations. Nevertheless, due to the power of Nizami's poetic thinking, which was so obvious, in spite of its translation, the great German poet Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) in his *West-Eastern Divan* written in 1814–1819 entitled him with “wisdom of sensible and high talent” and his works with “breathing with delicacy and beauty” (7, 182).

With his poetic intellect he felt the genuine power of Nizami's word even behind the thick curtain of translation thereby writing a *Saqinama* under the influence of the word-master from Ganja.

Saqinamas were written by over 30 Persian poets under the direct influence of Nizami and have been collected in the *Tazkireyi-meykhana* assembled by Fakhr az-Zamani, literary critic of the 16th–17th centuries (1, 4).

The genre of *saqinama* had been initiated by Nizami in the literature of the nations of the Near and Middle East; therefore, the Eastern followers following in Nizami's steps, i.e. in that rhythm and style, appear natural through their work.

This is a vivid example of direct influence. However, the production of the *Saqinama* due to the impulses coming from Nizami, is already, on another level of literary impact. Not the external beauty of Nizami's verse noted in the translation, but the energy of thinking and feelings inside the hemistich's attracts the German poet thus instigating him to write in such a mode on the indicated theme.

Expression of literary devices marked as *naziras*, “answers”, *tatabbos*, imitations and other stable terms, shown only through a few words in Western languages (for instance, an “imitation” in English) is not accidental. Imitations exist in Western literatures as well. It has existed in all phases of history but it has never carried a character of trend and particular tradition. However, in the East it appears approximately in the level of one current with various assortments, therefore a lot of terms have been created in order to concretise its entitlement.

Alishir Navai, genius Uzbek poet of the 15th century in his poem *Farhad and Shirin* written as an “answer” to Nizami's *Khosrow and Shirin* (in which he repeated Nizami's plot, his many episodes and all major characters) stated that “galloping the horse on the trampled road is not a decent act” (10, 16).

In other words, he clearly noted his opposition to the reiteration.

A person unaware of the essence of the tradition of *nazira* writing in the East can find it strange that Navai's conclusion in his work can be seen as repeating Nizami's. More skilful expression within the background of the same topic, same plot, same events and same heroes was assessed as a capability of originality and high professionalism in the Oriental literary sense pattern. Even a translation of one poetic sample into another language through verses is considered by Oriental literary sense, not as a simple translation, but as an original and independent work.

Nizami had also written the *Divan* comprising his lyrical and philosophical verses and no doubt that after the acknowledgement of Nizami as a literary school, numerous “answers” had been written to that collection. However, unfortunately, due to the absence of the complete version of Nizami's *Divan*, one cannot pursue precisely and in detail its influence on the literary environment of the late 12th century. Nonetheless, the “answers” written to separate verses included in Nizami's *Divan*, also affirm the existence of such a pursuit.

Nevertheless, not the “answers” written to separate verses of Nizami but his five poems united under the title *Khamasa* have turned the poetic activities of Nizami to the literary school.

Nizami had written each of these works in various years for various reasons and their unification under a single title is an initiative undertaken by literary critics of the period, when the poet was not alive. Those doing that have accepted the existence of the close ideological and topical relation among Nizami's five poems as well as them making up components to create a single entity.

Nizami never states his intention of his obligation of writing five poems or creating a complete epic consisting of a chain of poems. Had he lived longer, he might have written more poems by number. The poet completed his last poem *Iskandarnama* at the end of his life.

Therefore, we perceive unacceptable the opinion of the Turkish scholar Agah Sirri Lavand and others, that Nizami constructed his *Khamsa*, the chain composed of five poems, as in the manner of the *Panchatantra*, an unprecedented sample of Indian literature (3, 226).

Also, it is not correct to accept the opinion of the Iranian scholar Agha Bozorg Tehrani saying that Nizami created his *Khamsa* in honour of the famous five treasures (called *khamsat kunuz*) of the Sasanid ruler Khosrov Parviz or in honour of the five planets –Utarid, Zohra, Mirrikh, Mushtari, Zuhul (Mercury, Venus, Mars, Jupiter, Saturn) named by the Middle Ages astrologers *khamsat al-mutahariyya* (1, 17).

We reiterate that the transformation of these poems into a single entity is an assumption that emerged a long time after Nizami's death. As all of these works are the products of Nizami's pen, irrespective of their possession of distinct themes, they certainly enjoy logical, esthetical and literary linkage between each other. However, most likely, had the author even intended to present these separately written poems afterwards as chapters of a single entity, he would have added definite linking elements to the *Masnavis*. Nevertheless, these elements are absent.

The truth is that Nizami actually created in each of his work the modules, formulas and the ways to be continued after him and as a result, his literary activities on the whole turned to the entire principle.

There were at the same time writers of complete *Khamsas* such as Emir Khosrov Dahlavi, Abdurrahman Jami, Ashraf Maraghayi, Alishir Navai, Sarfi Kashmiri who wrote "answers" to all of Nizami's poems, and the ones who wrote *Naziras* to Nizami's separate poems or just to his *Masnavi*.

However, despite the distinct writing manners and peculiar styles of each of them, the accurate observation of the common aesthetic principles deriving from Nizami is the factor uniting all of these people.

In the Middle Ages, Nizami was known in the region as an etalon of perception as a good poet, and the canonised dimensions of Nizami's heritage were accepted as a programme of becoming a true poet.

The final peak of "the golden age" of Persian classical poetry was Hatifi, a nephew of Abdurrahman Jami and this person was also among those who had written an "answer" to the *Khamsa*. According to sayings, when Hatifi shares with his uncle the desire to join the ranks of the acknowledged poets by writing an "answer" to Nizami, Jami gives him some advice. He tells him to pass an easier phase by writing an "answer" to Ferdowsi, Sadi, Anvari and then to transmit them to Nizami. Jami discloses the philosophy of his advice saying that each of the indicated genius poets is a prophet in the world of poetry, but Nizami is the God of verses (5, 289–290).

The figurative expressions of this story affirms once more the obvious truth that Nizami used to be perceived as a beacon, the major criteria and dimension of the highest skill in the so-called poetry legislation of the Middle Ages.

Leyli and Majnun is the poem of Nizami's which has had the most written "answers". Besides nearly a hundred *Leyli and Majnun Masnavis*, numerous valuable works have been created in quite different forms and in other areas of art such as cinema, theatre and music under the influence of the indicated poem of Nizami.

Majnun, who had been selected by Nizami as the main character of this poem, had a historical prototype. Geys ibn Mulavvah was a poet, who had lived the legendary love and those stories had been reflected in certain sources. As he did in his other works, Nizami had led separate research prior to starting writing, thus attentively investigating sources existing in various languages.

Possibly, some of the poets who had addressed the theme of *Leyli and Majnun* after Nizami faced other sources relating to this love story and they got familiarised with completely different and new details on the life of Majnun. This assumption is also manifested by the facts regarding the reflection by some post-Nizami *Leyli and Majnuns* in the episodes absent in Nizami's. Even certain followers of Nizami made initiatives towards supplementing gazals, rubais and other forms of verse to the poem after certain of its chapters, thus overstepping the structure of the *Masnavi*. However such kind of innovative efforts have not got the massive character and abiding of Nizami's original work and it has been perceived as of superior quality.

There were even found some people among the respondents who intended to make addition and changes to the entire structure of the *Khamsa*. The *Khamsa* written by Khwaju Kermani as an "answer" to Nizami's, was not so much a "quintet" thus turning it into a *Sitta* comprised of six elements, as the new one had been added to the ranks of traditional *Masnavis*. Or Abdurrahman Jami's "answer" to the *Khamsa* became *Sabe* consisting of seven elements and the author added two more *Masnavis* to the chain calling it *Haft awrang*.

Nonetheless, these certain formal changes, increases and decreases had not changed the essence. Even those who put forward such other love stories such as *Yusif and Zuleykha*, *Salman and Absal* in their *Khamsas* as alternatives to *Leyli and Majnun* and *Khosrow and Shirin* included in Nizami's *Khamsa*, could not get rid of the enchantment of Nizami thus remaining under his inevitable attraction. Because what came from Nizami used to be the way itself. According to the language of the post-Nizami inventions, the rails and the trains on them were as in Nizami. The passengers were distinct and this did not change the essence thus merely having the illustrative character.

Furthermore, non-continuation of the experience of those trying to be distinguished with separate improvisations and the continuation of the literary activities on writing canonical *Khamsas* proves, once more, that the major grounded criteria is namely the basic aesthetic principle existing in Nizami and their preservation is enhanced by the spirit of the literary progress in the Near and Middle East.

From its foundation, Nizami and his literary world used to lean on international strongholds and this can by no means be considered as purely national heritage.

Nizami spoke languages and had learned quite fairly well not only the cultural and literary history of the East but also the keepsake works of the ancient Hellenic world. His deep knowledge about ancient Hellenic philosophers and his sympathy with their scientific heritage, manifested not only in him including the images of those sages into his works but also in him quoting them as well as in his sharing his views about the various ideas of these sages. Nizami supported the idea of the spread and intellectual domination of that heritage among his nation and this was actually among the formulas of morality proposed by the poet for his own nation and region. In Azerbaijan and other countries of the Muslim East the names of Plato and Aristotle were easternised being transformed to Aflatun and Arastun and applied for centuries. And if these names have been up to now being given to new-borns as national names, we have to confess the influence of Nizami herewith. That is to say Nizami and his *Khamsa* had generated *Khamsas* written under the influence of Nizami which led to the existence of the Western mode of thinking in the East besides the moral and behaviour criteria as well as the mode of thinking rooted in the Quran and these two trends of sense, taste and

spirit should have joined organically thus making Azerbaijani and Eastern people more perfect and richer with respect to morality.

Nizami wrote his *Khamisa* in Persian, the common poetic language of Middle Asia in the Middle Ages, in line with the literary tradition of that period. Nevertheless, the “answers” to his *Khamisa* were written in Persian, Turkic, Arabic, Sanskrit, Georgian, Urdu and so on. The revival of Nizami’s patterns in other languages was the tool of penetration of this pattern of thinking into the living of the nations speaking those languages and encoding it in their genetic memories (1, 23–25).

Nizami who perceived himself to be a descendant not only of several relative nations, the region and the Muslim East where he belonged to, but also of the civil world of that period, had destructed the frame of limitations through his themes thus creating a genuine internationalist panorama in his *Khamisa*. He also, through the on-going impact of his poetic school, directed to the senses of the future generations the message about the importance of transforming this panorama —this common atmosphere into the joint space of life and communication thus desiring to make this principle more common.

Within the last three years, Nizami has been, among the Oriental poets, one of the most translated into worldwide languages. And when heard in the translated languages, his works were admitted not only like the keepsake of the past and the sweet Oriental tale, but also like the pearls closer to the Western human with its essence, spirit, modernist mode of expression. Therefore, these works had an impact both in the East and the West, rendered its positive effect on the literary activities of the various great poets thus leaving after itself its significant traces. On one hand, this was partially acknowledged by the literary men themselves; on the other hand, it was partially defined by the Western literary critics investigating the development path of the literary process.

In one board within the work of the prominent Azerbaijani artist Ogtay Sadigzada entitled *Nizami and world culture*, composed of five boards dedicated to the literary activities of Nizami Ganjavi (which clearly indicates the essence of this phenomena) revitalised the Eastern followers, in the other one the Western followers and in the last two boards, the Eastern and Western followers of Nizami. Furthermore, it is not the product of the illusion of the artist, but the correct description grounded on the precise scientific researches. Among Nizami’s Western followers and the great personalities who have benefitted from his creations we see a considerable number of literary people whose names and works have been eternally engraved in the history of literary sense of the world.

Barthélemy d’Herbelot in his work *Oriental library* claims that several adventures reflected in French literature had been taken from such poems of Nizami as *Seven Beauties* and *Khosrow and Shirin*.

Namely in that century, French poet and playwright Alain-René Lesage (1668–1747) having benefitted from the various episodes of Nizami’s *Seven Beauties*, wrote such librettos as *Good and Evil*, *Chinese Prince* and these works of opera which were staged in 1721 at the Comédie Française within 15 years (from 1721 to 1735) preserved its position in repertory thus guarding its popularity (7, 30).

Due to the interest generated by Nizami’s *Seven Beauties* in the French cultural atmosphere, the celebrated composer of his period Louis-Nicolas Clérambault (1676–1749) translated that *Masnavi* of Nizami into French. It is assumed that the objective of the French composer was to write an opera on this theme. Because that translation was not published by the composer as a separate book which he had been keeping in his personal archive, and at present the indicated translation is being preserved in the Paris National Library (7, 73).

Italian playwright Carlo Gozzi, who like the French Lesage used to take interest in plots of tale and adventure, established the “Theatre of Tale” and in order to be performed on that stage wrote *Tales Collection for Theatre* in 1761 and *Turandot* one year later. Gozzi also did not neglect the story *Good*

and Evil which was repeatedly performed on stage thus benefitting from this plot taken from Nizami's *Seven Beauties* in a different interpretation from Lesage's.

The early 16th century is noteworthy in respect to the development of the multilateral relations between Italy and the Azerbaijani state of the Safavids. Namely within that period we observe closer mutual investigation and benefitting between Azerbaijan and Italy through the bearers of the most distinct cultures.

Between 1516–1532, the work *Furious Orlando* (Orlando Furioso) which had been considerably enlarged and then published, was a great success thus awarding its author, the poet and playwright Ludovico Ariosto with unprecedented fame in the literary world. The indicated work which is considered to be among the biggest poems of Europe with its 38736 hemistich's, trespasses the national borders thus being accepted with sympathy in the literature of other nations as well as positively effecting the literary activities of such mighty pen-owners as Lope de Vega, Cervantes, Byron, Voltaire and Pushkin.

That work itself was influenced by Nizami's poem *Leyli and Majnun*.

The literary activities of such prominent representatives of German literature Wolfgang Goethe and Friedrich Schiller (1759–1805) and Heinrich Heine (1797–1856) reflect the positive echo of the heritage of Nizami and this circle can be much more enlarged.

However, our examples belong to the early period when the heritage of Nizami newly started to be translated into European languages and the related preliminary researches were made. In the second half of the 19th century and in the 20th century, Nizami Ganjavi conquered Europe and the world in the genuine sense of the word. His works came to birth not initially in fragments with abbreviations, but as a whole with translation into many languages, moreover, as hundreds of valuable research works about his life and literary activities emerged, Nizami began to dominate more and more the hearts and brains in Europe.

Certainly, while newer and newer translations into English, German, French, Italian, Russian, Polish, Czech and other languages emerged, Nizami became closer to the literary and cultural figures of those nations thus giving them a gift from his light in order to write new monumental works. Therefore, to fully determine the precise panorama of the useful influence of Nizami to the European and global culture and literature today appears incredible. Only the overall investigation of the traces of Nizami in the literature and culture of every nation and country can generate the opportunity to reply to these questions more or less profoundly.

Alishir Navai, one of the most brilliant followers of Nizami's literary school wrote that if even the Earth overflows and the heavens turn to scales, it is powerless to carry the weight of Nizami.

The unexaggerated and well-aimed truth in these words told with poetic comparisons and hyperboles is that the grandeur of Nizami Ganjavi cannot be confined within the dimensions and time-frames known to us, the complete discovery of Nizami is beyond all possibilities.

With his personality and creations, Nizami Ganjavi is an endless and vast space and mankind will constantly be disclosing its new beauties and will continue to learn, benefit and take pleasures from it.

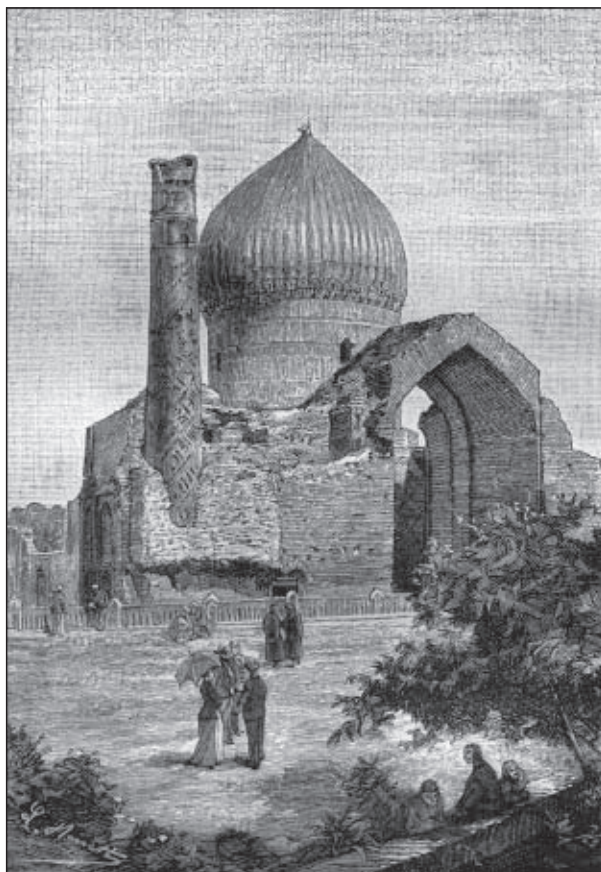
The epic entitled *Khamsa* comprising of five poems written by the 12th century Azerbaijani poet-philosopher Nizami Ganjavi was a work perceived as joint wealth within the space of the Silk Road and belonged to this vast area with its heroes, events and the countries where those events took place. That is to say, the concrete author of the work was Azerbaijani, but regarding the addressed auditorium he was a citizen of the context of the Silk Road having overstepped the national limitations. Namely for this reason, the representatives of the most varied nations residing in that area used to write "answers" to Nizami's *Khamsa* continuing the literary and aesthetic dimensions and ideals offered by him in their national terms.

Bibliography

- Алиев Г. Ю., 1985: *Темы и сюжеты Низами в литературах народов Востока*, Москва: Издательство «Наука».
- Алиев Р. М., 1982: *Низами. Краткий библиографический справочник*, Баку: «Язычы».
- БЕРТЕЛЬС Е.Э., 1962: *Избранные труды. Низами и Физули*, Москва: Издательство Восточной литературы.
- ГЕТЕ Иоганн Вольфганг, 1988: *Западно-восточный диван*, Москва: «Наука».
- ГУСЕЙНОВ Р., 2013: *Узоры Азербайджана. Великий шелковый путь и Азербайджан*, Баку.
- КОНРАД Н.И., 1984: *К вопросу о литературных связях. Проблемы Азербайджанскоио ренессанса*, Баку: Издательство «Элм».
- МАМЕДБЕЙЛИ Г.Д., 1961: *Основатель Марагинской обсерватории Мухаммед Насирэддин Туси*, Баку: Издательство Академии наук Азербайджана.
- НАВОИ Алишер, 1963: *Фархад ва Ширин. Илмий танкидий матн*, Тузувчи П. Шамсиев, Ташкент.
- ƏSGƏR Sərkəroğlu, 1991: *Nizami fransız mənbələrində*, Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı.
- HERBELOT DE MOLAINVILLE Barthélemy d', 1697: *Bibliothèque orientale*, with a preface by Antoine Galland, Paris.
- LEVEND AGAH SİTTİ, 1973: *Türk edebiyati tarihi*, I, Ankara.

ЧАСТЬ III

ФОРМИРОВАНИЕ НАУЧНОГО ДИСКУРСА (XIX–XX вв.)



PART III

FORMATION OF THE SCIENTIFIC DISCOURSE (19th–20th cent.)

Мишель Эспань*

ОТ ТУРФАНА ДО БЕРЛИНА: НЕМЕЦКАЯ РАЗРАБОТКА КУЛЬТУРНЫХ ТРАНСФЕРОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

В 2002 г. в Берлине праздновалось столетие изучения культур, расположенных по трассам Великого шелкового пути, истоки которого восходят к началу хх в. В качестве впечатляющего итога вековых научных усилий был издан объемный сборник работ, состоящий из 70 статей, затрагивающих лингвистические и исторические аспекты этих исследований¹. Подобные результаты изучения Центральной Азии сами по себе являются объектами исследований для историка гуманитарных наук, и особенно — историка немецких гуманитарных наук, поскольку экспедиции в Турфан и изучение древних манускриптов и произведений искусства как раз являлось делом немецких ученых, и в частности — берлинских. Эта публикация затрагивает также и тот контекст, в котором развивался интерес к Центральной Азии. Ведь точно так же, как само понятие «Центральная Азия» является отчасти творением немецких географов Александра фон Гумбольда (1769–1859) и Фердинанда фон Рихтгофена (1833–1905), изучение составляющих ее культур также многим обязано немецким или немецко-говорящим филологам, стоявших у истоков первых исследований, таким как Арминий Вамбери и Аурель Стейн. Анализ исследований Турфана подталкивает нас провести параллель между восприятием культур Центральной Азии в немецком научном контексте и тем последовательным трансфером, который характеризует эти самые культуры.

Около 1900 г. в северной Европе получает развитие один примечательный аспект немецкой науки, вытекающий из международного сотрудничества, в частности обменов между Россией и Германией. Путешествие в Турфан длилось бы куда дольше, если бы российские власти не позволяли пересекать Центральную Азию по пути следования, и нужно было бы ехать через Пекин: эта причина сама по себе уже оправдывала германо-русское сотрудничество. Чтобы добраться до Турфана через Чугучак достаточно было двух с половиной месяцев, тогда как только один переезд из Пекина в Турфан занимал три месяца. Более того, первые работы о языках Таримского бассейна были связаны с открытиями древних манускриптов. Русский посол в Кашгаре, Николай Федорович Петровский (1837–1908) побывал на развалинах городищ еще до начала всяких раскопок и начал собирать коллекцию древних манускриптов, многие из которых ему приносили на продажу сами местные жители. Будучи в тесном контакте с русским немцем Сергеем Федоровичем Ольденбургом (1863–1934), специалистом по буддизму и будущим директором советского Института востоковедения, Петровский именно ему посылает первый тохарский манускрипт, перевод которого Ольденбург публикует в 1893 г. вместе с его факсимильным воспроизведением. Во время хп-го Международного конгресса востоковедов, который проходил в 1899 г. в Риме, Ольденбург и русский немец Вильгельм Радлов (1837–1918), уроженец Берлина, защитивший свою диссертацию в Йене, при поддержке Карла Залемана (см. ниже), предлагают организовать международные экспедиции

* Michel ESPAGNE, UMR 8547: “Pays Germaniques: Histoire, Culture, Philosophie” — научная группа «Германские страны: история, культура, философия», Национальный центр научных исследований Франции (CNRS), Высшая нормальная школа (ENS), Париж, Франция. michel.espagne@canoe.ens.fr

¹ Durkin-Meisterernst *et alii*, 2004.

в восточный Туркестан. Отметим, однако, что подобную же роль исполнял и британский посол в Кашгаре Джордж Макартней (George Macartney, 1867–1945), проживший здесь около 20 лет.

Германо-русское сотрудничество начинает складываться благодаря Альберту Грюнведелю (Albert Grünwedel, 1856–1935), который в 1899 г. предпринимает первую экспедицию с тюркологом Радловым. Грюнведель, который говорил по-русски, принял участие в трех немецких экспедициях в Турфан и Таримский бассейн: в 1902–1903 гг., в 1904–1905 гг. (экспедиция под руководством его коллеги Альберта фон Лекока [Albert von Le Coq, 1860–1930]) и, наконец, в 1905–1907 гг. Грюнведель был специалистом по буддизму в Центральной Азии и сотрудником Этнологического музея Берлина. В своей книге о буддийском искусстве в Индии он отводит значительное место скульптурам Гандхары, а значит — переходным культурам между Индией и Китаем. Но Россия не исчезает с горизонтов интересов Грюнведеля, который в 1905 г. публикует на русском языке свою работу о коллекции российского востоковеда и политического деятеля князя Эспера Ухтомского (1861–1921).

Говоря о германо-русском сотрудничестве, стоит, конечно же, упомянуть и специалиста по персидским языкам, немца балтийского происхождения на службе российского востоковедения, Карла Германовича Залемана (1849–1916), который в 1890 г. сменяет Радлова на посту директора Азиатского музея, а также и его богатейшую коллекцию манускриптов. Залеман, основные труды которого были написаны на немецком, главным образом занимался манихейями Центральной Азии. Мы обязаны ему исследованиями по грамматике согдийского языка и восходящих к нему ягнобского и осетинского языков. Во время своих путешествий в 1897 и 1908 гг. в Самарканд он значительно обогатил коллекцию центральноазиатских манускриптов. Именно он на Конгрессе востоковедов в 1899 г. в Риме совместно с Ольденбургом и Радловым выдвинул идею о совместных германо-русских экспедициях.

Здесь нужно привести еще одно важное имя — Дмитрия Александровича Клеменца (1847–1914), тоже имеющего отдаленные немецкие корни, который в силу своей политической деятельности вынужден был около пятнадцати лет проживать в изгнании в Сибири. Но в 1898 г. он тоже предпринял путешествие в Турфан в окрестности Хара-Хота (Гаочан), где своими первыми находками подготовил почву для последующих экспедиций. И хотя финансовые трудности привели к тому, что немецкие экспедиции проходили независимо друг от друга, совершенно очевидно, что весь контекст открытий в Турфане основывается на двусторонних инициативах и тесных связях немецкого и российского востоковедения. В 1904 г. Альберт Грюнведель без обиняков говорит об этом своему учителю, специалисту по санскриту, Эрнсту Куну:

Думаю, невозможно переоценить ту поддержку, которую оказали нам русские ученые, и то дружеское внимание, с которым нас всегда принимала российская администрация, и то, до какой степени все это предприятие было бы невозможным без этой помощи (письмо от 24 июля 1904 г.)².

Одна из особенностей этих экспедиций заключается в том, что собранный материал в большом количестве попал в Берлин. Это было время, когда культура музеев в Берлине была в самом своем расцвете. У Вильгельма фон Боде (Wilhelm von Bode, 1845–1929), известного организатора берлинских музеев в 1870–1918 гг., организовавшего, в том числе и экспозицию Пергамского алтаря, был также проект открытия экспозиции исламского искусства. Таким образом, коллекционирование предметов восточного искусства и их экспонирование в столице немецкой империи было делом само собой разумеющимся. Даже Грюнведель, изначально имевший филологическое образование,

² Grünwedel, 2001, p. 51.

с энтузиазмом занимался коллекционированием произведений искусства. Грюнведель, сотрудничая с антропологом Адольфом Бастианом (Adolf Bastian, 1826–1905) и заведя музеем искусства Индии в Берлине, проявлял большой интерес к репрезентативным предметам искусства, представляющим различные культуры в самом расцвете своего развития. Выставить в Берлине привезенные им из Таримского бассейна фрески означало добавить столице немецкой империи нечто вроде политического блеска, конечно, не без помощи российских востоковедов, которых также можно назвать германо-российскими.

Альберт фон Лекок и Альберт Грюнведель были не только учеными, но и путешественниками, ведущими жизнь полевых археологов ради привоза в Берлин коллекций из Турфана. За ними также стоят филологи, среди которых в первую очередь надо назвать Фридриха Вильгельма Карла Мюллера (Friedrich Wilhelm Karl Müller, 1863–1930), который стал издателем манихейских манускриптов, найденных в Таримском бассейне. Он принадлежал к первому поколению интеллектуалов, работавших в Берлине, которые посвятили свою жизнь изучению рукописей Центральной Азии. Основоположник исследований манихейских рукописей на среднеперсидском языке, он также был основателем согдийских исследований. В 1904 г. на основе двуязычного персо-согдийского манускрипта он опубликовал первый текст на согдийском языке. Он также основательно продвинулся в расшифровке и понимании согдийского языка, опираясь на тексты Нового завета. Мы обязаны ему и объяснением той роли, какую играли в Центральной Азии согдийцы. Изучая манихейские и христианские рукописи, он особенно интересовался различными культурными переходами и в частности — переходом от манихейства к буддизму. Он сыграл также важнейшую роль в классификации манускриптов, прибывавших в Берлин начиная с 1903 г. Внимание Мюллера прежде всего было направлено на заимствования из малоизвестных или плохо расшифрованных языков, потому они могли пролить свет на словник и структуру этих самых языков. Именно поэтому он занимается заимствованиями из монгольского в согдийский и в тюркский, чтобы сформировать собственно буддийский словник. Мюллер в итоге определяет базовые принципы направлений этих исследований, в рамках которых впоследствии можно будет предпринять первые издания манускриптов Турфана. При этом он использовал буквы древнесирийского происхождения и транскрипцию, вводящую отсутствующие в оригиналах гласные. Эта новая восточная филология, ориентированная на ранее неизвестные регионы, утверждается в Германии как главенствующие направления на всем протяжении XX в., будучи при этом теснейшим образом связанной с антропологией и историей религий.

Здесь следует задаться вопросом об этом удивительном расцвете филологических исследований о Центральной Азии в Германии в 1900-х гг. Причины этого расцвета различны, но в этой атмосфере *«fin du siècle»*³ одной из них, несомненно, является повышенный интерес к Заратустре. Книга Ницше «Так говорил Заратустра», увидевшая свет в 1883–1885 гг., была имплицитно связана с историей манихейства и являла собой часть самых общих культурных идей 1900 г. Таким образом, появились новые интеллектуальные рамки, которые нужно было изучить и историзировать. В частности, нужно было обнаружить основополагающие тексты, осуществить их историческую критику и издать их. То, что ранее происходило при переводе и комментировании древнегреческих текстов, теперь повторялось в отношении центральноазиатских манускриптов. Восточные древности Турфана приобрели примерно те же функции, что и древнегреческая культура, которая когда-то тоже являлась чуждым, но конструирующим элементом немецкой культурной идентичности XIX в. Вслед за Ницше, Шопенгауэр открыл путь для изучения древностей Центральной Азии, в част-

³ «Конец века» (прим. перев.).

ности, под углом индологии. Его ученик и издатель, Пауль Дойссен (Paul Deussen, 1845–1919), бывший также одним из учеников Ницше в Шюльпфорте, защитил диссертацию по теме, связанной с интеллектуальной историей Индии. Он стал учителем Эрнста Вальдшмидта (Ernst Waldschmidt, 1897–1985), который является одним из важнейших представителей последующего поколения исследователей, занимавшихся изучением рукописей Турфана. Последний защитил диссертацию об одном санскритском манускрипте Центральной Азии и стал сотрудником Этнологического музея. Именно с его именем связано изучение настенной живописи, обнаруженной на трассах Великого шелкового пути, и начало разделения росписей тохарского периода в Куче от уйгуро-китайской эпохи в Турфане. Однако, основным полем его деятельности было изучение и издание древне-санскритских рукописей.

Эрнст Вальдшмидт издал каталог турфанских текстов на санскрите или, вернее, инициировал начало издания подобного каталога, опубликовав пять первых томов под своей редакцией. Нужно сказать, что во время Второй мировой войны эти манускрипты были эвакуированы и вновь обнаружены только после её окончания в Берлине в довольно плачевном состоянии. Однако, это не помешало дальнейшей научной работе над турфанской коллекцией, в которой принимали участие все студенты Вальдшмидта и которая постепенно была вся опубликована. Вальдшмидт сумел также подготовить словарь этих санскритских текстов из Турфана, который после его смерти был расширен, включив в себя тексты буддийской секты Сарвастивада. Его собрание санскритских текстов Турфана представляло собой разбитые на несколько колонок санскритские, тибетские и пали версии. Вальдшмидт предложил нечто вроде филологической модели, сравнимой с тем, что Готфрид Херман (Gottfried Hermann, 1772–1848) или Карл Лакман (Karl Lachmann, 1793–1851) представили в отношении греко-латинских античности. Он создал нечто вроде восточной Греции. И если немецкая турфанология была, так сказать, чисто внутреннего употребления, то по сравнению с греческой филологией она обладала особенностью, позволявшей ей заниматься поливалентным культурным пространством, богатым на контакты и взаимовлияния между чрезвычайно разными языками.

Если есть сфера, в которой немецкая научная культура сыграла значительную роль в конструировании Центральной Азии в качестве исследовательского поля, то это как раз сфера тохарского языка. Рождение этой новой науки связывают с Эмилем Зигом (Emil Sieg, 1866–1951), сыном мельника из Ангермюнде, социальное восхождение которого связано с классической филологией, занятия которой предшествовали его встречи с санскритистом Эрнстом Куном (Ernst Kuhn) и защите диссертации о метрике ведических текстов в 1891 г. В Берлине Зиг слушал лекции Германа Ольденберга (Hermann Oldenberg), специалиста по буддизму, и Пауля Дойссена, востоковеда и ученика Шопенгауэра. Его культура была глубоко отмечена интеллектуальным постшопенгауэровским и постницшеанским контекстом, в котором филология была связана с изучением религий. Зиг заинтересовался Центральной Азией с точки зрения санскритских манускриптов, найденных в восточном Туркестане. Занимаясь этими манускриптами с одним из своих учеников, Вильгельмом Зиглингом, он столкнулся с новой лингвистической реальностью, которая в документах Берлинской академии 1908 г. была определена как тохарской. Этот новый объект исследования, в котором сходились филология и ностальгия по восточным философиям, оптимальным образом соответствовал ожиданиям берлинской науки 1900 г. Зиг, сменивший Ольденберга в Киле, а потом и в Геттингене, в 1931 г. публикует свою «Грамматику тохарского языка».

Новая наука полностью вписывается в наследие немецкой филологической школы XIX в., поскольку ей удается внести в теорию сравнительной грамматики индоевропейских языков доселе неизвестный

элемент. Открытие нового индоевропейского языка, почти соприкасающегося с восточной Азией, среди 17 языков и 24 видов письма, обнаруженных в Таримском бассейне, придавало индоевропеистике, уже значительно видоизменившейся после открытия Б. Грозном (В. Нгозпу) хеттского языка, новый аспект, который, будучи парадоксальным, соответствовал, однако, всеобщему очарованию Востоком.

Тохарские тексты, которыми занимался Зиг, являлись переводами. Скорость, с которой был расшифрован тохарский язык, объясняется большим числом параллельных версий одних и тех же текстов на различных языках, прежде всего, конечно же, индийских, но также тюркских. Именно поэтому изучение тохарского языка длительное время было связано с буддийской драмой из берлинской коллекции манускриптов Турфана — *Maitreya-Samiti*⁴, которая существует и на тохарском языке «А», а также в параллельной версии на древнетюркском. Тохарология является наукой, которая задействовала знания индоевропейских языков и буддизма, но также познания в истории искусства, очень хорошо развитого в Берлине. И хотя ее саму можно соотнести с неким культурным трансфером, некоей импортиционной динамикой в берлинский контекст интерпретации элементов центральноазиатской культуры, объектом ее исследования также является культурный трансфер или, точнее, центральноазиатские «переводческие» культуры.

Наука о языках Турфана не является чисто немецкой наукой, но, как это часто происходило в период предшествующий войне 1914 г., она вписывается в рамки францужко-немецких обменов и противостояний. Именно поэтому изучение согдийского языка стало основным объектом научного интереса одного молодого француза, Робера Готьо (Robert Gauthiot, 1876–1916), бывшего учеником лингвиста Антуана Мейе (Antoine Meillet, 1866–1936) и погибшего во время первой мировой войны. Готьо, который совершил несколько путешествий в Центральную Азию, имел степень по немецкому языку и поддерживал тесные отношения с немецкими специалистами по Турфану. В письме от 27 сентября 1912 г. Альберт фон Лекок вспоминает об их встрече в Париже: «Готьо был здесь, и мы отобедали вместе с его семьей. Мюллер тоже был на этом обеде»⁵. И хотя Лекок воздаст должное обоим ученым, он все же уточняет: «Все же это — французы, и национальное тщеславие ведет их к неподобающим безумствам»⁶. Вместе с тем, Готьо многим обязан идее изучения согдийского языка Фридриху Кристиану Андреасу (Friedrich Christian Andreas, 1846–1930), супругу известной вдохновительницы Ницше Лу Андреас-Саломе, а также и самому Лекоку. Последний в 1909 г. рассказывал Готьо как однажды ему пришлось объяснять Полю Пелльо и Эдуарду Шаванну, гордо показывавшим ему якобы уйгурские манускрипты, что на самом деле это были согдийские рукописи. Лекок не доверял французам. В свою очередь в номере 17 от 1911 г. «Азиатский журнал» (*Journal asiatique*) обсуждается спор немецких ученых о согдийском языке (Роберт Готьо) и тохарском (Сильвен Леви). Готьо, чья работа «Эссе о грамматике согдийского языка» выходит в 1914 и 1923 гг., лучше, чем кто бы то ни был, воплощает собой этот францужко-немецкий аспект в европейском освоении множественных культур Турфана.

Самое удивительное свойство этой области исследований, инициированной вместе с открытием Турфана, заключается в том, что описанные виды письма и языки, некоторые из которых, как например, тибетский, играли в прошлом роль подобную «*lingua franca*»⁷, изучались, отталкиваясь

⁴ «Пьеса о встрече с Майтреей» (прим. перев.).

⁵ Durkin-Meisterernst *et alii*, 2004, p. 353.

⁶ *Ibidem*.

⁷ «Лингва франка», здесь: общий язык, служащий для общения разноязычного населения; язык-посредник (прим. перев.).

от переводов. Если открытие тохарского и других языков индоиранской группы позволило углубить наши знания о семье индоевропейских языков, то само это знание многим обязано параллелям с языками тюркскими, тибетскими или китайским. Перевод стал путеводной нитью изучения культур и связывающих эти культуры трансферов.

В основном на различные языки Турфана переводились тексты религиозного характера. Таким образом, наряду с переводом с одного языка на другой встает проблема переноса одного религиозного содержания в другое. Эта проблема приобретала чрезвычайно важное значение в контексте Центральной Азии, территории которой вплоть до появления ислама находились под влиянием манихейства, буддизма и несторианского христианства. Это вынуждает нас задаться вопросом о том, какой субстрат религиозной формы переходит в следующую религию. Этот вопрос особенно остро встал в отношении Майтрея, который, будучи широко распространен в уйгурском буддизме, представляет собой Будду будущего. Этот текст, сохранившийся и на тохарском языке «А» и на уйгурском, напоминает о важности тюркологии в исследовании культурных слоев Турфана. Тюркологи особенно внимательно изучали уйгурские тексты Турфана и этот архаический тюркский язык, надписи на котором были открыты в начале XIX в. в долине реки Орхон. Здесь также возникает фигура немецкой исследовательницы, долгое время бывшей жительницей Берлина, Аннемари фон Габайн (Annemarie von Gabain, 1901–1993), которая хорошо знала первое поколение турфанологов и в 1941 г. написала первую грамматику древнетюркского языка. Будучи лингвистом, она была также историком культурных контактов, переводов и переходов между тюркскими и иранскими мирами.

Конечно же, существуют и ключевые рукописи, которые не являются переводами. Как, например, известный философский манускрипт на санскрите, найденный экспедицией 1906 г. в Турфан и восстановленный из множества фрагментов Морисом Шпитцером (Moritz Spitzer), моравским евреем, изучавшим индийские языки и культуры в Вене, а также воинствующим сионистом, который помогал Буберу в переводе Библии, а после стал главным редактором издательства «Шокен» (Schocken), где он, в частности, был ответственным за публикацию произведений Кафки. В его лице мы имеем дело с одной из самых типичных немецких судеб, а также с рапсодом, который во многом способствовал воссозданию философского произведения на санскрите по методам самой требовательной филологии.

Но центральным вопросом в определении центральноазиатских культур является именно вопрос о переводе. Нужно представить себе существование в Центральной Азии настоящей переводческих мастерских, в духе артелей Иньчуаня, где в XI в. группа переводчиков занималась переводом буддийского канона с китайского и, без сомнения, с уйгурского на тангутский. С ними, в частности, сотрудничали уйгурские монахи, то есть — тюркоговорящие. Тангутское население региона Иньчуаня китаизировалось до принятия ислама под монгольским давлением и входило в состав Китая эпохи династии Юань. Кучарец Кумараджива перевел на китайский язык немало книг по индийскому буддизму, используя нечто вроде коллективной переводческой артели. Перевод буддийских текстов и его распространение в Китае так или иначе связаны с путями, проходящими через Таримский бассейн, что подтверждается рассказом о путешествии Фасяня или переводами тохарца Локакшема⁸. С первых веков нашей эры вплоть до XIII в. перевод, иногда сделанный переводчиками, которые не принадлежали ни к языку оригинала, ни к культуре языка перевода, являлся одним из основных видов деятельности на всей территории, простирающейся от Самарканда до

⁸ Локакшема (Чжи Чан) — кушанский монах, первый переводчик текстов махаяны на китайский язык (прим. перев.).

Сианя, центром которой как раз являлся Таримский бассейн. Немецкие турфанонологи на самом деле являются чем-то вроде историков центральноазиатской «переводческой» культуры.

Приняв определение Центральной Азии как региона, основной чертой которого выступают бесчисленные встречи и трансферы разнообразных культур, мы можем одновременно констатировать, что изучающая их наука была очень тесно связана с экспедициями ученых именно немецкого происхождения от Вамбери до Радлова или Стейна и, конечно же, Грюнведеля и Лекока. А потому следует задаться вопросом о германском измерении этого феномена. Если в 1900 г. пути филологии, лингвистики и истории религий сходятся ради создания науки о центральноазиатских культурах, значит этот интерес уходит корнями в немецкую интеллектуальную историю и в равной мере затрагивает динамику францужко-немецко-российских научных обменов. Новая наука была связана с расширением области филологии до сфер антропологии, истории религий и философского востоковедения. Однако, основная специфика этого нового объекта исследования заключается в том, что он состоит из «переводческих» культур, беспрестанных синхронических и диахронических трансферов, а также в том, что он вынуждает нас все время перемещаться между языками и культурами и переформулировать объект исследования в зависимости от этих перемещений.

*Перевод с французского Сергея Рындина
под ред. Светланы Горшениной*

Библиография

- DURKIN-MEISTERERNST D. *et alii*, 2004: DURKIN-MEISTERERNST D., S.-C. RASCHMANN, J. WILKENS, M. YALDIZ, P. ZIEME, *Turfan Revisited — The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*, Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- GRÜNWEDEL A., 2001: *Briefwechsel und Dokumente*, Wiesbaden: Harrassowitz.

**ОТ ИСКУССТВА ГАНДХАРЫ К НЕМЕЦКИМ ЭКСПЕДИЦИЯМ 1902–1914 гг.
НА ВЕЛИКОМ ШЕЛКОВОМ ПУТИ.
ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ ВОСТОКОМ И ЗАПАДОМ
СОГЛАСНО АЛЬБЕРТУ ГРЮНВЕДЕЛЮ**

Конец XIX и начало XX вв. были свидетелями начала того, что немцы называли тогда и продолжают называть сегодня «*Turfanforschung*», что означает исследования Турфана, турфанология, чье название происходит от города-оазиса, расположенного в Синьцзян-Уйгурском автономном районе Китая, который был важным торговым центром на Великом шелковом пути. Однако первыми, кто заинтересовался китайским Туркестаном и упомянул развалины Турфана до начала эпохи археологических экспедиций, были русские исследователи. Фигура Альберта Грюнведеля (Albert Grünwedel, 1856–1935), филолога, археолога и историка немецкого искусства, который хорошо владел русским языком и поддерживал тесный контакт со своими российскими коллегами, особенно хорошо позволяет изучить трансфер знаний, накопленных российскими востоковедами и исследователями в контексте, определяемым империалистическими мечтами, арийским мифом, увлечением Востоком и историческим интересом к немецкому контексту, столь же неоднозначному.

В работах, опубликованных до экспедиций в китайский Туркестан, Грюнведель не только нашел оригинальный метод изучения как буддийского искусства в Индии, так и буддийских мифологий в Тибете и Монголии, но и выработал теорию о народах-«носителях культуры» («*Kulturträger*»). В свою очередь, итоги этих экспедиций совмещают в себе удивительные грёзы о Востоке с пристальным вниманием к материальности археологических развалин и более-менее точными историческими реконструкциями путей продвижения религии и искусства в Центральной Азии. Рассматриваемые под углом освоения этих пространств, споры о масштабах и методах отбора материала, а также практика зарисовок, разработанная Грюнведелем на месте, позволяют нам увидеть те индо-германские конструкции, которые лежат в основе его работ и заставляют задуматься. Во-первых, о том, как следует сегодня интерпретировать результаты его исследований, а во-вторых, о том, как сегодня нам следует понимать наличие в берлинских музеях множества сокровищ, привезенных из Турфана.

Германо-русское начало немецкой турфанологии

До археологических экспедиций в Центральную Азию русская экспансия в Туркестане в 1860-е гг. положила в России, а также и во всей Европе, начало новому интересу к этому региону. Географическое общество, основанное в 1845 г. в Санкт-Петербурге, незамедлительно организовало экспедиции в Туркестан одновременно в стратегических, коммерческих и научных целях¹. В 1860-е и 1870-е гг. экспедиции, предпринятые военным, географом и натуралистом Николаем Михайловичем

* Céline TRAUTMANN-WALLER, Nouvelle Sorbonne-Paris 3 — Университет Новая Сорбонна-Париж 3, Франция, Париж. ctw@free.fr

¹ См. историю русских экспедиций на сайте “International Dunhuang Project” (IDP), “Les explorations russes en Asie centrale chinoise”: http://idp.bnf.fr/pages/collections_ru.a4d; а также: Fellner, 2007, pp. 13–36.

Пржевальским (1839–1888)², а также врачом и ботаником Иоанн-Альбертом Регелем (1863–1935), осуществлялись с целью картографирования этого региона, а также сбора и изучения ботанических и зоологических коллекций. Но вместе с тем возник и первый интерес к археологическим объектам. Григорий Николаевич Потанин (1835–1920), руководивший четырьмя экспедициями в этом регионе в 1876–1892 гг., организованных для сбора растений и животных, привез также описания руин, найденных им в песчаных пустынях. Другие, как, например, братья Березовские и Петр Кузьмич Козлов (1863–1935), сначала принимали участие в ботанических экспедициях Потанина и Пржевальского, а позже возвратились туда ради археологических раскопок. Козлов был одним из первых, кто привез из Турфана и его окрестностей древние рукописи.

В 1898 г. Географическое общество осуществило экспедицию в Турфан, в ходе которой впервые были предприняты настоящие археологические раскопки в северной части Великого шелкового пути. Экспедицией руководил Дмитрий Александрович Клеменц (1848–1914), смотритель Музея антропологии и этнологии «Кунсткамера» в Санкт-Петербурге. Важные находки были сделаны в окрестностях Караходжа, Астаны и Ярхото, в частности, были найдены рукописи на древнеуйгурском, китайском и санскрите, фрагменты живописи и рунические предметы³. В это время представители разных европейских стран тоже начали бороздить этот регион, создавая тем самым конкуренцию русским. Различные препятствия и хроническая нехватка средств толкают русских исследователей к попытке предпринять международную экспедицию в восточный Туркестан. По пути на XI-й Международный конгресс востоковедов, организованный в Риме в 1899 г., Дмитрий Александрович Клеменц и два лингвиста Академии наук Санкт-Петербурга, Василий Васильевич Радлов (или Friedrich Wilhelm Radloff) и Карл Гюстав Генрих Залеман (Carl Gustav Heinrich Salemann) останавливаются в Берлине, чтобы попытаться уговорить немецких коллег оказать финансовую или, по крайней мере, научную помощь исследователям Центральной Азии. В частности, они стараются привлечь внимание Грюнведела к впечатляющим открытиям, сделанным Клеменцем в 1898 г. Они довольно быстро убедили Грюнведела, и позже он всегда вспоминал о том, что первый проект экспедиции в Турфан появился после визита его русских коллег в 1899 г.

На самом римском конгрессе речь о Центральной Азии шла в различных секциях, а доклады об открытиях, сделанных в китайском Туркестане, стали сенсацией⁴. Радлов, известный среди коллег своими работами по османскому турецкому языку, выступил с докладом на VII сессии (по литературе, истории и археологии Центральной Азии и урало-алтайской зоны), касающимся его работы над рукописями, книгами и надписями, привезенными Клеменцем из Турфана. Он объяснил важность этих источников, которые в основном принадлежали буддийскому прошлому уйгуров, практически ранее неизвестному. Георг Гут (Georg Huth, 1867–1906), преподаватель языков Центральной Азии в Берлинском университете и ассистент востоковеда Фридриха Мюллера (Friedrich W. K. Müller), также представил сообщение о Турфане, его местонахождении и буддийских и исламских арте-

² Николай Михайлович Пржевальский был, наверное, самым видным представителем этого периода исследований Центральной Азии. Он организовал четыре большие экспедиции в период с 1870 по 1885 гг., был крупнейшим специалистом Российского географического общества, автором блестящих книг, переведенных на Западе, и, в то же время, типичным представителем военного империализма, что, в частности, подтверждают проведенные им самим сравнения между подвигами Кортеса и его собственными деяниями. См.: Laruelle, 2005, pp. 147–150; а также: Kunakhovich, 2006.

³ Klementz, 1899.

⁴ См. *Actes du Douzième Congrès International des Orientalistes, 1901–1903*. Об обсуждении Центральной Азии на конгрессе см. также: *Proceedings (Extract) of XII International Congress of Orientalists. Rome, October 1899*.

фактах, которые можно там найти. По окончании конгресса эта сессия, в числе прочего, приняла предложение Радлова создать Международную Ассоциацию для исторического, археологического, лингвистического и этнографического исследования Центральной Азии и Дальнего Востока. Так 1899 г. стал началом систематического и организованного исследования китайского Туркестана. Некоторое время намечалась совместная германо-русская экспедиция под руководством князя Эспера Эсперовича Ухтомского. И только после неудачи этой совместной попытки, вызванной дипломатическими проблемами, Грюнведель приступает к подготовке первой немецкой экспедиции.

При чтении этих докладов и проектов, конечно, больше всего впечатляет энтузиазм, приведший к открытиям, а также удивительная пластичность этого центральноазиатского материала, который мог приспособиться и к русской империалистической мечте, и к прожектам теософической направленности, и к логике исходной близости между индийцами, иранцами, эллинами и немцами.

Исследования Грюнведеля: Великий шелковый путь на стыке археологической материальности, исторической реальности и индогерманского мифа

Многие факты могут объяснить, почему именно Альберт Грюнведель считается исключительным знатоком в области исследований китайского Туркестана. Выбрав для себя специальность, связанную с греко-буддийским искусством и распространением буддизма в Монголии и Тибете, он мог серьезно заниматься лишь северной частью Великого шелкового пути, так как буддизм, вероятно, на пути из Индии в Китай, распространялся как раз по этому его отрезку, и греко-буддийское искусство оставило наибольший след в монастырях восточного Туркестана.

Получив образование в областях классической филологии, археологии и индологии в 1881 г., Грюнведель вошел в коллектив Этнологического музея в Берлине, где он сначала работал в качестве ассистента Адольфа Бастиана (Adolf Bastian), а в 1883 г. стал заместителем директора этнологической коллекции, в частности, коллекции северных скандинавских древностей. Начиная с 1904 г. ему поручили руководство Отделом индийского искусства. В письмах, адресованных его учителю Эрнсту Куну (Ernst Kuhn), Грюнведель делает массу иронических замечаний о манере путешествий Бастиана и о беспорядочном характере его записей, а также дает волю своему презрению к «антропо- и прочим -логам», к их манере собирать артефакты «старьевщиков» без какого-либо отбора, основанного на археологических и филологических принципах⁵.

В 1891 г. за многочисленные публикации о буддийском искусстве, археологии Центральной Азии и гималайских языках Берлинский университет назначил Грюнведеля на должность профессора⁶. В своей книге о буддийском искусстве в Индии («*Buddhistische Kunst in Indien*», 1893) он исследовал индоперсидский стиль, историю изображений Будды и Бодхисаттвы, скульптур Гандхары, древнего царства, которое существовало на северо-западе нынешнего Пакистана и на востоке Афганистана в период с I тысячелетия до н.э. до XI в., которое, благодаря своим крупным торговым центрам, образовывало собой перекресток цивилизаций, где развился буддизм, для которого свойственно смешение индийского, персидского и эллинистического влияния. В 1901 г. эта книга, переведенная на английский язык, получает широкую известность. Соотнося буддийское искусство северо-запада Индии с греческими моделями, как, например, в случае изображений Будды, которые он сближает с изображениями Аполлона, Грюнведелю удалось доказать, что искусство Гандхары, а, в более широком смысле, вся религиозная иконография северо-запада Индии, вдохновлялась как

⁵ Walravens, 2004, p. 364.

⁶ Обширную библиографию публикаций Грюнведеля можно найти в: Walravens, 2001, pp. XIII–XXXII.

раз греческими моделями, и в том числе — искусство Центральной Азии. Тем не менее, следует отметить, что позднее его упрекали в том, что он злоупотреблял переносами эстетических качеств этого искусства на те эллинистические элементы, которые в нем содержатся.

Вероятно, критическая конфронтация со сравнительным этнологическим методом Бастиана сыграла для Грюнведеля свою роль. Потому что вместо того, чтобы подчеркивать сходства, он старался проследить следы миграции религиозных идей, мифологических фигур и связанных с ними видов искусства, а также их трансформацию и адаптацию к новой реальности. Грюнведель так объясняет это в предисловии: поскольку в Индии буддизм исчез, он вынужден был прибегнуть к «обратному» («rückläufig») методу⁷, чтобы восстановить более древние формы буддизма и его иконографию «до некоторой степени путем вычитания» его последующего развития в Тибете, Китае и Японии. Продолжая отслеживать миграцию религиозных идей и связанных с ними видов искусства в этих регионах Азии, Грюнведель разрабатывает теорию о главенстве трех народов — носителей, по его мнению, «идеальной силы» и «культуры». То есть — индийцев, иранцев и эллинов, — и устанавливает сходство между ведической и германской мифологиями, которые обе, по его мнению, представляют собой религию природы.

В последующие годы Грюнведель продолжает исследования различных форм буддизма, как, например, в работе «*Buddhistische Studien*» (1897), и даже раздвигает границы этих форм, как в книге о буддийской мифологии в Тибете и Монголии (*Mythologie des Buddhismus in Tibet und in der Mongolei. Führer durch die Lamaistische Sammlung des Fürsten E. Uchtomskij*, 1900). Это исследование, переведенное в том же году на французский язык, было не только основано на коллекции князя Ухтомского, но его также предваряло длинное предисловие самого Ухтомского.

Князь Эспер Эсперович Ухтомский (1861–1921) был известен тем, что сопровождал царя Николая II в его большом путешествии в 1890–1891 гг. (в Грецию, Египет, Индию, Цейлон, Сингапур, Китай и Японию, а также в регионы проживания казахов, башкиров и калмыков Российской империи), и издал об этом обширный труд в трех томах⁸. Закончив Санкт-Петербургский университет по специальности «философия и литература», Ухтомский получил должность в департаменте иноземных верований при Министерстве внутренних дел. Он ездил в восточную Сибирь для исследования бурятов, затем в Монголию и Китай. Делал доклады о разногласиях между русским православием и буддизмом, а также о результатах политики русификации Александра III. Любитель культуры и искусства Востока, Ухтомский, объявивший себя буддистом, за время своих путешествий собрал внушительную коллекцию китайского и тибетского искусства, насчитывающую, в конечном счете, более двух тысяч предметов. В своем предисловии к работе Грюнведеля Ухтомский ссылаясь на «органичное единство» России и Азии и на возложенную на Россию миссию, заключающуюся в том, чтобы в первую очередь придать новых жизненных сил именно восточной культуре, а не стремиться к Европе. Он напоминает о теософии и творчестве Елены Блаватской, а также высказывает свое собственное убеждение в том, что раздробленный буддийский мир призван в будущем воссоединиться. Он также довольно пространно пишет о буддийских памятниках и скульптурах, считая помимо всего прочего, что успех буддизма, пришедшего в Китай из Индии, обязан тому церемониалу, который он сумел распространить, а также тому, что «несмотря на удаленность Китая, она [буддийская религия] дала этой стране, точно также как и книга “Закона”, изображения богов совершенной арийской красоты»⁹.

⁷ Grünwedel, 1900 [1893], pp. 3–4.

⁸ Ухтомский, 1893–1897.

⁹ Einleitung, 1900, p. xxx.

Опираясь на эту богатейшую коллекцию, Грюнведель предлагал в этой книге целую галерею пантеона и иконографии ламаизма, еще мало известного в то время. Переходя от вводной главы, посвященной эволюции буддийского пантеона в Индии, к фигурам индийских, тибетских и монгольских святых, а затем — к ламаитским божествам, он продемонстрировал великолепное знание буддизма, приобретенное им за все эти годы. Представляя буддизм как первую мировую религию и настаивая при этом на том, что прежде, чем стать религией, она была философией, для которой, по его мнению, этот переход к религии оказался фатальным, эта работа свидетельствует о его предрасположенности к буддизму до того, как он отправился в свою первую экспедицию.

Великий шелковый путь ведет в Берлин? Многообразие подходов в освоении материала

В период с 1902 по 1914 гг. состоялись четыре экспедиции, организованные Грюнведелем и его коллегой из Этнологического музея, тюркологом Альбертом фон Лекоком (Albert von Le Coq). Эти экспедиции порой считаются самыми удачными из всех экспедиций, организованных в то время в Центральную Азию, вне всяких сомнений благодаря количеству привезенных материалов, сбор которых был во многом обязан долгосрочному пребыванию там и сформировавшимся за это время местным связям. Результаты этих экспедиций не только позволили создать в Берлине, при Этнологическом музее, а затем при Музее индийского искусства, одну из богатейших коллекций мира по искусству Турфанского бассейна, но и дали возможность, благодаря сравнениям сосуществовавших вдоль Великого шелкового пути буддизма, манихейства и христианства, обновить европейское понимание буддизма и отношений между «Востоком» и «Западом».

Первая экспедиция (декабрь 1902–апрель 1903), финансировавшаяся в основном благодаря частным пожертвованиям, стала свидетелем сотрудничества Грюнведеля и Георга Гута (Georg Huth). Грюнведель опубликовал её результаты в книге *«Bericht über archäologische Arbeiten in Idikutschahri»* (1905), где он как раз и объясняет выбор этого древнего уйгурского города для начала раскопок в регионе. Здесь мы находим характерные элементы всех публикаций Грюнведеля, относящихся к экспедициям: множество сверхточных чертежей, внимание, с которым он детально описывает местность и расположение произведений искусства, его рисунки, тоже очень точные, воспроизводящие пейзажи, внешний вид пещер и храмов, очертания фресок, статуй и прочее. Важно здесь напомнить, что Грюнведель не сильно противился изъятию произведений искусства, однако он вступил в конфликт с Лекоком и остальными членами экспедиции относительно методов и размеров этих изъятий. Всё его внимание было сконцентрировано на сохранении предметов в их целостности и всей возможной информации об их точном расположении и окружении. С этой точки зрения эта книга, как и последующие, иллюстрирует плодотворное сотрудничество археологии (раскопок), истории искусства (изучения произведений искусства) и филологии (исследований текстовых источников, позволяющих понять произведения искусства).

Из-за болезни Грюнведель не смог принять участия во второй экспедиции (ноябрь 1904–декабрь 1905), которую возглавил Лекок. Зато он руководил третьей (декабрь 1905–апрель 1907), которая в июне 1906 г. примкнула к экспедиции Лекока, прежде чем тот, тоже заболев, вынужден был вернуться в Берлин. Четвертая экспедиция (июнь 1913–февраль 1914) была вновь организована под руководством Лекока. Итоги второй и третьей экспедиций были подведены Грюнведелем в его книге о местах древнего буддийского культа в китайском Туркестане, которая была богата иллюстрациями (*Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan. Bericht über archäologische Arbeiten von 1906 bis 1907*, 1912). В Берлине Грюнведель продолжил работу над привезенными из

экспедиций сокровищами, чтобы явить ученому миру полную картину («*Gesamtbild*») состоявшихся в области археологии и истории религий открытий. Эта книга («*Alt-Kutscha. Archäologische und religionsgeschichtliche Forschungen an Tempera-Gemälden aus Buddhistischen Höhlen der ersten acht Jahrhunderte nach Christi Geburt*») появилась в 1920 году, за пять лет до того, как китайские власти закрыли доступ в этот район для иностранных исследователей. Глядя на эту книгу, которую уже тогда критиковало молодое поколение ученых за то, что в ней не находили этой самой столь ожидаемой «полной картины», можно увидеть разницу между публикациями, сделанными во время или сразу после экспедиций, и публикациями, осуществленными после возвращения в Германию. Если сам процесс восстановления в памяти далекого Туркестана делает его более поэтическим, благодаря чарующим описаниям пейзажей, климата и пустынной природы этого региона, то географическая удаленность от этих мест, похоже, порождает долгие умозрительные рассуждения о преемственности народов и династий, сменяющих друг друга на этой земле. А граница между легендами и подтвержденной исторической реальностью становится все более размытой.

Особенно поражает то, что рисунков становится куда больше, нежели их было в предыдущих книгах. Часто отмечается, что Грюнведель был сыном художника и получил некоторое образование в этой области. На недавно прошедшей выставке в Берлине, которая была ему посвящена (*Auf Grünwedels Spuren. Restaurierungsforschung an zentralasiatischen Wandmalereien im Rahmen des KUR-Programms, Museum für Asiatische Kunst*, 10 декабря 2011–28 апреля 2013 г.), его рисункам было отведено важное место, хотя, возможно, при этом не достаточно было подчеркнута то, что они представляют собой иную попытку освоения исследуемых артефактов, отличающуюся от практики изъятия и перевоза этих артефактов в Берлин. В сущности, они демонстрируют перед нами удивительное смешение стилей. Если их поставить рядом с самими объектами, мы обнаруживаем необыкновенную точность воспроизводимых фигур, хотя иногда рисунок имеет тенденцию эллинизировать их или акцентировать их почти растительные и гермафродитные формы, чем-то напоминающие работы «Jugendstil»¹⁰ или даже «Синего всадника»¹¹.

«Календарь на 1909 год», подаренный участникам Копенгагского конгресса востоковедов в 1908 г. и включающий в себя серию рисунков, созданных Грюнведелем во время его экспедиций для семьи и близких, делает особенно очевидной его попытку внедрить в европейское воображение эпохи изображения восточных божеств. Грюнведель объясняет в подготовленном для этого календаря предисловии, что

маленькие изображения, иллюстрирующие календарь [...] обязаны своим появлениям попыткам постигнуть необычайно богатое и разнообразное убранство буддийских пещер в окрестностях Карашара, Кучи и Турфана, в их характерных формах, придать им жизни и, тем самым, сделать их понятными для большего круга людей¹².

Иногда, на некоторых рисунках он и сам себя изображает в качестве постороннего, ворвавшегося в этот мир восточных божеств. Древние индийские божества, куда более «одетые», нежели их оригиналы, и достаточно откровенно эллинизированные, в свою очередь кажутся чем-то вроде

¹⁰ «Jugendstil» — стиль модерн в Германии конца XIX в.; «Синий всадник» — объединение близких к экспрессионизму художников, существовавшее в 1911–1914 гг. в Мюнхене (нем., *прим. ред.*).

¹¹ Как и в случае открыток, иллюстрированных собственными восточными рисунками, которыми обменивались с 1912 по 1916 гг. Франц Марк (Franz Marc) и поэтесса Эльза Ласкер-Шюлер (Else Lasker-Schüler, она же Юзуф / Youssouf, принц Фив), с которыми Грюнведель разделял любовь к восточным сказкам.

¹² Dreyer, 2011, p. 41.

посредников между европейскими путешественниками и чуждой культурой¹³. А на некоторых рисунках у них скорее «нордический» вид, и они напоминают собой декорации или иллюстрации вагнеровских опер.

При рассмотрении в совокупности сделанных в экспедициях рисунков поражает контраст между точностью прорисовок и домыслами, которые были спровоцированы этими находками. Если к этому добавить труды, опубликованные Грюнведелем в 1920-х гг. и посвященные сатанинскому культу у этрусков («*Tusca*», Leipzig, 1922), демонам Авесты («*Die Teufeldes Avesta und ihre Beziehungen zur Ikonographie des Buddhismus Zentral-Asiens*», Berlin, 1924) или легендам о На Ро Па, главном представителе некромантии и колдовства («*Die Legende des Na Ro Pa, des Hauptvertreters des Nekromanten- und Hexentums: Nach einer alten tibetischen Handschrift als Beweis für die Beeinflussung des nördlichen Buddhismus durch die Geheimlehre der Manichäer, übersetzt von A. Grünwedel*», Leipzig, 1933), то есть работы, которые китаевед Эрвин фон Зах (Erwin von Zach) назвал «романами». Порой невозможно удержаться от мысли, что Грюнведель возможно потерял рассудок среди всех этих пещер восточного Туркестана, богов и демонов, которых он рисовал целыми днями. Только предельное внимание и забота об этих артефактах «спасают», так сказать, его творчество.

Конечно, возможно признать, что в эпоху интернета географическое расположение коллекций уже не так важно, как то было в начале XX в., и что такие проекты как «*International Dunhuang Project*» («Международный дуньхуанский проект»), представляющий собой образец в деле создания широкого доступа к рукописям и другим материалам экспедиций, являются гарантом установления международного сотрудничества, в том числе и с исследователями центральноазиатского происхождения. Вместе с тем, нельзя не задаться вопросом: не оказываются ли, несмотря ни на что, находящиеся в Берлине артефакты до некоторой степени заложниками того контекста, в котором они туда попали? Во всяком случае, для того чтобы их можно было исследовать по-новому, в тесной связи истории этих самих объектов и истории проделанного ими пути до того места, где мы теперь можем их созерцать, нам нужно пробиваться через достаточно плотный слой уже сформировавшихся представлений.

Если Грюнведель и оказался менее склонен, или, проще говоря, не столь ловок, нежели его коллега Леккок, в театрализации для широкой публики поисков Древней Греции, затерянной в пустынях Центральной Азии¹⁴, его исследования все равно несут на себе отпечаток этих поисков и неуклонной тяги к домыслам о тайном происхождении народов и к религиозным формам Востока. Тяги, осознанной и в первое время способствующей его научной работе, но слабо контролируемой к концу его жизни. В результате, Великий шелковый путь предстает перед нами и как вписанный в реальные географический, исторический и культурный контексты, и как мифическая трасса, предназначенная воссоединить в далеком прошлом народы, которые он считал связанными этим мифологизированным «сотворением культуры». И, если даже созданные в этом духи работы переполнены важнейшей информацией, поскольку в них собраны, сохранены и изучены ценнейшие материалы, последующему поколению ученых просто необходимо избавиться от пафоса героических народов-завоевателей, идей о великих миграциях (таких, например, как крестовые походы), а также морфо-биолого-виталистических домыслов о судьбе того или иного народа, нации или расы, связанных с этими открытиями. На сегодняшний день целью должно стать изучение конкретных археологических следов торговых оборотов, религий и искусств, а также тех связей, которые они

¹³ *Ibidem*, p. 29.

¹⁴ См., например: Le Coq, 1926.

поддерживали между собой, и тех культурных взаимообменов в локальном масштабе, которые сделали их возможными. При этом не следует забывать о том, что то, чем мы восхищаемся сегодня, формировалось, так сказать, по ходу дела, в постоянных взаимообменах и необходимых для этого личных усилий, а не в силу какого-то особого происхождения или избранности неких народов.

*Перевод с французского Светланы Овдиенко
под ред. Сергея Рындина и Светланы Горшениной*

Библиография

- УХТОМСКИЙ Э. Э., 1893–1897: *Путешествие государя императора Николая II на Восток*, Санкт-Петербург-Лейпциг: Brockhaus, т. 1, 1893; т. 2, 1895; т. 3, 1897.
- Actes du Douzième Congrès International des Orientalistes, Rome, 1899*, 3 tomes en 4 vols., Florence, 1901–1903.
- DREYER Caren, 2011: *Albert Grünwedel. Zeichnungen und Bilder von der Seidenstraße im Museum für Asiatische Kunst*, Berlin: EB-Verlag.
- FELLNER Hannes A., 2007: “The Expeditions to Tocharistan”, in Melanie MALZAHN (ed.), *Instrumenta Tocharica*, Heidelberg: Winter, pp. 13–36.
- GRÜNWEDEL Albert, 1897: *Buddhistische Studien*, Berlin: Reimer.
- _____, 1900 [1893]: *Buddhistische Kunst in Indien*, Berlin: W. Spemann, 1893; здесь 2е изд., Berlin: W. Spemann, 1900.
- _____, 1900: *Mythologie des Buddhismus in Tibet und in der Mongolei. Führer durch die Lamaistische Sammlung des Fürsten E. Uchtomskij*, Leipzig: Brockhaus.
- KLEMENTZ Dimitri A., 1899: *Turfan und seine Altertümer; Nachrichten über die von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg im Jahre 1898 ausgerüsteten Expedition nach Turfan*, Heft 1, Saint-Petersbourg.
- KUNAKHOVICH Kyrill, 2006: “Nikolai Mikhailovich Przhevalsky and the Politics of Russian Imperialism”, in *IDP News Issue*, No. 27: http://idp.bl.uk/archives/news27/idpnews_27.a4d#2.
- LARUELLE Marlène, 2005: *Mythe aryen et rêve impérial dans la Russie du XIX^e siècle*, Paris: éditions du CNRS.
- LE COQ Albert, 1926: *Auf Hellas Spuren in Ostturkistan: Berichte und Abenteuer der II. und III. deutschen Turfan-Expedition*, Leipzig: J.C. Hinrich.
- “Les explorations russes en Asie centrale chinoise”, International Dunhuang Project (IDP): http://idp.bnf.fr/pages/collections_ru.a4d
- Proceedings (Extract) of XII International Congress of Orientalists*, Rome, October 1899, Translation and Analysis by Lia GENOVESE, May 2006: <http://idp.bnf.fr/education/orientalists/index.a4d>.
- WALRAVENS Hartmut, 2001: „Schriftenverzeichnis Albert Grünwedel“, in Hartmut WALRAVENS (éd.), *Albert Grünwedel. Briefe und Dokumente*, Wiesbaden: Harrassowitz, pp. XIII–XXXII.
- _____, 2004: „Albert Grünwedel — Leben und Werk“, in Desmond Durkin MEISTERERENST et al. (éds.), *Turfan Revisited — The First Century of Research into Arts and Cultures of the Silk Road*, Berlin: Reimer, pp. 363–370.

**AN ETHNO-LINGUISTIC APPROACH TO CENTRAL ASIA:
FRIEDRICH WILHELM RADLOFF ON SOUTHERN SIBERIA**

The name of Friedrich Wilhelm Radloff (1837–1918) is nowadays tightly associated with the birth and development of Turcology as the science dealing with the whole of the Turkic languages. Although different aspects of his work appear today as outdated, specialists generally still consider the enormous amount of linguistic and literary data he collected from different Turkic languages in the Central Asian region as highly valuable, irreplaceable materials.¹ Living in Barnaul and travelling from there extensively throughout the region, Radloff combined a technical, specialised linguistic knowledge with a philological and ethnographical approach. This versatility as well as the intimate coherence between the various aspects of his works are very well documented in his two most famous works (alongside his *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte*, 1893–1911, 4 vol., a comparative dictionary of the Turkic languages): *Aus Sibirien* (From Siberia, 1884), a compilation of his observations during his different expeditions in the Southwest of Siberia;² and *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens* (South-Siberian Oral Literature. Turkic texts), published in 18 volumes between 1866 and 1907. In devoting himself to the study, not of Turkish itself, but of the Turkic languages of Central Asia, and in trying to delineate the outlines of this family of languages, Radloff promoted quite a new practice of Turcology, even if he had been preceded by scholars such as Peter Simon Pallas (1741–1811) or Alexander Kasimovich Kazembek (1802–1870). That he combined linguistic, philological, ethnographical and even geographical work allowed him to account for the very strong intercultural character of Central Asia. But, and this aspect has probably been underestimated by scholars so far, his scholarly focus and methodology was also a result of his own intercultural biography and intellectual trajectory. Friedrich Wilhelm Radloff was a German, who had been born and raised in Berlin and had studied in Germany where he was the pupil of great 19th century promoters of linguistic comparativism, like Franz Bopp and Heymann Steinthal. The methods he learnt in Berlin and Halle largely determined his ulterior scholarship. Although this is a generally acknowledged fact, it has not been studied in further details. Yet neither his interest for the various Turkic languages and the connections between them, nor the way he deals with each of them, can be fully understood independently from this background. This is also true for his philological and ethnographical endeavours, which are indebted to the teaching of Heymann Steinthal. In this paper, my point is to present some manifestations and results of the confrontation of a research scholar with a profoundly intercultural background, with a linguistic and cultural area itself characterised by its multiple cultural exchanges.

In spite of its apparently Slavic sonority, Radloff's name is of German origin. According to his biograph Ahmet Temir, Radloff always insisted on this point, although he changed “Friedrich Wilhelm” into “Vasili

* UMR 8547: “Pays Germaniques: Histoire, Culture, Philosophie” — научная группа «Германские страны: история, культура, философия», Национальный центр научных исследований Франции (CNRS), Высшая нормальная школа (ENS), Париж, Франция. pascale.rabault@ens.fr

¹ See Sinor, 1967, p. 3.

² Radloff, 1884 (repr. 1893).

Vasilievich” after he had settled in Russia.³ Maybe the misleading sonority of his name is one of the reasons why his intellectual biography is rarely explicitly analysed in terms of cultural transfers. His formative years in the German universities are mostly envisaged as a mere biographical step and not so much as a long lasting source for inspiration and methods. Radloff was born in Berlin in 1837 and this is where he started his studies in the 1850’s. At the time, Franz Bopp was still teaching in Berlin. He held a chair of Oriental languages but his teaching was focused on comparative grammar. Radloff was also a pupil of Heymann Steinthal, who was in charge of the courses in the science of language at Berlin after Bopp’s retirement; a discipline that he closely linked with his researches in *Völkerpsychologie*. With the geographer Carl Ritter (1779–1859) in Berlin, and August Friedrich Pott (1802–1887), another major representative of Indo-European linguistic comparativism, Radloff was in fact formed by the most eminent specialists of comparative grammar of the time. He learnt Mongol, Manchu, Chinese, Hebrew, Arabic, the Turkish, the Russian and the Persian languages. The German Orientalist and Sinologist Wilhelm Schott (1802–1889), who had tried to show the link between Turkish, Mongol, Manchu and Finnish languages, was influential in Radloff’s choice to tackle the study of the languages of Central Asia. Another motivation was Radloff’s consciousness that it would be easier to profile himself on the languages of Central Asia than on more “classical subjects” (in terms of career opportunities). He obtained his doctorate in 1858 from the University of Jena. For want of materials for his project to work on Central Asian languages, Radloff left for Saint Petersburg with the support of the Orientalist Franz Anton Schiefner (1817–1879). Eager to have a direct contact with Central Asia, he very soon applied for a (newly created) post as a teacher at the Berg Academie in Barnaul. He worked there from 1859 to 1871 and took advantage of his geographical location to travel every summer in Southern and Western Siberia, in the Altai and along the Ob and the Irtysh rivers. His travelogue *Aus Sibirien* (1884) is the result of these iterative expeditions, during which he collected a vast amount of geographical, statistical, economical, linguistic, literary, ethnographical and archaeological materials. In 1872, he became Director of the Volga Muslim school, in charge of the inspection of the Tatar, Bashkir, and Kirghiz schools in the Region of Kazan. He had to face the distrust of Russian authorities against the school of the minorities, and the distrust of the Tatars vis-à-vis laic education, which they suspected to be a forefront of Christian proselytism. In some ways, Radloff thus played the role of a cultural mediator. He stayed in Kazan for about twelve years, until 1883. This was a time of important cultural development for the Tatar people: newspapers were created, an increasing number of books were published, a school reform was adopted, etc. During all the years he spent in the region, Radloff collected materials from popular oral literature from the Turkic people: this later formed the corpus of his *Proben der Volksliteratur*. Although he was not very favourable to the politics of Russification which, he thought, mainly increased alcoholism and criminality, Radloff was in good terms with the Russian authorities. After he left his post for Kazan, he was elected a Member of the Saint Petersburg Academy of Sciences in 1884. Since he had only a German doctor title, it was not possible for him to teach at a Russian university.⁴ In 1894, he was appointed Director of the Saint Petersburg Museum of Ethnography. At the same time he went on doing field work. His scientific expeditions led him in 1886 to Crimea, in 1891 in the Orkhon River Basin where he supervised the archaeological expedition sent by the Academy of Sciences, and finally in 1898 to Turfan. On the International Congress of the Orientalists in Rome in 1899, he launched the International association for the exploration of Central Asia.⁵

³ Temir, 1955, p. 51–93. For biographical information on Radloff, see also: Laut, 2003, S. 96–97 [Onlinefassung]; URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd119238535.html>

⁴ Sinor, 1967, p. 4.

⁵ See *Actes du XII^e congrès international des orientalistes*, Rome, 1899, Résumé des bulletins, VII^e section (Asie centrale), proposition 2, p. CCLXIII.

He worked on his dictionary of the Turkic dialects from 1859 on, and published it in 4 volumes from 1888 to 1911. From the turn of the century, he started working more specifically on the ancient Turk language. In 1894, he published a work on the “runic” inscriptions from the Basin of the Orkhon River, taking advantage from the findings his Danish colleague Vilhelm Thomsen (1842–1927) had sent him. This epigraphical work was the most controversial aspect of his career: not only was the publication quite unfair towards Thomsen, but the results put forwards by Radloff proved not fully convincing.

In fact, though Radloff undoubtedly accomplished pioneering work in collecting huge amounts of oral materials from the most various Turkic languages, there already had been a lot of scientific expeditions to Siberia and Central Asia before him. The first expeditions took place on behalf of Peter the Great (1672–1725), who wished to exploit the mining resources on both sides of the Ural Mountains. The goals of the expeditions were to position Russia as one of the leading countries (in terms of exploration), to increase its economic importance, to promote scientific knowledge and to improve the knowledge of the most remote regions of the Empire. Very soon the Tsar appealed to foreigners to lead the expeditions. Among them, there were a large number of Germans, like the botanist and chemist Johann Georg Gmelin (1709–1755), the natural scientist Georg Wilhelm Steller (1709–1746), the historians Gerhard Friedrich Müller (1705–1783) and Johann Eberhard Fischer (1697–1771), not to forget Peter Simon Pallas’ (1741–1811) expedition to Eastern Russia in 1768–1774 and to Central Asia in the 1790’s. This tradition continued in the 19th century. The physician Adolph Erman (1806–1877) went through Siberia in 1828–1830 with the aim to study magnetic fields and the permafrost. But his travelogue also contained many valuable observations on the customs of the indigenous peoples like the Yakut and the Tungusic people. In the same year (1828) Alexander von Humboldt (1769–1859) went to Asia on behalf of the Tsar in order to collect zoological, botanical, chemical and geological data. In the 1840’s and 1850’s, different Russian expeditions were also organised aiming to specify the geographical, geological, zoological and botanical characteristics of Asia. Other expeditions took place in the 1860’s in the northern part of Central Asia.⁶

Radloff’s trajectory continued this tradition as well as it broke with it. His expeditions belong to the second wave of explorations in Central Asia and Siberia, i.e. those taking place in the aftermath of the Napoleonic wars. Since the outlines and the major characteristics of the region were better known, expeditions could now be organised with a more specialised focus. Radloff stands out as a linguist and ethnographer, in comparison with his predecessors who, in their vast majority, were first and foremost representatives of different branches of the natural sciences. The fact that he was living in Barnaul and travelled through Central Asia every summer allowed him to increase his knowledge year after year and to acquire both an overview of and a precise acquaintance with the peoples and languages he studied. As a single scholar, travelling on his own account, he had more freedom and flexibility than if he had been at the head of a large-scale expedition.

Radloff, who had been trained in the comparative grammar of the Indo-European languages, assumed a quite atypical approach in applying the principles of linguistic comparativism to the Turkic languages. In doing so, he not only demonstrated the significance of the comparative method for the science of language, but he also profoundly renewed Turkology itself. The renewal was less of a technical than of a cultural nature. Until then, Turkology had been centred on the Turkish language itself, whose study was intimately connected with that of the Arabic and the Persian languages, i.e. the languages that had most permeated it, as Islam became more and more influent. Radloff’s standpoint is just the opposite. He turned to the Central Asian languages because he wanted to find a more purely Turkish state of language than that offered by the Turkish language itself. In a famous passage of the foreword to the first volume

⁶ Scuria, 1973.

of the *Proben der Volksliteratur*, Radloff insisted on the wide geographical extension of the Turkic family of languages:

Wohl keine Sprachenfamilie des Erdballs erstreckt sich über ein so riesiges Ländergebiet wie die türkische. Vom Nordosten Afrika's und der europäischen Türkei über den südöstlichen Theil von Russland, über Kleinasien und Turan bis hoch nach Sibirien herauf und bis zur Sandwüste Gobi leben überall Stämme, die die türkische Zunge reden.⁷

Radloff did not consider phenomena of linguistic and cultural contamination as enrichments, but rather as obstacles hindering the knowledge of the genuine form of a language. Since the languages and dialects of Southern Siberia were spoken by shamanic people, or at least by people that had remained almost unexposed to the influence of Islam, in his eyes they were of great interest for linguistic research.⁸

In fact, a major characteristic of Radloff's linguistic work is his conviction that the nature and belonging of a particular language can only be clarified through linguistic comparativism. This is why he drew comparisons even between languages that he suspected not to belong to the same family. For instance, in his work on the Yakut language,⁹ Radloff demonstrated that this language was the result from the early "Turkisation" of non Turkish languages and that it was evident from certain vocalic irregularities in the roots. For Radloff, Yakut only raised the illusion of being an original Turkic language thanks to a perfect imitation of vowel harmony rules that are so typical for the Turkish language.¹⁰ His study of the Yakut language also drove him to assert that there was a link between all the Turkic dialects characterised by an affixation and a fusion of the labiodental consonants. Radloff suspected that these dialects formed a specific branch of the Turkic family of languages. According to him, this branch had come off the common stock and mixed up with other dialects under the influence of the political context. It comprehended the languages of the Bashkirs, the Kirghiz, the Tatars from Abakan, and the "Turkish clan responsible for the Turkisation of the Yakut peoples". Comparing declensions, verb forms, pronouns etc. in the Yakut language and different Turkic languages, Radloff found other proofs that the Yakut language had first been subject to a process of Mongolisation, and that it had become similar to a Turkic language only afterwards, in the course of time. Linguistic comparativism thus shed light on the origin of the (non Turkic) Yakut language; conversely, the study of the Yakut language allowed the Turkologist to unveil the evolution mechanisms of the Turkic languages.¹¹

Although linguistic comparativism forms the basis of his work, Radloff never limited his study to strictly linguistic aspects. He always ended up turning to philology and cultural history. The last part of his text on the Yakut language deals with the historical, anthropological and mythical aspects of the question as to the origins of the Yakut people. Radloff's aim was to show that the Yakut people resulted from the mixing of different people. His demonstration was completed by the reproduction of different folktales dealing with the migration of the Yakut people along the Lena River.

Linguistics, philology and ethnoanthropology were even more closely intertwined in Radloff's *Proben der Volksliteratur*. The different volumes of this series stand out by the huge amount and the unique character of the oral traditions collected in them. Before Radloff, Aleksander Chodzko (1804–1891) had published in 1842 an anthology of the sagas and poetry of the Turkmen and the Turkic peoples of Astrakhan. Shoqan

⁷ Radloff, 1872, vol. I, p. 11.

⁸ *Ibidem*, vol. I, p. 13.

⁹ Radloff, 1906.

¹⁰ *Ibidem*, p. 11.

¹¹ *Ibidem*, p. 52.

Valikhanov (1811–1865), the grandson of the last Khan of the central Kazakh Horde, had collected popular Kazakh poetry as a member of different Russian expeditions; Grigory Potanin (1835–1920) had made extensive ethnographic reports on the Siberian and Innerasiatic peoples and had specialised in Kazakh folklore. Arminius Vambery (1831–1913) was another important source for ethnographic knowledge on Central Asia and Chinese Turkestan.¹² With the exception of the texts in volumes VIII, IX and X, which were respectively collected by Ignaz Kunos (1860–1945), Nikolai Federovich Katanov (1862–1922, a pupil of Radloff) and Valentin Alekseevich Moshkov, all the texts of the *Proben*, were collected by Radloff. As attested by the full title of the series: *Die Sprachen der türkischen Stämme Süd Sibiriens und der Dsungarischen Steppe. I. Abteilung. Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd Asiens*, the literary texts published by Radloff were primarily meant to document the languages they were respectively written in. On the epic of the Kara Kirghiz, Radloff commented: “der eigentliche Zweck meiner Aufzeichnungen (bestand) nur darin, das zur Erforschung des Dialectes der Kara Kirgisen nöthige Sprachmaterial zusammenzubringen”.¹³ Many of the dialects included in the series do not exist anymore, and this makes the *Proben* particularly valuable — like most 19th century ethnographers, Radloff explicitly collected popular oral literature with the feeling that those texts as well as the languages they were written in were endangered and must be preserved. Radloff did not envisage the texts only from a linguistic point of view, but also as cultural goods. The *Proben* thus contributed to make the Turkic peoples more widely known. They were achieved on behalf of the Academy of Science of Saint Petersburg, more precisely, Anton Schiefner — the same scholar who had helped Radloff come to Russia. Some of the texts were published in Cyrillic transcription; some were translated into German, others into Russian. Within each volume, the texts were thematically organised; more rarely they were classified according to where they had been collected. And finally, each volume was devoted to a single family of languages. Neither the Uzbek nor the Turkmen literatures were included into the corpus, because the corresponding regions still had not been integrated into the Russian Empire and they were not accessible to Russian travellers.¹⁴ In his 1884 travelogue, Radloff repeatedly mentioned that he could have only an indirect access to certain places since he travelled along with troops from the Russian army: it was impossible for him to step beyond the regions where the Russians had already penetrated.¹⁵

Radloff was fully aware of the specificity of oral literature for philological work and of the difficulty to transcribe it. Making a written record of oral texts necessarily meant recording and therefore fixing a given state of traditions and of linguistic materials, although the latter should be characterised by their changing character, as Radloff observed in the fourth volume, from 1872, on the literature of the Tatar people of Siberia. Moreover, Radloff stressed once more the negative effects of Islam. In his eyes, the new religion brought along a loss of local folklore: under the influence of Islam, the oral texts of the Tatar culture were transformed into Muslim texts composed in a mixed language and thus, made incomprehensible.

¹² Cf. Vambery, 1885. On the tradition of collect of folktales and ethnographical data on Central Asia, see Zhirmunsky, Zhirmunsky, Chadwick, 1969, p. 271.

¹³ Radloff, 1872, vol. v, p. XIII.

¹⁴ Chadwick, 1969, p. 273.

¹⁵ Radloff, 1884 (repr. 1893), vol. 2, p. 418: About the Serafshan Valley, Radloff wrote: “Somit ist Russland jetzt mit einem Keil in Turan eingedrungen, der bis zum mittleren Serafschan sich vorstreckt. Da ich mich bei der Armee befand, so war es mir vergönnt, die südlichsten Gebiete der russischen Besitzungen zu besuchen (...). Doch bei meiner Skizze muss ich den gütigen Leser um Verzeihung bitten, wenn viele meiner Nachrichten sich auf Erzählungen Eingeborener stützen, da es mir bei den Kriegsverhältnissen nicht möglich war, mich auch nur auf wenige Werst von der Armee oder den Detachements zu entfernen”. On this problem (more specifically in relation with the Kirghiz people), see Hatto, 1990, pp. IX–XIII.

Taking the plasticity of oral literature into account was a major methodological innovation as compared with the German philological tradition. The German specialists of Greek philology, of theological Critique, or of Vedic studies were obsessively trying to reconstruct the supposedly original version of the texts they studied. Radloff, for his part, was interested in popular and oral literature in as much its plasticity was a guarantee for the life of the “Volksgeist” (spirit of the people) whereas written texts were a corruption, a foreign element not only fixing but also imposing exterior elements and thereby leading to a decline of popular culture. Radloff had probably been influenced by Steinthal’s distinction between natural/collective and artistic/individual poetry — the former being characterised by its “Lebendigkeit”, “Unstetigkeit”, “Flüssigkeit”.¹⁶ For Steinthal there was a major difference between the work of the philologist and that of the diaskeuast. Whereas the philologist endeavoured to establish the text of an author in comparing different manuscripts, the epic only lived through, and in, its variants. Radloff was very receptive to the specific character of oral epic literature. For instance he was very well aware that the virtuosity of the storyteller depended on how many episodes he was able to recite and on his ability to make coherent connections between them — far away from the philological ideal of fidelity to the supposed original text.

Radloff was interested not only in the conditions of recitation, but also in the context of elaboration of the texts he studied. The third volume of the *Proben*, for instance, which was published in 1869, contained important ethnographic information regarding the Kazakhs (Radloff names them “Kirghiz”, and for the Kirghiz themselves, he uses the term “Kara-Kirghiz”) as nomads who practiced farming and lived in the steppe in groups of 5 to 15 yurts. Radloff made a connection between the historical situation of the Kazakh people, its language and its literary tradition. For instance, he noted that the Kazakh people were the only people in the region to have kept a strong consciousness of their identity as a people. Since there were very few literate people among them, and since the mollahs despised popular culture, the Kazakh people could remain preserved from any Muslim influence and stayed “purely Turkish”. Moreover, the foreign elements that nevertheless could penetrate their language were immediately subject to the “Sprachgeist”, the “mind”, “spirit” of this language and to its phonetic laws. Radloff distrusted the mollahs so much that he transcribed their booksongs not from their manuscripts but from oral versions he collected from illiterate people. In doing so, he wanted to make sure that he would “expurgate all grammatical forms that were not Kirghiz (i.e. Kazakh, P. R.-F.)”. Traditionally, the teachers in the Kazakh country were Tatars, so that the writing of the Kirghiz people was tinged with Tatar; alphabetisation was synonym for Islamization, and the “Volksgeist” (the spirit of the people) was more and more eradicated by the progress of book knowledge. Local heroes were replaced by Muslim heroes, traditional versification underwent different changes, etc.

“Volksgeist”, the products of the mind, all those expressions directly referred to the lessons Radloff had learnt from Steinthal. In the introduction to the volume v of the *Proben* (devoted to the Kara Kirghiz), Radloff explicitly referred to Steinthal’s article “Das Epos” (the Epic)¹⁷ and tried to sketch out the origins of the Kirghiz people. According to him, they came from the shores of the Ienissei River and had been chased towards the South as the Russians moved forward, but their migrations had also started before that. The love for epic poetry they share with the Turkish people of Abakan showed that they probably shared with them a common origin. In Radloff’s eyes, the case of the Kirghiz epic was perfectly fitted to answer Steinthal’s question as to whether epic texts were written by one and a single, or by many authors? Are the

¹⁶ Steinthal, 1868. This article was published by Steinthal as Radloff was already settled in Russia; it shows that Radloff remained well informed about contemporary research in Germany.

¹⁷ *Ibidem*.

people the author or just the narrator of the epic? Radloff's interpretation was that the Kirghiz epics had been composed in the same period of the epic genre as the Homeric epics. In both cases, fiction and reality were mixed-up, added elements were presented as original etc. Accordingly, the contemporary Kara-Kirghiz people still lived in the epic period, i.e., at the same stage than the Greeks when the epic poems from the Trojan cycle of legends were still living in the mouths of the people, as unfixed, true poetry.

At the beginning of this paper, I pointed to the fact that Radloff's works on Central Asia were doubly determined by interculturality: firstly they deal with a region particularly concerned with cultural transfers, and secondly Radloff's approach of the subject was largely the product of a cultural transfer of German science to the Russian Empire. His application of the principles of linguistic comparativism to the Turkic family of languages had a twofold effect: on the one hand, it was the best way to acknowledge the extension of this family and the other to take the full measure of the expansion and migration of the speakers of Turkic dialects and languages. In his linguistic comparisons as well as in his philological work, Radloff paid full attention to phenomena of linguistic and cultural circulation and hybridity. But in spite of all his interest in such phenomena, he remained deeply motivated by the perspective of finding (thanks to the languages of Central Asia) clues of what the primeval state of the Turkish language might have been. In this perspective, in spite of the most pioneering aspects of his work he remained dependent on a quite traditional approach to languages.

Bibliography

- Actes du XII^e congrès international des orientalistes*, Rome, 1899, □Soc. typogr. florentine□, 1901.
- HATTO Arthur T. (ed. & transl.), 1990, *The Manas of Wilhelm Radloff*, reedited, newly translated and with commentary, Wiesbaden: O. Harrassowitz.
- LAUT Jens Peter, 2003: "Radloff, Friedrich Wilhelm", *Neue Deutsche Biographie* 21, S. 96–97 [Onlinefassung]; URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd119238535.html>
- RADLOFF Friedrich Wilhelm, 1872: *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens*, Kais. Akad. d. Wiss. _____, 1884 (repr. 1893): *Aus Sibirien. Lose Blätter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten*, Leipzig.
- _____, 1906: *Die jakutische Sprache in ihrem Verhältnisse zu den Türksprachen*, 15. November 1906, Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de Saint-Petersbourg, VIII^e série, vol. VIII, n^o7.
- SCURLA Herbert, 1973: *Jenseits des Steinernen Tores: Entdeckungsreisen deutscher Forscher durch Sibirien im 18. und 19. Jahrhundert (Johann Georg Gmelin, Georg Wilhelm Steller, Peter Simon Pallas, Adolph Erman, Gustav Rose, Wilhelm Radloff, Otto Finsch)*, Berlin: Verlag der Nation.
- SINOR Denis, 1967: *Radloff's Proben*, in V. V. Radloff, *South-Siberian Oral Literature*, vol. I, Indiana University: Bloomington, p. 3.
- STEINTHAL Heymann, 1868: *Das Epos*, *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, 5, pp. 1–57.
- TEMIR Ahmet, 1955: "Leben und Schaffen von Friedrich Wilhelm Radloff (1837–1918). Ein Beitrag zur Geschichte der Turkologie", *Oriens*, Vol. 8, No. 1 (Oct. 30, 1955), pp. 51–93.
- VAMBERY Armenius, 1885: *Das Türkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen geschildert*, Leipzig: F. A. Brockhaus, 1885.
- ZHIRMUNSKY Victor, Nora K. CHADWICK, 1969: *Oral Epics of Central Asia*, Cambridge: University Press.

ВОСТОЧНЫЕ КОЛЛЕКЦИИ ПУТЕШЕСТВЕННИКА ГЕНРИ МОЗЕРА (1844–1923)

Теперь, когда почти во всем мире открываются для обозрения коллекции исламского искусства и обновляются соответствующие отделы, историки задаются вопросом о роли и деятельности «создателей» этих коллекций. Коллекционеры обычно оставались в тени, но им принадлежит приоритет в открытии и формировании этих собраний разнообразных предметов искусства будь то текстиль, рукописи или какие-либо другие шедевры иных цивилизаций.

В отличие от Египта и Турции, регионов, довольно рано ставших «близкими» для европейцев, Центральная Азия всегда оставалась «*terra incognita*»¹, куда было сложно проникнуть вплоть до строительства Закаспийской железнодорожной дороги, что делало невозможным организацию и реализацию традиционных археологических или художественных экспедиций «на Восток». Участникам экспедиций было трудно не только свободно путешествовать по Туркестану, но и привозить оттуда «экзотические сувениры». Тем не менее, как повсюду, так и здесь были отважные авантюристы, которые в этих трудных условиях пренебрегали опасностями и привозили предметы быта, рукописи, керамические изделия или другие произведения великолепного искусства. Именно таким был швейцарец Генри Мозер, человек, совершивший четыре путешествия в Центральную Азию (1868, 1869–1870, 1882–1883, 1889–1890) и создавший в своем швейцарском поместье Шарлоттенфельс в городе Шаффхаузен одну из самых прекрасных восточных коллекций XX в.².

Наша статья будет построена по принципу «перекрестного взгляда» на истории Европы и Центральной Азии, истории конструирования знаний и художественного наследия, истории искусства и востоковедения.

Продвижение России в Центральной Азии

Если, начиная с XVII в., европейцы посещали и описывали Османскую империю, Иран и Индию, то жизнь Центральной Азии протекала вне поля зрения Запада. Это, конечно, не столько связано с так называемым «фанатизмом» местного населения, сколько с политической раздробленностью региона, усложнявшей передвижения, а так же с его удаленностью от проторенных трансконтинентальных путей, большая часть из которых в это время стала проходить по морю, что делало путешествия, по крайней мере, с коммерческой точки зрения, бессмысленными.

В соответствии с приказом царя Николая I генералу Василию Перовскому, начиная с 1840 г., под предлогом защиты восточных границ Российской империи, которые подвергались бесконечным грабительским нападениям степных кочевников, был запланирован захват части этих территорий и сооружение там укреплений³. Крымская война, также как и польское восстание, привели к отсрочке

* Frédéric HITZEL, Centre d'études turques, ottomanes, balkaniques et centrasiatiques (CETOVAC, UMR 8032) — Центр тюркских, османских, балканских и центральноазиатских исследований, Национальный центр научных исследований (CNRS), Высшая школа социальных наук (EHESS), Париж, Франция. Frederic.Hitzel@ehess.fr

¹ «Неизведанной землей» (лат., прим. ред.).

² Об Генри Мозере см.: Lichtenhahn, 1944; Balsiger, 1992; Gorshenina, 2000, pp. 214–216.

³ Meaux, 2010, pp. 41–74.

русских военных действий, которые были возобновлены лишь в 1860 г. В 1865 г. генерал Черняев взял Ташкент. После двух последовательных побед русских во главе с генералом Кауфманом над армией бухарского эмира (в мае 1866 г. и в мае 1868 г.), Самарканд капитулировал, а сам бухарский эмир поспешил купить перемирие за 125 000 тилля (1 875 000 франков).

В июне 1869 г. бухарский эмир заключил с русскими соглашение, по которому они брали на себя обязательства не трогать его территорию в обмен на территории восточной Бухары (от Самарканда до Памира). Хан Хивы продолжал сопротивление еще вплоть до 1873 г., когда, потерпев поражение, он вынужден был передать Туркестанскому генерал-губернатору часть земель ханства, расположенных на правом берегу Амударьи. В свою очередь, в 1876 г. Кокандское ханство вошло в состав Российской империи в качестве Ферганской области.

Десятилетие завоевательных походов России полностью изменили конфигурацию Туркестана. Теперь в его структуру входили территории независимого Туркестана, китайского Туркестана и русского Туркестана. Территория русского Туркестана граничила на северо-востоке с западной Сибирью и степным генерал-губернаторством, на востоке с китайским Туркестаном и Джунгарией, на юге — с независимым Туркестаном (Афганистаном) и на западе — с Аральским морем.

Несколько лет спустя завершение строительства Закаспийской железной дороги постепенно полностью открыло этот регион для путешественников. Отныне в Центральную Азию можно было свободно приезжать, фотографировать и снимать кино. Именно в этот период Генри Мозер открывает эти новые для него земли. Без сомнения, он был одним из тех редких европейских и западных ученых, кому удалось проникнуть в самые отдаленные регионы Туркестана. Его имя навсегда останется связанным с прекрасными рассказами об этих путешествиях, а также с одной из самых красивых коллекций центральноазиатских искусств, которую он собрал во время своих странствований.

Биография Генри Мозера

В Центральную Азию легче было попасть русскому или тому, кто работал в России. Отец Мозера, Иоганн Генрих Мозер (Johann-Heinrich Moser, 1805–1874), швейцарец, был богатым промышленником, который разбогател на часовом производстве. Он прославился сначала как изготовитель часов в Ле-Локле, городе, расположенном в Юрских горах Швейцарии, а затем как их успешный продавец на российском рынке в Москве и Санкт-Петербурге. Генри Мозер унаследовал от отца склонность к приключениям и тесную связь с Российской империей, ведь, родившись в Санкт-Петербурге 13 мая 1844 г., он являлся российским гражданином.

У Г. Мозера было счастливое детство, проведенное в достатке. Он был окружен любовью матери Шарлотты Мозер-Майю (Charlotte Moser-Mayu), которая разговаривала с ним по-французски. Поскольку семья была родом из Шаффхаузена, этого живописного города на берегах Рейна в немецкой части Швейцарии, отец решил поселиться со своей семьей в прекрасном имении, замке Шарлоттенфельс, который он построил на холме Шаффхаузена, возвышающимся над Рейнскими водопадами. Таким образом, Г. Мозер с четырех лет жил в этом городе, а позднее получил образование в пансионатах французской Швейцарии.

Он не проявлял никаких особых талантов и не имел особых увлечений, за исключением увлечения конной ездой. Когда ему исполнилось 18 лет, отец решает показать ему мир и увозит с собой в путешествие. Они посетили Париж, Лондон, Санкт-Петербург, Москву и Нижний Новгород. Но это был, по сути, напрасный труд, так как сын предпочитал кавалерию. Он поступает в Военную школу, откуда двумя годами позже он выйдет лейтенантом Национального кавалерийского полка. В 1866 г. его отправляют в Россию, чтобы на месте он мог перенять опыт семейного бизнеса

в Москве и Санкт-Петербурге. Под предлогом продаж часов на ярмарках, он совершает длительное путешествие через Нижний Новгород и Екатеринбург до Сибири (Тобольск, Иркутск). В этих городах он чаще посещает русских офицеров, стоявших там гарнизоном, нежели торговцев, а вместе с полковником Корольковым дойдет даже до китайской границы.

В 1868 г. в возрасте 24 лет Г. Мозер принимает решение в одиночку отправиться в путешествие по Центральной Азии, имея при этом очень скудные средства, но располагая хорошей лошадью. Он открывает для себя казахские степи, едет в Ташкент и Мазари-Шариф, откуда отправляется в Ферганскую долину, где посещает города Коканд, Маргилан и Андижан, после чего побывает и в китайском Туркестане.

Свое второе путешествие в Центральную Азию с 1869 г. по 1870 г. он совершает вдоль реки Сырдарья, откуда его путь лежит в города Туркестан и Чимкент, затем он двигается вдоль Закаспийской железной дороги к Ташкенту, Самарканду и Бухаре.

Но именно третья экспедиция 1882–1883 гг., которая продлится более 18 месяцев, станет самой интересной. Г. Мозер, чья сестра вышла замуж за польского дворянина (царь оказывал в то время поддержку польским дворянам), обзавелся связями с русской интеллигенцией и попал в свиту генерал-лейтенанта Михаила Черняева, нового генерал-губернатора Туркестана и русского героя, прославившегося во время Крымской войны и взятия Ташкента в 1865 г. Это путешествие очень хорошо документировано, так как Г. Мозер регулярно писал для женеvской газеты «*Journal de Genève*» отчеты, которые послужили потом основой для написания его впоследствии широко известного «Путешествия по Центральной Азии», опубликованного в Париже в 1885 г.⁴

В этом сочинении Г. Мозер приводит массу сведений о посещаемых им регионах, о тех народах, которых он встречал в Туркестане, и о предметах, собранных во время своего путешествия. Первая часть повествует о поездке Г. Мозера в свите генерала М. Черняева из Оренбурга в Ташкент. Затем, во второй части, он описывает свое путешествие в Самарканд и Бухару в свите еще одной известной персоны — посла царя Александра III, князя Фердинанда Витгенштейна (Ferdinand de Wittgenstein), который отправляется ко двору бухарского эмира.

После приема с почестями у бухарского эмира Г. Мозер покидает князя Витгенштейна, чтобы по Амударье (Оксу) добраться до Петро-Александровской русской крепости, а затем и до Хивинского оазиса. Таким образом, покидая край белых тюрбанов, он направляется в район шапок из черной овчины, пересекает пустыню Каракумы и добирается до русского поселения близ Ашхабада. Оттуда переходит персидскую границу и, после недолгого пребывания в Тегеране, по Каспийскому морю достигает Баку, а затем через Константинополь отправляется в Европу.

В 1889–1890 гг. Г. Мозер предпримет четвертое и последнее путешествие в Туркестан. Он проедет через Баку, пересечет Каспийское море, доберется до Красноводска, а затем до Ашхабада и Мерва. Потом возьмет курс на Кушку, и, не достигнув афганской границы, вернется в Чарджуй по Закаспийской железной дороге, откуда он в последний раз отправится в Бухару, Самарканд и Ташкент.

Во время своих путешествий, совершенных независимо от русских официальных делегаций, Г. Мозеру удастся буквально раствориться среди местного населения, поскольку он с удовольствием носил центральноазиатские костюмы. Его обычной одеждой был белый каракулевый колпак 20-ти сантиметров в высоту, с красной отделкой изнутри и украшенный генеральскими нашивками, замшевая куртка, рубаха красного шелка и мягкие сапоги. За поясом он носил охотничий нож,

⁴ Moser, 1885.

револьвер и саблю, которая была закреплена крест-накрест на русский манер — великолепный хорасанский клинок, который подарил ему караулбег из Бухары⁵. Иногда он надевал «бухарские шаровары, широкие штаны из лайковой кожи, закрепленные на талии кашемировым платком, который использовался вместо пояса; бушлат из очень мягкой кожи и высокую белую меховую шапку, чтобы ослабить воздействие солнечных лучей. Тот, кто одет таким образом и имеет под своим седлом хорошего скакуна, может путешествовать с истинным удовольствием»⁶.

Для передвижения он также использует местные средства, например тарантас, представляющий из себя большую телегу с прочными колесами, на которую установлен кузов с откидным верхом⁷. Но, будучи любителем верховой езды, чаще всего он предпочитает перемещаться верхом на лошади.

Во время своих путешествий Г. Мозер, обладавший богатым воображением, находит возможности испробовать себя в различных видах деятельности. Так, он служил солдатом в русском гарнизоне Ташкента, был дрессировщиком туркменских лошадей для русской армии, занимался выращиванием тутовых шелкопрядов для итальянского торговца, был булочником, хозяином турецких бань и даже экспертом по ирригации реки Зерафшан, что позволило ему опубликовать по этой теме специальное исследование⁸.

На протяжении всего повествования Г. Мозера ощущается восхищение автора «просветительским делом» русских в Центральной Азии. Он все время противопоставлял их англичанам, которые, претендуя на Афганистан и рассматривая эту страну как буферную зону, оберегающую их Индийскую империю, воспринимали последнюю исключительно как источник для извлечения огромной экономической выгоды⁹. Мозеру нравилось быть в центре событий. Он воспринимает все перемены как благо, но, в конечном счете, разочарованный неорганизованностью русской колониальной администрации, решает навсегда вернуться в Европу.

В 1890 г. он начнет гораздо более престижную карьеру дипломата. Генри Мозер будет назначен главным уполномоченным по Боснии и Герцеговине от Австро-Венгерской империи¹⁰. А в 1905 г. ему улыбнется удача. Благодаря спекуляциям на «сибирских» залежах меди (а в сегодняшней действительности — казахстанских), на которые он получит концессию благодаря своему русскому подданству, Мозер станет очень состоятельным человеком, что, как мы увидим позднее, позволит ему впоследствии полностью утолить свою страсть к собирательству предметов азиатского искусства.

Открытие мира в переломный момент

Русская колонизация имела серьезные последствия, как в экономическом, так и в человеческом плане. Обосновавшись в Туркестане, россияне попытались дать дополнительный импульс развитию сельского хозяйства края, вводя новые культуры, главным образом хлопок и табак. Они значительно увеличили площади пахотных земель благодаря новым ирригационным системам. Данная политика была направлена также на то, чтобы привести кочевое население к оседлому образу жизни.

Одновременно российская администрация начала развивать здесь новые пути сообщения, чтобы лучше контролировать эти обширные территории. Руководствуясь теми же самыми

⁵ *Ibidem*, p. 191.

⁶ *Ibidem*, p. 445.

⁷ *Ibidem*, p. 4.

⁸ Moser, 1894.

⁹ Moser, 1885, p. 346.

¹⁰ Moser, 1895.



Installation à l'ambassade.

Илл. 1. Прием посольства. In: MOSER, 1885, p. 148.

политическими принципами, они заполняют рынок своими промышленными товарами, которые сталкивались с сильной конкуренцией со стороны английских товаров, ввозимых через Индию.

Реформирование шло быстрыми темпами и меняло жизненный уклад местного населения, как о том свидетельствует Мозер. За период между его первым пребыванием в Ташкенте в 1869 г. и вторым — в 1882 г., город полностью изменился под влиянием русского присутствия. На месте садов возвели дома, появились лавки, предлагающие большое разнообразие товаров: водку, продукты питания, табак, сапоги, парфюмерию. Деревья были вырублены и пущены на отопление. Загроможденные когда-то улицы стали широкими и ровными, вечером они были освещены и по обеим их сторонам появились каналы. Прогуливаясь вдоль них днем, прохожие могли укрыться в прохладе тени деревьев. Официальные здания стали узнаваться по подчеркивающему их важность архитектурному стилю. А появление промышленных и коммерческих предприятий с каждым годом принимало все новый размах: огромное количество винно-водочных и пивоваренных заводов сосуществовало здесь с сигаретными фабриками и сахарорафинадными заводами, которые из года в год нанимали все больше работников.

Русский Ташкент становился похожим на европейскую столицу: по улицам ездят конные экипажи, в городе есть отели, кондитерские, лавки. Появляются новые профессии: портные, сапожники, часовщики, ювелиры, парикмахеры, мастера по изготовлению стульев. Военный

клуб служит роскошным салоном, где проходят русские балы, а новый ташкентский театр предлагает драматические спектакли, оперу и оперетту. В городе появляется библиотека и местная газета «Туркестанские ведомости», имеющие свою «туземную версию» на местных языках — «Туркестанская туземная газета», педагогическая семинария и две гимназии. Благодаря народному просвещению число читателей неуклонно растет. В 1868 г. насчитывалось 17 начальных школ, в которых училось 737 учеников, а уже в 1882 г. Мозер насчитывал более шестидесяти начальных школ на четыре тысячи учеников¹¹. Наконец, ташкентская обсерватория становится крупным научным центром, потому что необыкновенная ясность неба в этом регионе благоприятствует астрономическим наблюдениям. Вся информация передается телеграфом в обсерватории Москвы и Санкт-Петербурга.

Эти резкие изменения неизбежно повлекли за собой смену жизненного уклада и поведения населения. Бухарский эмир Музаффар-эд-Дин, покровитель ислама, крупный мусульманский теолог, который еще 20 лет назад во время беседы с венгерским путешественником Армением Вамбери¹² «упрекал Румского султана [т.е. османского султана Константинополя] в том, что он обстриг себе бороду, перестал надевать тюрбан и носит одежду как у неверных», и при этом приказал казнить «одного бухарского торговца за то, что тот был одет в шелковую рубаху, привезенную из России», сам стал носить русский мундир. Г. Мозер отмечает, что

раньше эмир вздрагивал от возмущения при одном только упоминании христианского имени, а теперь он владеет телеграфным бюро, которое работает в его столице благодаря всё тем же христианам. Сидя на троне и болтая ногами, эмир напоминает марионетку, приводимую в действие теми нитями, за которые дергают в Ташкенте¹³.

Даже его гарем, который состоял всего из девяти жен, подвергся модернизации. Эмир заставлял своих жен носить европейские платья, корсеты и заказывал для них одежду в самых шикарных магазинах Москвы¹⁴.

Меняется даже жестикуляция. Тот же самый эмир, который некогда кланялся на восточный манер, как и хивинский хан, отныне пожимает своим гостям руку¹⁵. У всех на виду курит русские сигареты¹⁶. А что касается приема пищи, то Мозер иногда сталкивается с комичными ситуациями, как, например, ужин по-европейски, который ему подают в юрте в Хивинском оазисе. Он спешит записать в своем журнале: «хрустальные блюда, рюмки, ножи, вилки, целый ряд бутылок шампанского и ликеров»¹⁷. И сильно удивлен, когда видит, как хозяева пьют «огромными стаканами отвратительные ликеры, такие как анисовый или кюрасао, и поедают при этом блюда, приготовленные на бараньем жиру»¹⁸.

Все эти перемены беспокоят Г. Мозера, знатока и ценителя предметов прикладного искусства Центральной Азии. Он отмечает изменения, происшедшие и на ташкентском базаре:

¹¹ Moser, 1885, pp. 81–82.

¹² Арминий Вамбери (1832–1913) — венгерский географ и востоковед, известный своими рассказами о путешествиях на Восток, см., в частности: Vambéry, 1864.

¹³ Moser, 1885, pp. 186–187.

¹⁴ *Ibidem*, p. 251.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 179, 253, 264.

¹⁶ *Ibidem*, p. 255.

¹⁷ *Ibidem*, p. 259.

¹⁸ *Ibidem*, p. 259.

к несчастью, европейский стиль сменяет в этих товарах [т.е. — в вышивке] красивые узоры старинного местного орнамента. К моему большому удивлению я здесь вижу столовые коврики с этрусским рисунком; продавец изумлен, что я откладываю их в сторону и достаю снизу старые лохмотья, цвета которых поблекли, но сияют еще богатством восточного рисунка¹⁹.

В Бухаре он замечает, что русская хлопчатобумажная ткань, изготовленная для Центральной Азии, стоит дешевле, чем ткань местных фабрик. Российская продукция вторгается во внутреннее убранство домов: чугунные котлы, медные самовары, железные ведра и даже куски белого сахара в форме хлеба и изделия из фаянса. Присутствуют изделия и лионской промышленности. Она представлена на базарах Бухарии шелковыми тканями очень ярких цветов, которые называют «*frenghi*», то есть «европейские». Он подчеркивает, что

мода сегодня меняется, навязываются ткани розовых или красных тонов с зелеными полосками толщиной в два пальца, усеянные букетами цветов. Они пользуются спросом у чиновников высшего сословия, которые в этой иерархической системе стоят выше тех, кто носит кашемировые халаты²⁰.

В этом контексте бухарский эмир снова служит примером, поскольку полы его тронного зала устланы европейскими коврами.

Удивительное дело, — пишет Мозер, — в то время как у нас прилагают все усилия, чтобы безуспешно имитировать восточные ковры, здесь мы сталкиваемся с изделиями нашей европейской промышленности в тронном зале азиатского правителя²¹.

Столкнувшись с подобными переменами, Мозер желает только одного — попытаться спасти максимум предметов этой цивилизации, находящихся на грани исчезновения перед лицом российских колонизаторов с их стремлением к модернизации.

Приобретения Генри Мозера

Во время своих путешествий Мозер обменивает и покупает различные предметы. Как только он приезжает в какой-нибудь город, его первое произвольное действие — оббежать все базары.

В это время, как впрочем, и в наши дни в некоторых восточных городах, базар представляет собой одновременно и рынок, и мастерскую, где в ожидании клиентов работают ремесленники. Самый главный базар был расположен в Ташкенте, где Мозера особенно интересуют некоторые мастера-ремесленники: жестянщики, мастера по изготовлению ножей, золотых и серебряных изделий и, наконец, кожевенники.

Зная нравы и обычаи торговцев, он осознает, что самые красивые изделия не те, которые выставлены на продажу, а те, которые находятся внутри лавок, чаще всего запрятанные в сундуки²². Поэтому он уделяет особенное внимание беседам с торговцами, чтобы войти к ним в доверие. Жестянщики его интересуют главным образом потому, что он увлечен чайниками (кумганами), ножами и кинжалами (кардами). Ювелиры его притягивают в плане украшений, потому что местные женщины носят «серебряные кольца на застежке, с отделкой из бирюзы очень изящного стиля; на лбу диадемы с большой жемчужиной или колокольчиком, свисающим между бровями»²³. Но в основном, он ищет пояса, так

¹⁹ *Ibidem*, p. 105.

²⁰ *Ibidem*, p. 173.

²¹ *Ibidem*, p. 179.

²² *Ibidem*, p. 103.

²³ *Ibidem*, p. 104.

как в этой местности мужчины по обыкновению носят «пояса с большими пряжками или пуговицами, черненными серебром или золотом, с квадратными застежками в две ладошки шириной».

Г. Мозер не торгуется сам, предпочитая, чтобы это делал аксакал, влиятельный человек, который торгуется вместо него. А читателю он советует: «Чтобы купить что-нибудь за хорошую цену, нужно предварительно присмотреть то, что вы хотите приобрести, а затем отправить за покупками туземца, которому вы доверяете»²⁴.

Что касается кожевенников, то к ним Мозер идет, поскольку любит «дикивинно украшенные седла Центральной Азии, уздечки, покрытые бирюзой или просто плакированные серебром».

Наконец, он разыскивает в Ташкенте чарующие его «великолепные вышивки по сукну, бархату и хлопку»²⁵.

Еще один способ заполучить выбранные изделия — дарение. Используя этот метод, Мозер приобретает множество халатов, оружия, коней и ковров.

Халат («*hilat*» по-арабски) — это одежда, которую носят все жители этих регионов. Как он сам объясняет, речь идет о «домашней одежде без карманов с чрезвычайно длинными рукавами, очень широкими у плеча и зауженными к запястью»²⁶. Существует множество разновидностей халатов в зависимости от богатства и социального статуса человека.

Халат богача зачастую шелковый или бархатный и украшен вышивкой; бедняк довольствуется простым хлопковым халатом. Подобным образом, вместо широкого кожаного ремня бедняк завязывает на талии пояс из хлопка, к которому цепляются ягдташ, нож, мешочек с порохом и дробью²⁷.

В своей книге Г. Мозер детально описывает обмен дарами между генералом Михаилом Черняевым и послом эмира бухарского в Ташкенте Рахматуллою. Он подчеркивает великолепие, окружающее весь этот процесс:

Рахмет-Улла встает, приоткрывает халат и достает оттуда письмо от бухарского эмира, огромный конверт, обшитый золотой парчой, который он протягивает ему двумя руками и низко кланяется. Генерал его принимает стоя. Адьютант передает послам подарки от генерала. Для Рахмет-Уллы — халат из золотой парчи и серебряная чаша лучшей русской работы. Второй посол получает бархатный халат гранатового цвета и менее роскошную чашу. Послы надевают халаты поверх своей одежды. В свою очередь, каждый из послов передает генералу от лица эмира саблю с хорасанским клинком в ножнах, обшитых красным бархатом, с золотой чеканкой и драгоценными камнями лучшей восточной работы. Кроме того, через открытую дверь, выходящую на главный двор, видны шестнадцать туркменских коней аргамакской и карабахской породы с великолепными седлами и упряжью, с золотыми уздечками, украшенными бирюзой, с расшитым золотом чепраком, которых перед генералом проводят слуги послов в богатых восточных костюмах. Это грандиозное зрелище с непередаваемым богатством красок; это Восток во всем своем блеске.

В это время открывают тюки. Там находятся двести шестьдесят индийских халатов из золотого сукна, разноцветные кашемировые и шелковые шали, богато расшитые полотнища для тюрбанов из верблюжьей шерсти, которые осчастливили бы любую европейскую женщину, и, наконец, целый ряд персидских и бухарских ковров самых невероятных размеров и цветов²⁸.

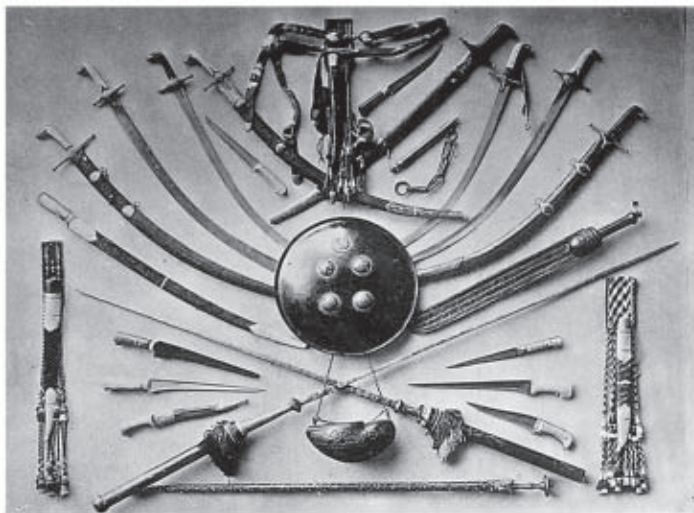
²⁴ *Ibidem*, p. 105.

²⁵ *Ibidem*, p. 105.

²⁶ *Ibidem*, pp. 15–16.

²⁷ *Ibidem*, pp. 15–16.

²⁸ *Ibidem*, pp. 87–88.



ARMES DE BOUKHARA.



COLLECTION DE KOUNGANES.

Илл. 2. Коллекция Г. Мозера оружия из Бухары и кумганов. In: MOSER, 1885, p. 152.

Помимо традиционной одежды Мозер обожает оружие, коней и их великолепную упряжь «с золотыми уздечками, усеянными бирюзой, чепраком из красного и зеленого бархата, усыпанного золотом»²⁹.

Тем не менее, он прекрасно знает, что не сможет увезти все, и что ему придется делать выбор. К концу своего пребывания в Бухаре (октябрь 1882 г.) он уже получил 140 халатов и 17 коней с полной упряжью. В результате, как пишет Мозер, «я отобрал для своей коллекции все самое красивое, чтобы забрать это с собой в Европу; что касается остального, то оно разойдется на подарки во время продолжения моего путешествия к границе с Персией». Он отмечает, что его коллеги поступают иначе и, прежде чем вернуться в Ташкент, без колебаний продают

²⁹ *Ibidem*, p. 202.

эти предметы восточного великодушия, что порождает весьма забавную торговлю. Каждый день внешний двор посольского двorca наполняется торговцами и аксакалами, которые устраивают там настоящий базар: халаты, упряжь и кони высоко ценятся, и приобретаются перекупщиками, которые выкупают эти подарки по поручению эмира. Те же самые подарки, выкупленные сегодня, нам будут предложены во время завтрашнего визита; я могу подтвердить этот факт, поскольку развлекался тем, что ставил свою печать на некоторые изделия этого странствующего гардероба³⁰.

Конечно, большинство предметов приобретались совершенно законно, но иногда случалось, что некоторые из них были добыты в результате форменных грабежей. И хотя подобные преступления в основном не оставляют следов, Г. Мозер не может не упомянуть, по крайней мере, об одном деликатном приобретении. Во время своего первого пребывания в Самарканде, после посещения ряда городских памятников, один мулла показал ему продолговатый камень с надписью куфическим шрифтом, сообщая при этом, что это «настоящий надгробный камень великого Тамерлана». У Мозера тот час же возникла идея привезти этот камень в Европу. Это было непростой задачей, поскольку речь шла о камне весом в сто футов. Однако, с помощью одного из своих друзей, он совершил-таки этот проступок, хотя только одному «Богу известно с каким трудом»³¹.

Г. Мозер будет хранить этот камень несколько лет в своем поместье Шарлоттенфельс, затем отправит его А. Вамбери, который, поблагодарив его, расскажет, что краденый камень вовсе не соотносится с именем Тамерлана. Надпись на камне, который Мозер с таким великим трудом вез через пустыню, содержала информацию о великих деяниях некоего святого из Баха (Bakh), жившего на заре мусульманской эры.

Тем не менее, — писал Мозер —, я узнал от профессора Вамбери, что буквы, выбитые на этом камне, который теперь хранится в музее Пешта³², являются фрагментом самой древней надписи подобного типа, находящейся в Европе³³.

Коллекция

Г. Мозер непрестанно заботился о переправлении своих коллекций в Европу, как только ему представлялась okazия и надежный транспорт. Из Хивы он отправляет ящики, и в частности тот, в котором находились

самые красивые подарки [...], присланные мне ханом накануне отъезда. Я не буду вам рассказывать о халатах из шелка и золотого сукна, которые все перешли в другие руки. Я оставил только один хивинский халат, застегивающийся на красивую золотую застежку. Но Его Светлость подарил мне мервского коня с серебряной упряжью и хивинским чепраком; она выглядит не так роскошно, как бухарская упряжь, но стоит гораздо дороже; более того, мервские ковры, того качества, что никогда не выставляются на продажу, т.к. их изготавливают для королей, и им просто нет цены. И что меня удивило больше всего, так это посылка с пчаком, серебряным ножом, являющимся отличительной наградой [...], которую ханы редко кому жалуют; Палван-Диван, вручая мне этот знак отличия от лица своего государя, сказал, что Его Светлость отправляет мне его в память о моем пребывании в столице³⁴.

³⁰ *Ibidem*, pp. 164–165.

³¹ *Ibidem*, pp. 114–115.

³² Старое название Будапешта (*прим. ред.*).

³³ Moser, 1885, p. 115.

³⁴ *Ibidem*, p. 264.

Коллекции Г. Мозера хранятся в семейном замке Шарлоттенфельс в Шаффхаузене. Помимо изделий, привезенных из путешествий, он дополняет свое собрание предметами, купленными на аукционах и в антикварных лавках, главным образом Парижа³⁵. Но одно дело обладать такой коллекцией, и совсем другое — сделать так, чтобы ее оценили по достоинству.

В 1876 г., вероятно, после того, как он посетил Всемирную венскую выставку 1873 г., ему приходит в голову мысль выставить свои приобретения на обозрение жителей родного города. Первая презентация была скромной, но успех выставки удивил его, и он решил провести ее и в других швейцарских городах. И все же у этой инициативы Г. Мозера не было будущего.

После третьего путешествия в Центральную Азию, он снова решает организовать выставку. Но на этот раз Мозер хотел представить большую часть своих коллекций, тем более что публику начинает интересовать неизвестная история и география Туркестана. Начиная с 1888 г., он выставляет свою коллекцию в Женеве, Берне, Цюрихе, Невшателе³⁶, Штутгарте, а в 1891 г. — в Париже.

В это время Париж является бесспорной столицей исламского искусства³⁷ и там охотно соглашались с тем, чтобы выставка на тему «Русские в Азии» проходила в великолепном месте — театре Мариньи на Елисейских Полях, в двух шагах от Елисейского дворца. Даже президент Франции Сади Карно с супругой будут присутствовать на ее открытии 14 июля 1891 г.³⁸

Но исход этого мероприятия окажется для Г. Мозера трагическим, потому что часть выручки исчезнет, а многие ценные изделия будут украдены. Обвиненный виновником недостачи, Мозер вынужден был продать за ничтожную цену часть своей коллекции керамических изделий в Британский музей. Впоследствии, в результате этой неприятной, истории Мозер с большим недоверием и только однажды согласится представить несколько изделий из своего собрания для первой выставки мусульманского искусства, которая проходила в Париже, во Дворце Индустрии в 1893 г.

Заключение

Коллекция Г. Мозера долгое время будет храниться взаперти, пока в 1907 г. он заново не выкупит семейный замок Шарлоттенфельс, проданный в 1889 г. за семейные долги, сделав это на деньги, вырученные благодаря биржевым играм на золотых рудниках (а по сути медных) в Акмолинске, в Западной Сибири.

Он прибегает к услугам иранского ученого Мирзы Юханна Давуд (Mirza Yuhanna Dawud), который в течение пяти лет проводит опись, анализирует и каталогизирует коллекцию. Самые красивые изделия развешиваются по стенам Шарлоттенфельса, ставшего доступным для близких друзей.

³⁵ В 1929 г. Маргерит Мозер писала: «В то время, когда он жил в Париже, 1890–1908 гг., он проводил все свободное время в отеле “Друо” (l’hôtel Drouot [самый крупный аукцион художественных произведений Парижа, прим. ред.] или в восточных [антикварных лавках] на улице Лафайет. Все его знали и уважали за приветливость и любезные манеры. Как только с Востока приходила посылка, оружие, изделия из бронзы, ковры, рукописи, ткани, за ним приходил армянин по имени Бримо, и Мозер зачастую по 18 часов не возвращался домой, корпя в отвратительных подвалах улицы Бланш, где лежали тюки с товаром. Какие там делались открытия! Сколько неистовой радости, когда он возвращался домой с изделием, которое так долго искал!»: (Moser, 1929, p. 86).

³⁶ Zobrist, 1887.

³⁷ Labrusse, 1997 [1998], pp. 275–310.

³⁸ *Le Figaro*, 5 juillet 1891.

Желая передать замок и коллекцию в пользу Шаффхаузена, начиная с 1909 г. он занимается подготовкой документов. В это же время немецкий издатель из Лейпцига Карл Вильгельм Хирсеманн (Karl W. Hiersemann) берет на себя инициативу по изданию огромного каталога на трех языках (немецком, английском, французском) с прекрасными репродукциями (44 литографии) самого красивого восточного оружия и доспехов.

Вдали от посторонних взглядов, Генри Мозер умрет в своем семейном поместье Шарлоттенфельс 15 июля 1923 г. в возрасте 79 лет. Вся его коллекция, в которую входит оружие (шпаги, кинжалы, ножи), упряжь, одежда, ткани, украшения, посуда, рукописи, огромное количество фотографий, сделанных им самим, отныне принадлежит историческому музею города Берна (Bernisches Historisches Museum)³⁹.

*Перевод с французского Юлии Яровой
под ред. Сергея Рындина и Светланы Горшениной*

Библиография

- BALSIGER Roger N., Ernst J. KLÄY, 1992: *Bei Schah, Emir und Khan. Henri Moser Charlottenfels, 1844–1923*, Schaffhausen: Meier Verlag Schaffhausen.
- DEMOLE Eugène, 1911: *Les Collections orientales de Henri Moser à Charlottenfels*, Genève: Impr. H. Jarrys.
- GORSHENINA Svetlana, 2000: *La route de Samarcande. L'Asie centrale dans l'objectif des voyageurs d'autrefois*, Genève: Olizane.
- LABRUSSE Rémi, 1997 [1998]: "Paris, capitale des arts de l'Islam? Quelques aperçus sur la formation des collections françaises d'art islamique au tournant du siècle", *Bulletin de la Société de l'Histoire de l'Art français*, pp. 275–310.
- Le Figaro*, 5 juillet 1891.
- LICHTENHAHN Paul Dr. h.c., 1944: *Henri Moser Charlottenfels: Zu seinem 100. Geburtstag*, Schaffhausen: Schoch.
- MEAUX Lorraine de, 2010: *La Russie et la tentation de l'Orient*, Paris: Fayard.
- MOSER Henri, 1885: *À travers l'Asie centrale: la Steppe kirghize, le Turkestan russe, Boukhara, Khiva, le pays des Turcomans et la Perse, impressions de voyage*, ouvrage orné de 170 gravures dont 117 dessins de M. E. van Muyden, et 16 héliotypies, Paris: E. Plon-Nourrit.
- _____, 1894: *L'irrigation en Asie centrale: étude géographique et économique*, Paris: Société d'éditions scientifiques.
- _____, 1895: *L'Orient inédit à travers la Bosnie et l'Herzégovine*, dessins de Georges Scott, Paris: Cie internationale des wagons-lits et des grands express européens.
- MOSER Marguerite, 1929: *Une vie. Henri Moser Charlottenfels*, Lausanne, Genève, Neuchâtel, Montreux, Berne: Payot.
- PFAFF Robert von, 1985: "Henri Moser-Charlottenfels und seine Orientalische Sammlung", *Sonderdruck aus Schaffhauser Beiträge zur Geschichte*, n° 62, pp. 117–156.
- VAMBÉRY Armin 1864: *Voyage d'un faux derviche dans l'Asie centrale*, Pest.
- ZELLER Rudolf, Ernst F. ROHRER, 1955: *Orientalische Sammlung Henri Moser-Charlottenfels. Beschreibender Katalog der Waffensammlung*, Bern: Bernisches Historisches Museum.
- ZOBRIST Th., 1887: *Catalogue des collections ethnologiques rapportées de l'Asie centrale par Henri Moser*, Neuchâtel: Imprimerie de la Société typographique.

³⁹ Demole, 1911; Pfaff, 1985, pp. 117–156; Zeller, Rohrer, 1955.

**ЦЕНТРАЛЬНАЯ АЗИЯ КЛОДА АНЭ,
РЕПОРТЕРА И КОЛЛЕКЦИОНЕРА (1905, 1909, 1910)**

Французская литература XX в. уделила меньше внимания путешествиям в Центральную Азию в широком понимании этого термина (включая сюда и часть Персии), чем английская литература с Фреей Старк (Freya Stark), Витой Сэквилл-Уэст (Vita Sackville-West), Робертом Байроном (Robert Byron) или чем швейцарская литература с Эллой Майяр (Ella Maillart), Анн-Мари Шварценбах (Annemarie Schwarzenbach), и в меньшей степени, Николя Бувье (Nicolas Bouvier). Для XIX в. своеобразным венком литературных впечатлений о Центральной Азии — регионе с весьма расплывчатыми определениями — остаются произведения Артура Гобино (Arthurde Gobineau), такие как «Три года в Азии» (1859), «Религии и философии в Центральной Азии» (1865) и «Азиатские новеллы» (1876), представляющие из себя сборник шести рассказов, действие которых разворачивается на Кавказе, в Персии, Азербайджане и Афганистане. Этот писатель-дипломат, назначенный первым секретарем французской дипломатической миссии в Тегеране, куда он добирался в 1854 г. морем, а потом с караваном, затем в 1861 г. отправленный в качестве посла в Персию, остается эталоном франкоговорящих путешественников в этот регион. Его центральноазиатские впечатления определили первоначальное видение этого региона как Клода Анэ (Claude Anet), побывавшего там в первые десятилетия XX в., так и Николя Бувье, съездившего в начале 60-х гг. того же столетия в регион, по отношению к которому даже в этот период можно было приложить слова, сказанные Брюсом Чатвиным (Bruce Chatwin) в адрес Роберта Байрона (Robert Byron): «еще можно было надеяться найти в Афганистане то, что, “*mutatis mutandis*”¹, Делакруа нашел в Алжире»². Для путешественников XX в. Центральная Азия начинает символизировать место нового ориентализма; и даже более того, представляется подлинным его источником, который противопоставляется чрезмерно изученным и отныне тривиальным левантским берегам Средиземноморья. Трудности пути, превращающие экспедицию в инициацию, добавляли такому путешествию особую ценность.

Клод Анэ, о котором пойдет здесь речь, не самый безыntересный из вышеперечисленных авторов, хотя и наименее известный, несмотря на публикацию нескольких широко популярных в свое время романов, экранизация которых приумножила его литературный успех. Так, роман «Русская девушка Ариана» (*Ariane, jeune fille russe*, 1920) был экранизирован трижды (самой известной его интерпретацией считается фильм Билли Уайлдера [Billy Wilder] «Ариана» [*Ariane*, 1957]). А роман «Майерлинг» (*Mayerling*, 1930), повествующий о драме, приведшей к самоубийству наследного принца Австрии Рудольфа и его любовницы Мари Вечера (Marie Vetsera), дал рождение двум фильмам, снятыми Анатолем Литваком (Anatole Litvak) в 1936 г. и Теренсом Янгом (Terence Young) в 1968 г. Но все, или почти все, ныне забыли или не знают, кто скрывается за этими произведениями и фильмами.

Клод Анэ (настоящее имя — Жан Шопфер / Jean Schopfer), родился в 1868 г. в Морже (кантон Во) во французской протестантской семье, которая двумя веками ранее была изгнана в Швейцарию,

* Sophie BASCH, Université Paris-Sorbonne — Университет Париж-Сорбонна, Париж, Франция. sophie.basch@skynet.be

¹ «С соответствующими изменениями» (лат., прим. ред.).

² Chatwin, [1981], pp. 10–11.

и умер в Париже в 1932 г. Несмотря на то, что его псевдоним воспроизводит имя соперника Жана-Жака Руссо в борьбе за сердце мадам де Варенс, Клод Анэ был «вечно спешащим человеком» своего времени, которое предшествовало поколению Поля Морана. Блестящий теннисист (в 1927 г. он составляет биографию чемпионки Сюзанн Ленглен), неутомимый путешественник, близко знакомый со многими художниками, среди которых Пьер Боннар, написавший портрет его жены («Мадам Клод Анэ», частная коллекция) и дочери («Лейла Клод Анэ», Музей Нортон Саймона / Norton Simon Art Foundation), а также проиллюстрировавший его «Записки о любви»³. Коллекционер османского и персидского искусства, полиглот, переводчик — совместно со своим другом Мирзой Мухаммадом Касвини (Mirza Muhammad Kasvini) — ста сорока четырех катренов Омара Хайяма⁴, критик в «*La Revue Blanche*» и «*Gazette des Beaux-Arts*», репортер в «*Le Temps*» и «*Le Petit Parisien*», близко наблюдавший в этом качестве за развертыванием русской революции 1917 г.⁵ Принадлежит к тому кругу чрезвычайно активных «светских бездельников» и любителей-интеллектуалов, которые определили своим присутствием дух времени на стыке двух веков, он сочетал в себе умение примирить созерцание и скорость, являясь одновременно наследником увлечения XIX в. декоративными искусствами ислама, любителем спорта и изобретений механики.

Это последнее качество подтолкнуло его к организации экспедиции в 1905 г., рассказ о которой, со множеством иллюстраций, появился через год в большом красном переплете под названием «*Розы Исфахана. Персия на автомобиле через Россию и Кавказ*»⁶. Вращаясь в среде «*La Revue Blanche*», возглавляемого братьями Натансон (Natanson), где он встречался с Жилем Ренаром (Jules Renard), Тристаном Бернаром (Tristan Bernard), Марселем Швобом (Marcel Schwob), Рене Буалев (René Boylesve), Леоном Блюмом (Léon Blum), Мизиа Сертом (Misia Sert) и Боннармом, и опубликовав в издательстве при журнале сборник новелл «*Маленький город*», Клод Анэ привлек к себе внимание поэтессы Анны де Ноай (Annade Noailles), потомка румынских королевских семей Бранкован (Brancovan) и Бибеско (Bibesco). Именно в обществе членов этого семейства — князя Джорджа Валентина Бибеско (Georges Valentin Bibesco) с его молодой супругой Мартой и их двоюродной сестрой Мишель Ферекид (Michel Phérékyde), а также румынского спортсмена М. Леонида (M. Léonida), Клод Анэ отправился в Центральную Азию.

По мнению некоторых наблюдателей, в основе этого путешествия лежал чисто профессиональный мотив: Марта Бибеско следовала за своим мужем, отправленным в 1905 г. королем Румынии Карлом в дипломатическую миссию при шахе Персии Мозафереддине.

Двумя годами позже публикации Анэ, в 1908 г., по рекомендации Мориса Барреса (Maurice Barrès) княгиня в свою очередь публикует воспоминания об этом путешествии («*Восемь раев*» / *Les Huit Paradis*), которые получили теплый прием критики, очаровали Марселя Пруста и положили начало ее литературной карьере. Упомянутое здесь исключительно в качестве дополнения, оттеняющего работу Анэ, это лирическое произведение является скорее пробой пера молодой женщины, которая при этом стремилась соперничать со своей кузиной Анной де Ноай, уже утвердившейся на литературной парижской сцене в качестве «восточной женщины»⁷. Сильно контрастируя с репортажами Клода Анэ, ее чарующие импрессионистские картины позволяют оценить расстояние между этими,

³ Anet, 1922.

⁴ *Idem*, 1920.

⁵ *Idem*, 1919.

⁶ *Idem*, 1906a.

⁷ См. Peltre, 2009, pp. 59–70.

столь популярными, грёзами о Востоке и рассказом, который предвосхищает «путевые заметки» английских путешественников, соединяющие в себе, по модели полицейского расследования, дорожные перипетии и политические размышления с философскими раздумьями и рассуждениями об искусстве. Это новаторское предприятие сродни героическому подвигу:

Не стоит забывать [...] и о трех доблестных автомобилях, на которых мы ехали: “Мерседес”, 40 лошадиных сил, 1904 г., короткое шасси, открытый верх; “Мерседес”, 20 лошадиных сил, и “Фиат”, 16 лошадиных сил, того же года, с теми же характеристиками⁸.

Годом ранее, открывая этот литературный жанр, Октав Мирбо (Octave Mirbeau) опубликовал рассказ о своем путешествии на автомобиле по Франции, Бельгии, Голландии и Германии, озаглавив его «628-E8» (номерной знак его машины).

Путешествие приводит к публикации, впечатляющей своим форматом и иллюстрациями (эту книгу, кстати, использовали даже в лицах). В 1924 г. за ней последовало еще одно произведение, на этот раз опубликованное в издательстве «Grasset» в коллекции «Зеленые тетради», повествующее о двух последующих путешествиях Анэ, произведение более совершенное и представляющее больший литературный интерес.

В хронике, появившейся 20 июля 1924 г. в большой аргентинской газете «*La Prensa*», писатель Люсьен Декав (Lucien Descaves), один из основателей Академии Гонкуров, не пожалел похвал в отношении этой книги:

В этом году Клод Анэ опубликовал в коллекции “Зеленые тетради” под названием “Персидские листки” три небольших зарисовки о персидской жизни, с которой он был хорошо знаком: “Дорога Мазендерана”, “Женщина, которую забросали камнями” и “Персидский дух” — воспоминания о его путешествиях 1909 и 1910 гг. “во время либеральной революции, совершенной кавказскими федаинами под предводительством Сипахдара и дикими бахтыярами под командованием любезного Сардар Ассада”. В своем предисловии автор пишет: “Я описал то, что осталось от прежней Персии, не обращая внимания на мелкие изменения, которые может произвести в империи, когда-то управляемой Ксерксом, политическая революция. Я бежал из Европы не для того, чтобы слушать в Азии отголоски тщеславных споров, ведущихся на берегах Сены, Темзы или Невы. И вы не найдете на этих страницах сведений о нефти Луристана, благодаря которой счастливые биржевики имеют сады роз в Мейденхеде, а летом проматывают миллионы в Довиле”.

Клод Анэ рассказывает нам, чем формирование его духа обязано Персии. “Если бы я не провел несколько месяцев в Тегеране, — пишет он, — славянская душа, хранящая столько ароматов Азии, осталась бы для меня недоступной”⁹.

Последнее предложение является ключевым для понимания того, что Персия Клода Анэ, которая простирается до Самарканда и Бухары, в сущности, является Центральной Азией, регионом трансформаций, медианой и посредником, объединяющим Россию и Восток. Причины этих, совершенных накануне Первой мировой войны, трех путешествий (1905, 1909, 1910), согласно тому, как сам автор говорит об этом в приведенной нами цитате, не менее интересны: он бежит из Европы к туристически девственным регионам, труднодоступным, богатым историей, представляющим собой альтернативу Левану, уже ставшему банальным этапом инициативных путешествий, то есть — к регионам, спо-

⁸ Anet, 1906b, p. XII.

⁹ Появившись на испанском языке, эта хроника была опубликована по-французски на сайте «Друзей Люсьена Декава»: <http://www.lucierendescaves.fr/Le-journaliste/Chroniques/Chroniques-litteraires/54-Lauteur-de-notre-nouveau-roman-inedit:-M-Claude-Anet-20-juillet-1924>.

собным вызвать новую волну романтических переживаний. По этим же причинам и в поисках таких же ощущений путешествуют Фрея Старк (Freya Starck), Рита Сэвилл-Уэст (Rita Sackville-West), Анн-Мари Шварценбах (Annemarie Schwarzenbach) и Роберт Байрон (Robert Byron).

В одном небольшом рассказе хорошо резюмируется это отвращение к ограниченности, прилежанию, практичности и прагматичности эпохи, которую с ироническим призрением в лучших традициях дендизма осуждает Клод Анэ:

По возвращению в Париж меня спросили:

– Стоит ли ехать в Исфахан?

Я ответил так:

– Выиграв много денег, Джон В. Робинсон из Бирмингема решил отойти от дел. И поскольку ему было скучно, он начал путешествовать. Но он интересовался только тем, что было до этого занятием всей его жизни. Поэтому он посещал иностранные города только для того, чтобы увидеть, как там ведется торговля железом и сталью, которой он раньше занимался. Он приехал в Персию, и не без труда достиг Исфахана. Он доехал до базара, и, досконально обследовав его, записал в своем дневнике лишь следующее:

“Рынок железа и стали в Исфахане не стоит того, чтобы туда ехать”.

Эта короткая история заключает в себе мораль¹⁰.

Что же до любознательности Клода Анэ, то она затрагивает разнообразные темы. Страницы о Кавказе и Крыме, где русский мир утопает в Востоке, отражают талант автора к наброскам и сценам, схваченным из жизни, которые десятью годами позже дадут материал для четырех томов свидетельств о русской революции. В Ялте, узнав, что Максим Горький остановился на соседней даче, выйдя из заключения во время революции 1905 г., Анэ со своими друзьями наносит визит основателю советского соцреализма и не упускает возможности спросить о его отношениях с Львом Толстым:

Он бесконечно восхищается творчеством этого романиста. Это самый великий писатель России; он никогда не сможет выразить, чем был для него Толстой в трудные часы жизни. Позже он познакомился с этим человеком и полюбил его; их отношения были очень близкими.

Но Толстой вне своих романов, Толстой-проповедник связанный с той борьбой, в которую вступает Россия сегодня! После январских событий он опубликовал в “*Times*” письмо, вызвавшее у его друзей огромное разочарование. Горький хотел ответить на него. Но в русской прессе было такое количество неистовство презренных и низких атак против Толстого, что Горький, будучи его давним другом, решил промолчать, хотя такое молчание ему дорого стоило¹¹.

Внимательный наблюдатель политических событий, Клод Анэ, выражает беспокойство несколькими главами ниже по поводу репрессий против армян на Кавказе. Эта тема, будучи менее известной, чем резня, совершенная в Турции, представлена как очень важная общерегиональная проблема, выходящая за пределы Османской империи:

В правительственных кругах существует убеждение, что именно секретные армянские комитеты являются виновниками нарушений политического порядка на Кавказе.

Я полагаю, что это ошибка.

Армяне занимаются политикой, это так. Но кто не занимается ею в России.

¹⁰ Anet, 1906b, pp. ix–x.

¹¹ *Ibidem*, p. 53. Письмо, о котором идет речь — «*A Great Iniquity*» («Великий грех», англ., прим. ред.) —, появилось в газете «*The Times*» первого августа 1905 г. Толстой в нем выражает надежду, что идеи американского экономиста Генри Джорджа (Henry George) о едином налоге помогут преодолеть хаос.

Тем не менее, нужно принять во внимание, что именно армяне страдают больше всего от анархии, в которой пребывает Кавказ, и что действительно необъяснимо, так это то, что умные и рассудительные люди, каковыми они являются, находят удовольствие поддерживать это состояние смуты, которое губительно для них, более чем для кого-либо. Кого убивают? Армян. Кто больше всего теряет от забастовок и экономических проблем? Армяне, которые как раз являются активным населением и составляют торговый класс.

Напротив, армяне заинтересованы в том, чтобы страна была мирной, и чтобы в ней был установлен порядок. [...] Они хотят справедливую и сильную политическую власть, которая бы защищала их. До сих пор нынешнее правительство плохо обращалось с ними. Они жаждут его падения. Какой разумный русский не возрадуется сегодня вместе с ними концу самодержавного и бюрократического режима?¹²

«Персидские листки» 1924 г., которые объединяют впечатления путешествий 1909 и 1910 гг., повторяют и развивают большую часть тем, затронутых в книге «Персия на автомобиле». Клод Анэ утверждает здесь то же стремление к бегству из Европы. Но общая тональность носит оттенок разочарований, именно поэтому он рассказывает о своей встрече в Тегеране с армянским революционером с некоторой отстраненностью:

Акбар Мирза представляет мне его спокойным голосом:

– Оник Агапянц, изготовитель бомб.

Изготавливать бомбы — это специализация армян. Когда в 1905 г. во время смуты я впервые проезжал через Кавказ, армяне боролись с татарами, взрывая бомбы и оставляя при этом этим неверным ружья, применение которых казалось им вышедшим из моды¹³.

Но в еще большей степени, чем современность, на этот раз путеводной нитью поездки является охота за древностями, самый захватывающий из всех видов спорта: книжные миниатюры, ковры, фаянс, стеклянная посуда и т.д. Именно эта гонка увлекает путешественника вдоль дорог Закарпатья и Туркестана, вплоть до Ташкента:

Я хочу ехать еще дальше на восток, врезаюсь в сердце Азии, хочу увидеть Святой Мешхед, ослепительную Бухару и прекрасный Самарканд, город империи Тамерлана¹⁴.

Насмехаясь над охотой в африканской саванне, Клод Анэ предпочитает «охотиться» в Персии и Центральной Азии за бронзовой львицей, доставленной сюда с армией Александра Македонского, нежели за настоящими хищниками. Как и у африканских охотников, с которым Анэ себя сравнивает, у него тоже есть загонщики, браконьеры, торговцы и их посредники:

Я путешествую, как и они, только в куда более соблазнительных условиях. Ведь где они бродят, спрошу я вас? В зарослях. А я ездю по большим дорогам, проложенным сотни веков назад. На моем пути стоят Константинополь и Самарканд — имперские города, Исфахан и Бухара, Рей, который теперь всего лишь пыль, Тифлис, Хамадан, Мешхед, Кум — святые города. Они знакомы с Конго, а я пересек Окс, реку, которая долгое время была границей арийского мира с Тураном¹⁵.

Археология — это одновременно и союзник, и враг коллекционера. Интерес антикваров к раскопкам в Реи (Рей, Шахр-е-Рей), иногда незаконным, усложнил его охоту за древностями и усилил конкуренцию:

Открытие фаянсов Рея и Султанабада, их несравненная красота, новизна декора и его утонченность, завышенные цены, которых они достигли в Европе и Америке, спровоцировали бурю сумасшествия

¹² *Ibidem*, p. 101.

¹³ Anet, 1924, p. 14.

¹⁴ *Ibidem*, p. 65–66.

¹⁵ *Ibidem*, p. 44.

в Персии. Каждый надеялся найти под землей красивую вещь, или керамику, или бронзу, инкрустированную серебром, благодаря чему он мог бы обогатиться. [...] Мы едем искать на равнине к северу от Султанабада холм, который можно бы было вскрыть; мы прельщаем губернатора результатами раскопок. В Персии все стали антикварами, и моя прачка, возвращая мне белье, дарит мне склеенные доньшки чаш из Реи¹⁶.

Гонка за древностями уничтожила время и границы. Современные границы не имеют никакого смысла с точки зрения коллекционируемых предметов, пребывающих в длительном историческом времени и связанных с древней Персией, территория которой простиралась далеко за ее нынешние пределы. Именно поэтому Клод Анэ оказывается особенно восприимчив к словам врача из Исфахана, Сардара Ассада, мечтающего о возрождении «Великой Персии»:

Это большой патриот, в сознании которого беспорядочно перемешены модные сегодня либеральные взгляды и самые сумасшедшие империалистические мечты. Он хочет, чтобы в Тегеране проголосовали за Конституцию и чтобы в Персии был Парламент. А потом, почему бы Персии, которая правила на протяжении двадцати веков половиной Азии, не вернуть себе прежние границы? В нее входили Багдад и Бухара, Мерв и Самарканд, древняя Бактрия и нынешний Афганистан. Почему бы ей не атаковать, как Япония, своего московского соседа?¹⁷

Вопреки клише, выставляющего эстета узником своих сокровищ, запертым в четырех стенах, спортсмен Клод Анэ видит в любителе искусства современного искателя приключений. Таким образом, ностальгия коллекционера, присущая рассудительному наблюдателю современности, стирает пространственные и временные границы. Благодаря великолепным произведениям искусства, символизирующим тысячелетнюю историю цивилизаций региона, восстанавливается единство Центральной Азии, территория которой простирается от России до Персии. Далеко не простая страсть Анэ к декоративным искусствам позволяет расположить в самом сердце Востока ту Азию, которая хотя и называется «центральной», остается на периферии французского востоковедения.

*Перевод с французского Светланы Овдиенко
под ред. Сергея Рындина и Светланы Горшениной*

Библиография

- ANET Claude, 1906a: *Les Roses d'Ispahan. La Perse en automobile à travers la Russie et le Caucase*, Paris: Librairie Félix Juven.
- _____, 1906b: *La Perse en automobile*, Paris: Juven.
- _____, 1919: *La Révolution russe*, Paris: Payot. Reprint: Paris, Phébus, 2007.
- _____, 1920: *Les 144 quatrains d'Omar Khayyam, traduits littéralement par Claude Anet et Mirza Muhammad*, Paris: La Sirène.
- _____, 1922: *Notes sur l'amour*, Paris: G. Crès & Cie.
- _____, 1924: *Feuilles Persanes*, Paris: Grasset.
- CHATWIN B., [1981]: "Préface", in Byron R., *Route d'Oxiane*, Paris: Payot, 2002 [1937].
- PELTRE Christine, 2009: "Du Bain turc au Gulistan: Anna de Noailles et le voyage à Constantinople (1887)", *Le Voyage au féminin. Perspectives historiques et littéraires (xviii^e-xx^e siècles)*, Presses Universitaires de Strasbourg, pp. 59–70.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 61–62.

¹⁷ *Ibidem*, p. 218.

Изабель КАЛИНОВСКИ*

**«ИСКУССТВО КОЧЕВНИКОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ» (1931 г.):
КАРЛ ЭЙНШТЕЙН И КОНЦЕПЦИЯ ИСКУССТВА КОЧЕВНИКОВ**



Илл. 1. Текст, написанный Карлом Эйнштейном для каталога выставки в галерее журнала «*Nouvelle Revue française*», 1931 г.

Автор фантастических романов и работ по искусству, Карл Эйнштейн (Carl Einstein, 1885–1940), во всех отношениях человек Авангарда, особенно известен тем, что был в числе первых в Германии, кто писал замечательные тексты в защиту негритянской пластики [*La Plastique nègre*] (1915) и кубизма («*Искусство XX века*» [*L'art du XX^e siècle*], 1931; «*Жорж Брак*» [*Georges Braque*], 1934). Гораздо реже вспоминают его обращение к другим формам искусства, в то время еще почти неизвестным, как в Германии, так и во Франции, которое, тем не менее, составляет увлекательную главу творчества этого незаурядного интеллектуала с его неизбывным интересом к далеким культурам и несомненной артистической интуицией. Неудивительно, что Карл Эйнштейн оказался одним из первых авторов, заинтересовавшихся искусством кочевников. Он,

* Isabelle KALINOWSKI, UMR 8547: «Pays Germaniques: Histoire, Culture, Philosophie» — научная группа «Германские страны: история, культура, философия», Национальный центр научных исследований Франции (CNRS), Высшая нормальная школа (ENS), Париж, Франция. ikalinowski@free.fr

не принадлежа к академическим кругам, опубликовал в 1931 г. одновременно в Германии и во Франции работу «Искусство кочевников в Центральной Азии»¹, значение которой мы и предполагаем здесь проанализировать.

Человек огромной культуры, Эйнштейн не занимался историей искусства в рамках академической науки: не только в силу того, что будучи евреем, он не мог надеяться сделать университетскую карьеру в Германии, но так же и потому, что его ретивый характер вовсе не располагал к размеренной и упорядоченной жизни «ординарного профессора». Не случайно, находясь в изгнании во Франции с 1920-х гг., он сблизился с Жоржем Батаем (Georges Bataille), скандальным чартистом, вместе с которым они работали над изданием журнала «Документы» [*Documents*], органом сюрреалистов-диссидентов (1921–1931 гг.). Это издание как раз и явилось точкой соприкосновения между архаическим искусством, знания о котором в то время едва распространялись за рамки узких кругов эрудитов, и авангардом, который, отбросив комплексы, без всяких колебаний отдал предпочтение жанру эссе перед научной статьей. Эйнштейн, к которому неоднократно обращались за статьями для немецкой коллекции популяризирующей искусство «Orbis pictus» (среди опубликованных см. «Африканская пластика» [*La Plastique africaine*], 1921; «Древний японский эстамп» [*L'estampe japonaise ancienne*], 1922), был не только признанным художественным критиком, но и умелым и опасным для оппонентов полемистом. Будучи «вольным стрелком» франко-германской интеллектуальной сцены, он без лишних раздумий покинул это поле деятельности, чтобы примкнуть в 1936 г. к колонне Дуррути (Durutti), пополнив ряды испанских республиканцев. Через несколько лет, спасаясь от нацистов, он был задержан на франко-испанской границе и погиб в 1940 г., под именем Вальтера Бенжамана (Walter Benjamin), бросившись в бурлящие воды По.

В тексте 1931 г., посвященном искусству кочевников Центральной Азии, автор положительно переосмыслил место, занимаемое в общей истории искусства этими культурами, «слишком мало принимаемыми во внимание учеными [...], потому что они находились вне уже разработанной, так называемой классической зоны». В мире личных художественных пристрастий Эйнштейна полюсы значимости были перевернуты: «классическая зона», помещенная в сферу декаданса, академизма и «парафраз», оказалась на периферии, в то же время другие виды искусства, как, например, искусство кочевников, заняли видное место в ряду создателей новых форм.

Статья начиналась с констатации «эклектизма» искусства кочевников, истоки которого Эйнштейн определял не в форме эстетического релятивизма, а связывал его с необходимостью магического порядка — заменить прежних «духов» новыми, «чужими духами», ассимилированными в ходе перемещений, в то время, когда «свои», прежние, теряли действенную силу и больше уже не могли эффективно исполнять свои функции.

Искусство кочевников — стиль, существующий исключительно в перемещении. Стоянки, разбитые то здесь, то там, провоцирующие бесконечное удивление при созерцании новых символов чужих народов, знаков наделенных магической силой: поневоле устанавливается эклектика, в разных местах усваиваются символы многочисленных поверий и приходится доверяться чужим духам,

¹ Изначально текст появился на немецком языке: Einstein, 1931, p. 2 *et sq.* Французский же перевод был опубликован в качестве введения к каталогу, изданному галереей «*La Nouvelle Revue française*» («Нувель Ревю франсэз») для выставки, состоявшейся с 16 марта по 10 апреля 1931 г. Здесь мы будем цитировать наш перевод, напечатанный в специальном выпуске «Эйнштейн и примитивисты» журнала «*Gradhiva*»: Einstein, 2011. Большинство текстов Эйнштейна, цитируемых в оригинальной статье на французском языке, так же являются переводами, напечатанными в этом выпуске и сделанными специально для него автором.

когда прежние, свои собственные, не хотят больше приходить на помощь. Орнаментальное искусство путешественников; формы притягиваются и передвигаются как караваны или стада².

Этот художественный эклектизм, проистекающий из магического синкретизма, лежит в основе другой важной характеристики искусства кочевников, данной Эйнштейном: способность обновления форм через постоянный прилив неожиданных и непредсказуемых ассоциаций. Последние, подчиняясь прежде всего магическим ожиданиям, перечеркивали логику автономного развития локальных форм искусства. В то же время Эйнштейн подчеркивал, что они не представляли собой «простую мозаику орнаментов». Они не строились по модели сюрреалистического коллажа, произвольный и необоснованный характер которого виден невооруженным глазом, а сплетались из разнородных частей (ниже мы остановимся на этом подробнее) в один постоянно повторяющийся процесс «метаморфозы». Случайность же сближений, преломленных таким образом в искусстве кочевников, сглаживалась, уступая место форме, пронизанной символической мотивацией.

По мнению Эйнштейна, константное появление новых художественных форм было характерно для «кочевнического» творчества, которому он приписывал в истории искусства, возводя его в пример, способность преодоления застывших «классицизмов» с их стилистической косностью. Однако оно не имело характера изобретения с пустого места, *ex nihilo*. Парадоксальным образом, эти инновации, напротив, носили «консервативный» характер: они не создавали новых форм, а перевоплощали посредством ассоциации уже существующие. В ритуальном плане точно так же вновь принятые «духи» приобретали силу лишь после их «присвоения» и в ходе последующих перемещений кочевников, которым отныне они были подчинены и которые вдохнули в них новую жизнь. На самом деле, они тоже уже «потеряли свою силу», как и прежние духи, бывшие в ходу ранее, которых кочевники стремились заменить. Новые формы искусства кочевников представляли одновременно впервые возникавшие синтетические обобщения и вновь появлявшиеся старые забытые формы. Для Эйнштейна эти новые воплощения художественного восприятия просто вновь вызывали к жизни давно забытое старое:

[Искусство, которое] сложно интерпретировать, поскольку и самые юные творения несут в себе отпечаток древности; времена в них пересекаются почти случайно; искусство на удивление консервативное, вновь обращающееся к важным мотивам, только когда они уже потеряли свою прежнюю силу.

Это народное искусство наполнено забытыми символами, часто хранит знамения и обычаи победителей, разметанных ныне по ветру, не понимая их, или выявляет почти истертый след памяти некогда побежденных. Старые, мертвые формы сохраняются, забытые и онемевшие верования вновь обретают голос. Эти остатки напоминают о старой вере в духов, Бон-По, на которую затем наслонился буддизм, однако и через буддистские символы просвечивает эта вера в духов³.

Таким образом, Эйнштейн помещал искусство кочевников в двойное временное измерение: «акробат временных состояний»⁴, оно выступало носителем будущих форм, которые одновременно отказывались от уже известного и звали к хорошо забытому прошлому, извлекаемому им из глубин памяти. Он был носителем перемещения, разрыва и разъединения, но вместе с тем восстанавливал непрерывность времен. В рассмотрении Эйнштейна память древних могла обес-

² Einstein, 2011, p. 231.

³ *Ibidem*.

⁴ См. ниже, прим. 6.

смерть себя только в этой прерывности. Получалось, что кочевники были, таким образом, агентами передачи чужих воспоминаний. Впрочем, эклектический «консерватизм» кочевников ни в коем случае не превращал их в простых «собирателей». Кочующие народы, «сороконожки», несли в себе одновременно и живое, и умершее, и, главное, ключ к превращению одного в другое. С этой точки зрения они выполняли функцию, похожую на ту, которую Эйнштейн в своем анализе «Синего всадника» присваивал бессознательному, которое «накапливает забытые наследства», и внутри которого в то же время «дремлют неизведанные еще силы», готовые вырвать развалины прошлого из их неподвижности.

Однако, в более широком смысле, применительно к вопросу материального сохранения древностей, может ли быть использован этот принцип в болезненных дискуссиях по поводу колониального управления некоторыми художественными неевропейскими ценностями? Подразумевал ли он, в видении Эйнштейна, что перевозить некоторые произведения в европейские музеи значило давать им вторую жизнь? На этот вопрос сам Эйнштейн отвечал скорее отрицательно. Отталкиваясь от расхожего убеждения, что для наилучшего сохранения художественного достояния его следовало бы переместить, нежели оставить нетронутым на месте его возникновения, он вовсе не признавал законным присвоение произведений «экзотического» искусства европейцами. По его мнению, если память о местных культурах не обязана быть эксклюзивной принадлежностью исключительно места их «рождения», она в то же время не имела никаких шансов воскреснуть в музеях, стремящихся скорее сгладить изначальное предназначение этих произведений (их магическую функцию), превратив их просто в эстетические объекты. В данном случае речь шла о «фальсификации», которую Эйнштейн обличал в полемической статье, написанной по случаю вторичного открытия обновленного Музея этнологии в Берлине в 1926 г.:

Помещение в музей означает естественную смерть произведения искусства, оно отмечает переход в спектральную, очень ограниченную, и, скажем так, эстетическую вечность. [...] Без молитвы заалтарный образ мертв; слабые натуры пытаются отыскать намек на религиозность там, где не осталось ничего, кроме эстетизации: поэтическая атмосфера призвана подменить величие творения, его особенность, его жизнь. Восторг благоговения исчез, уступив место сухой методике истории искусства, рассуждениям о стиле, авторе и прочих вопросах, которые среди верующих были совершенно неуместны. Алтарь был прекрасен, покуда его окружали страхи, мольбы и крики ужаса, обращенные к Всевышнему, покуда он был самой скромной составляющей действия, покуда в нем обитала тень Бога, покуда ему служили жрецы, а не работники музея⁵.

Статья, однако, завершалась призывом усилить активность научных исследований и преподавания на базе Музея этнологии в Берлине. Совершенно так же, как и в своей деятельности критика искусства, Эйнштейн мог одновременно и разделять уничижительный взгляд на музеи, как на «покойнишки», где скапливались в беспорядке «трофеи ненасытности и любопытства европейцев и американцев». И несмотря ни на что, защищать принцип выставки, который «позволял увидеть» предметы и предполагал возможность, при помощи «этнологии», показать «живые культуры». Впрочем, очевидно, для него здесь речь шла уже о крайнем случае. Не имея другого выхода, такое научное и музейное присвоение неизменно приводило к превращению далеких культур в «декоративное искусство» и уже в основе своей не было способно претворить в жизнь то, что

⁵ Статья первоначально была издана на немецком языке, Einstein, 1926 (перепечатана в книге: Einstein, 1981).

было под силу одному лишь искусству кочевников: одновременное обновление и художественных форм, и «восторга благоговения».

Способность перевоплощения, присущую искусству кочевников, Эйнштейн связывал с непосредственной близостью последних к миру животных и природы. Такая тесная связь позволяла постоянно и бесконечно одному переходить в другое и растворяться в нем.

В этом искусстве разница между человеком и животным почти не видна. Из человека могут произрастать животные, рыбы, драконы, сороконожки и пр., человек и прочие создания рождаются между собою переселением душ. [...] Стиль анималистический, поскольку они живут рядом с животными. Орнаменты — от беспрестанного перемещения по караванным трассам. Пути пересекаются, как и живые существа. Ветер сгоняет в небе облака-животных, а пустыня рисует орнаменты, грозных приведений⁶.

Не стоит, однако, заблуждаться насчет того значения, которое Эйнштейн придавал этой близости к природе. Он вовсе не предполагал, что искусство кочевников являлось узником какого-то миметического отношения с окружающим миром, будто пойманным в ловушку природы. Напротив, в «перевоплощениях» искусства кочевников он подчеркивал его созидательную силу, способную преодолеть природные детерминизмы и «натурализмы». Термин «магия» приобретал у него значение, часто встречающееся в этнологии и немецкой религиозной социологии того времени (например, у Франца Боаса [Franz Boas] и Макса Вебера [Max Weber]): воспринимаясь как синоним «символизма», магия составляла антитетическую пару «натурализму». В интерпретации Эйнштейна под магией подразумевался, прежде всего, не натуралистический способ подхода к реальному миру, то есть техника его перевоплощения, нежели имитации. В этом смысле магия представляла выдающуюся революционную силу, способную перевернуть инертность «реалистических» систем представления. Именно в этом смысле Эйнштейн намеренно шел на сближение искусства кочевников с некоторыми формами современного искусства. Вот что он пишет:

Мы прекрасно видим, насколько в современном искусстве, в частности у Пикассо, магические способы изображения нам близки. Мы вновь изобретаем фигуры, которые выходят из-под опеки натурализмов⁷.

В своей замечательной статье о «Синем всаднике» (1926 г.) для описания произведений Пауля Клее [Paul Klee] Эйнштейн применял конкретные термины, которые он использовал в другом месте относительно искусства кочевников. В этих картинах он различал

одни странные фигуры, прорастающие в песках бледной, изможденной пустыни или другие, грани которых сверкают, как солнце — это формы, в которых заключены светила, или, быть может, звезда какого-нибудь предка, воплощенного в них. Люди могут произрастать, как растения, или покоиться как минералы, сверкать, как звезды, или бледнеть, как луны. Это значит, что человек — акробат временных состояний: они как лучи расходятся от него. Вот почему его удел — подчиниться всем этим превращениям; человек есть любимая игра беспрестанного перевоплощения⁸.

Эта игра «беспрестанных перевоплощений» являлась для Эйнштейна истинной инкарнацией жизни, представляя собой форму «побега от мертвой идентичности»⁹ — выражение, которое могло бы служить определением для искусства кочевников в целом. Даже боги получали свое могуще-

⁶ Einstein, 1931, p. 233.

⁷ *Idem*, 1930, p. 130.

⁸ *Idem*, 1931b, p. 182.

⁹ *Idem*, 1933, p. 234.

ство не от незыблемой идентичности, а от своей способности к перевоплощению, отразившейся в изобразительном искусстве. Эйнштейн отмечал, что в устной и письменной литературе действие «обращения к богу» было в сущности тем же. При таком «собираании и накапливании превращений» сама собой напрашивалась мысль о свойстве бога «перевоплощаться от символа к символу» и видеть в этом «доказательство его безграничного влияния на звезды, животных, землю и море»¹⁰.

В то же время в бесконечных метаморфозах искусства кочевников Эйнштейн замечал признак безотчетного страха. По его мнению, так выражался «ужас перед огромной пустой протяженностью, которая их окружала», вынуждая художника-кочевника «покрывать все подряд — и свою голову, и животных — говорливыми знаками», как будто стремясь «убить пустыню» или разрисовать ее «символическими татуировками»¹¹. Вместе с тем, этот «поток видений» так же представлял собой угрозу. Те, кто их испытывал, подвергался риску быть затопленным этими «галлюцинациями», например, различая животных в облаках или «орнаменты» в пространствах пустыни¹². Однако, в представлении Эйнштейна этой опасности можно было избежать в искусстве кочевников т.к. оно творилось коллективами, группами, которые придавали этим видениям смысл и не оставляли человека одного у них в плену. Напротив, в статье о «Синем всаднике» Эйнштейн особенно отмечал то смятение, в котором находились современные художники, в своем бунте против данности, открывшись опыту новых видений и чувствований. В отличие от кочевников, они увязли в «субъективных галлюцинациях», не будучи в силах переступить этот галлюцинаторный порог, чтобы создать предметы искусства, способные затронуть душу кого-либо другого, кроме них самих. Особенно грешил в глазах Эйнштейна подобной непроницаемостью Кандинский. Расширение поля зрения происходило здесь «за счет потери зримого мира»: «Сущее просто распылялось под действием эффекта оптического солипсизма: распад предмета». Художник «истощал себя» в поисках «мистической пожирательницы формы», которой не мог ни с кем поделиться.

В своем *«Искусстве кочевников Центральной Азии»* Эйнштейн с особой проникновенностью упоминает о боли, связанной с постоянными скитаниями, замечая, что боль эта проступает сквозь кожу на лицах металлических голов, выкованных кочевниками, как шрам: «Эти головы наполнены картинками, в которых угадывается бесконечный путь. Почерневшие щеки будто испещрены сетью пройденных дорог». Он отмечал так же на щеках животный мотив, который называл «сороконожкой». Смысл этой боли, явно выраженный в других текстах, заключался для него в опасности быть накрытым стремительным потоком внешних сигналов, не давая сколько-нибудь заметного отпора.

Хотя Эйнштейн ассоциировал скульптуру с оседлостью, городским хозяйством, архитектурой и вообще с самым неподвижным из всех материалов — камнем, большую часть своих эссе о скульптуре он посвятил передвижным произведениям — то статуэткам из бронзы, то из дерева, а не застывшим каменным изваяниям. Он, несомненно, отдавал предпочтение «переносной» объемной скульптуре, нисколько не интересуясь архитектурными барельефами. Он часто упоминал об органических отношениях, связывающих скульптуру с архитектурой, однако пластические формы, привлекавшие его внимание, чаще всего вообще никак не были связаны с врытыми в землю постройками на фундаментах. Таким образом, его определение скульптуры представлялось как полярность, нежели как ограничивающее описание статической позиции. «Минералогическая»

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ Этот отрывок не содержался в немецкой версии текста и был добавлен Эйнштейном во французский вариант (ср. Einstein, 1931, t. III, p. 558).

¹² Ср. прим. 4.

часть этого искусства, выраженная в неподвижности камня, уравнивалась более легкой, воздушной стороной, отразившейся в образцах из чеканной бронзы или, скажем, статуэток и масок, вырезанных из дерева. Металлические скульптуры кочевников не относились к первой категории, обнимающей формы, переполненные материальностью; нет, они принадлежали ко второй, в которой скульптурное изображение распаивалось как оболочка, прикрывающая форму от пустого пространства. Внимание, которое он уделял именно этому скульптурному порядку, широко представленному в искусстве кочевников, следует привязать именно к немецкой традиции, которая, по крайней мере, начиная с Готфрида Земпера (Gottfried Semper, 1803–1879), постоянно стремилась выдвинуть альтернативу классической греческой скульптурной модели, полноте и плотности ее мраморов. У Земпера придание ценности воздушной концепции рельефа шло рука об руку с упорной защитой полихромии и текстильных художеств. Эйнштейн вовсе не настаивал на присутствии цвета в искусстве кочевников Центральной Азии и не посвятил ни одного текста настенным рисункам, обнаруженным в то время. Он приписывал этому искусству, прежде всего монохромную тональность бронзовой скульптуры, покрытой патиной бесконечных путешествий во времени и в пространстве. Цвета его, как и его жизнь были, на его взгляд, не столько материальны, сколько надуманны, иллюзорны и неосвязаемы.

Перевод с французского Нины Калягиной

Библиография

- EINSTEIN Carl, 1926: „Das Berliner Völkerkunde-Museum. Anlässlich der Neuordnung“, *Der Querschnitt*, 8, pp. 588–592; переиздано: EINSTEIN, *Werke*, t. II, 1919–1928, Marion SCHMID (hrsg.), Berlin: Medusa, 1981, pp. 446–453.
- _____, 1930: „Exotische Kunst“, *Die Kunstauktion*, 02.03.1930; переиздано in EINSTEIN, *Werke*, t. III, 1929–1940, Liliane MEFFRE, Marion SCHMID (hrsg.), Berlin: Medusa, 1985, p. 130.
- _____, 1931: „Zentralasiatische Nomadenkunst“, *Die Weltkunst*, IV, 11, 15.03.1931; переиздано в EINSTEIN, *Werke*, t. III, 1929–1940, Liliane MEFFRE, Marion SCHMID (hrsg.), Berlin: Medusa, 1985, pp. 191–194.
- _____, 1931b: „Der Blaue Reiter“, *Die Kunst des XX. Jahrhunderts*, Berlin: Propyläen-Kunstgeschichte.
- _____, 1933: *Exhibition of Bronze Statuettes B.C.*, Stora Art Galleries, New York, pp. 3–14; переиздано: EINSTEIN, *Werke*, t. III, 1929–1940, Liliane MEFFRE, Marion SCHMID (hrsg.), Berlin: Medusa, 1985, pp. 222–245.
- _____, 2011: специальный выпуск журнала *Gradhiva* (14, 2011), «Carl Einstein et les primitivismes».

SILK ROAD AND GLOBAL HISTORY: BEYOND QUANTITATIVE HISTORY

Outdated almost from the very start, the Silk Road was never a historical concept, rather a crowd-catching image, if not an efficient one. However, the growth of Global or World studies seems to have given a new life to this century-old image in the academic field. Paradoxically, this started with the publication of the ground-breaking study of Immanuel Wallerstein and his idea of world-systems. By arguing on the specificity of ponderous trade, international trade in bulk goods, as one of the main differences explaining the growth of the European economy from the 16th century onward, Wallerstein initiated a strong reaction of Social scientists arguing against this European exceptionalism by putting forward the importance of trade during the Mongol age. The most frequently quoted book in this regard is J. Abu-Lughod's *Before European Hegemony. The World-System AD 1250–1350* (Oxford 1989) but it is only the first of a whole set of works. They share the unfortunate characteristic of being, firstly, totally cut off from actual research on the Mongol Empire, and secondly, to be based on a “reduced ponderous hypothesis,” seeing a difference only of a *degré* between the 16th century world trade and the 13th century one. I would like to present here some recent improvements on our knowledge of trade in the Mongol Empire, before dealing with the quantitative part of the question.

A major result of the last few decades was the discovery of the role played by the *Ortaq* traders in the commercial organisation of the Mongol Empire. In the Mongol period, Mongol princes and traders were linked by a special relationship named *Ortog*, from *ortaq* in Turkish. The *ortaq* trader in the Mongol Empire is a merchant whose capital has been supplied by a Mongolian prince or official.¹ A Yuan dynasty vocabulary defines it as ‘the name for the practice whereby government funds used for trade were distributed as capital to earn interest’.² 70% of the benefits would have been for the government, and 30% for the *ortaq*.³ The *ortaq* traders soon became major players in the empire, well beyond their commercial role, succeeding in for instance collecting the taxes of China or Iran⁴ for their Mongol masters. As regards to economic history, the main importance of the *ortaq* association between the Mongol state and the traders is that they allowed the transfer of tribute towards actual trade. It was a major economic tool by which the taxes on China or Iran became a capital for traders through the intermediary of tribute to the Mongols.

The system of the *ortaq* traders extended well beyond the frontiers of the Mongol Empire. For instance at the end of the 13th and beginning of the 14th centuries. The sea trade between the Malabar coast and Iran was entirely controlled by the two Tibi brothers; Maliku-l Islam, who controlled the main *entrepôt* of the Persian Gulf, the island of Qays, and acted as *ortaq* for the Mongols, collecting on their request the Fars taxes. The other brother was the vizier of the lord of the Malabar coast. There,

* Centre d'études turques, ottomanes, balkaniques et centrasiatiques (СЕТОВАС, UMR 8032) — Центр тюркских, османских, балканских и центральноазиатских исследований, Национальный центр научных исследований (CNRS), Высшая школа социальных наук (EHESS), Париж, Франция. vaissier@ens.fr

¹ Allsen, 1989; Endicott-West, 1989.

² Quoted in Endicott-West, 1989, p. 130.

³ Sen, 2006, p. 431, quoting the *Yuanshi* 94.2402.

⁴ Aigle, 2005, p. 123f, 141f.

[...] whatever commodities and goods were imported from the remotest parts of China and Hind into Malabar, his agents and factors should be allowed the first selection, until which no one else was allowed to purchase. When he had selected his goods he despatched them on his own ships, or delivered them to merchants and ship owners to carry to the island of Qays. There also it was not permitted to any merchant to contract a bargain until the factors of Maliku-l Islam had selected what they required ... and the trade was so managed that the produce from the remotest China was consumed in the farthest west.⁵

Later in the text of the historian Vaṣṣāf, we see Fakhr-ud din, the son of Maliku-l Islam, acting as an ambassador and *ortaq* between the Ilkhans of Iran and the Yuan Mongol dynasty in China:

[...] with presents of cloths, jewels, costly garments, and hunting leopards, worthy of his royal acceptance, and ten tumans (one hundred thousand pieces) of gold were given to him from the chief treasury, to be employed as capital in trade. Fakhr-ud din laid in supply of necessaries for his voyages by ships and junks, and laded them with his own merchandize and immense jewels and pearls, and other commodities suited to Timur Kha'an's country, belonging to his friends and relations, and to his father.⁶

These texts show that the international trade of the Mongol period, within and outside the Mongol territory can be, for a great part, described as state-sponsored.

One naturally wonders if the origins of this institution cannot be dated further back, to the special relationship between the Sogdians and the Turks. We can be sure that the *ortaq* traders were known well before the Mongol period. It is known in Kashgari, and before that in the Uyghur documents of the 9th-10th centuries.⁷ However the earliest attestation, not of the name, but of the institution goes back to the very beginning of the involvement of the Sogdian traders in the economic life of the Turkish Empire, c. 567:

Maniakh, the leader of the Sogdians, took this opportunity and advised Sizabul that it would be better for the Turks to cultivate the friendship of the Romans and send their raw silk for sale to them because they made more use of it than other people. Maniakh said that he himself was very willing to go along with envoys from the Turks, and in this way the Romans and Turks would become friends. Sizabul consented to this proposal and sent Maniakh and some others as envoys to the Roman Emperor carrying greetings, a valuable gift of raw silk and a letter.⁸

Maniakh, who was the Turk prince Sizabul's *ortaq*, proposed to increase the profit he earned from the Chinese tribute by selling it to the main markets of Asia, the Sasanians — in a previous attempt — and the Greeks. However, the institution in this early stage is not clearly differentiated from diplomacy, an evolution that would take place during the six centuries separating Maniakh from his Mongol counterparts.

Another point which has been dealt with is the question of the commodities traded. The traditional importance of imported luxury textiles as a social marker in the nomadic societies combined with the conquest of most of Eurasia, gave to the active pro-trade policy of the Mongols an impact unseen in previous centuries. The studies of Th. Allsen⁹ have shown that the Muslim gold brocade, the *nasīj*, was a major part of the trade, being most desirable for Mongol eyes. The Mongolian princes' *ortaq* traders, present in the whole Empire, had access to resources of gigantic scale, and especially the Persian products. The Mongols policies' were not limited to trade, but included also major transfer of populations,

⁵ Vaṣṣāf, transl. Elliott, p. 35.

⁶ *Ibidem*, p. 45.

⁷ Hamilton, 1986, p. 138.

⁸ Menander Protector Fragment 10, transl. Blockley, pp. 111–5.

⁹ Allsen, 1997; *idem*, 2001.

especially weavers; the ones from Heart were transported to Besh Baliq in 1221, north of Turfan,¹⁰ and the Samarkandi to north of Beijing.¹¹ In comparison with this trade between Iran and the Far East, the trade in European goods was extremely limited.

In fact, the greatest part of historiography has been marred by a European-centred vision of the Mongol trade. Due to the lack of actual documents on the trade with China, Marco Polo and Pegolotti's *Pratica della mercatura* are regarded as the best testimonies on Mongol trade. Consequently, the importance of the northern direct road from the Italian colonies of the Black Sea to China has been exaggerated. The Italian archives specialists demonstrated more than 40 years ago that Chinese silk that arrived by this road was of bad quality, and actually cheaper on the Italian markets than the Middle Eastern silk. It never represented more than a limited part of the amount of silk available in Europe. Going through the archives of Lucca, main silk town of medieval Europe, H. Bautier demonstrated that 6 camel-carts of raw silk a year were enough to provide Lucca with all the Chinese silk it needed.¹² The actual hinterland Italian cities of the Black Sea never went beyond Tabriz and Urganch. Further east, for all the celebrity of Marco Polo, the number of actual Western traders who took this road up to China was very limited, and the Western colonies of Almaligh of Khanbaliq were of much reduced size.¹³ Moreover it has recently been argued that even, as regards to the Venetian and Genoese involvement on the Black Sea, long distance trade was not the main reason for it, but rather the regional and Mediterranean trade in bulk goods such as grain. Long distance trade was a valuable add-on, but it was left to private merchants with no direct involvement of the two rival cities.¹⁴ As regards to Europe, the actual important trade was, as ever, a trade in bulk goods on the maritime margins of the Muslim and Byzantine lands, from Tana in the north, to Syria in the south. With the implementation of Pax Mongolica, an access to Iran was allowed, either directly from the northern Syrian coast or through the Golden Horde. Pegolotti has a few paragraphs on the road to China, and pages on the road to Tabriz. As regards to Asia, and the global picture, the main trade was as ever the Muslim one, and in second position, the Uyghur one. The picture is similar regarding sea trade: at the end of the 13th century, Marco Polo reminds us that for one load of pepper exported to Europe from the Malabar coast, 100 were exported to China.

The Mongols created a gigantic secured commercial zone mainly between the Ilkhanid territories in Iran, Iraq and Syria and the Golden Horde in the Western steppe and China, in which the currency was the silver ingot, the *som*, the consequence of which is visible in all the Eurasian mints, inside and outside the Mongol Empire. In this first silver age, new coins with a very white silver originating probably from Yunnan, were minted from Cyprus or Trabzon to Bangladesh; all over Asia in contact with the Mongol Empire. The actual consequence of the Mongol 'silk road' was actually a first silver age.¹⁵ Most of this silver went through the usual intermediaries of the Middle East: the Mongols paid for the precious *nasij* textile of the Muslim world with their *sommo*, as well as with silk by way of the networks of the *ortaq* traders all over their empire. While the Middle East was draining Chinese silver, and certainly silk too, although we are lacking here the statistics we have for Europe from the Italian archives, it was also draining European silver. This phenomenon is ubiquitous in all the sources of this period, tons of silver

¹⁰ Allsen, 1997, p. 40.

¹¹ Pelliot, 1927.

¹² Bautier, 1970, p. 289.

¹³ Petech 1962.

¹⁴ Di Cosmo, 2010.

¹⁵ Kuroda 2009.

being transferred towards the Middle East. We are however unable to discriminate between what was linked with the usual Mediterranean trade and what was actually linked with the Mongol Silk Road.

Two remarks should be made to qualify the actual economic importance of the Mongol period in the long run. The first one is that it was quite limited in time: as regards to the Northern road, from China to the Black sea as described by Pegolotti, it was actually regularly in use for at least half a century (c. 1290–1343) a period of safe travels, itself interrupted by the successive struggles, as noted by Pegolotti himself. The Southern roads, through the Muslim parts of the empire lasted only slightly longer, from c. 1260 to 1335. Afterwards, engulfed in political battles, both roads declined sharply especially after the 1360's. The trade returned to Egypt and Syria.¹⁶

The second and main point is that this trade was totally embedded in politics, as demonstrated by the origin of the *ortaq*'s wealth. The Mongols did not hesitate to ruin the Italian trading ports of the Black sea, from which they obviously greatly benefited, for purely political reasons — there, a contestation of the Mongol power. Similarly, if we see the rising power of the *ortaq* as a powerful group at the Mongol courts, in the Chinese and Persian sources, it is because the main aim of this group seems to have been to control the collecting of Chinese and Iranian taxes; it was not to create a safe legal environment for trade and they usually lost everything as soon as the political table turned. This is true even for major traders external to the system. For instance the head of the above-mentioned Tibi dynasty in the island of Qays was eager to collect Fars taxes, but eventually lost a lot of money due to the political intrigues at the Mongol court, and finally the rival dynasty of Hormuz took over power in the Persian Gulf.¹⁷ The crumbling of the Central Asian silk trade during the period of disintegration of the Mongol Empire, in the 1340's, proved also that this empire did not modify in the long run the organisation of trade in Asia, and might indeed have weakened it. The China trade reverted to sea trade never controlled by the Mongols.

What the hypothesis of the direct economic impact on Western society by the Mongol trade failed to take into account is that it was a political experiment of what could have been the trade policy of the first actual world-empire. The Western historiography is marred by its fascination for the great opening it represented for its own traders, but actually, if we are to evaluate the Mongol period globally, the reshuffle of the trading networks was most probably an artificial and ultimately a destructive one. Many of the main trading towns of Central Asia, as Samarkand or Balkh, or in Iran and Iraq — Bagdad! — were destroyed, and the successive State of Tamerlane did no better. We do not know how the trading networks might have been reconstituted in Central Asia after the end of the Mongol Empire, but a limited revival took place in the early 15th century in the East¹⁸ while in the long run the Muslim traders developed a trade quite similar to what took place half a millennium ago in the Samanid period, a trade between Muslim Central Asia, Russia and Siberia.¹⁹

Far from giving support to the grandiose theories that have been built on its importance, trade from China to the Near East was a discontinuous and quite often highly political phenomenon, which never allowed, by itself, more than limited growth, mainly among the go-betweens. It cannot be demonstrated with the sources we have that it stimulated, in itself, growth. Furthermore, transport and protection costs over such distances simply forbade any international specialisation. The Mongol period of politically

¹⁶ Ashtor, 1983, p. 64ff.

¹⁷ Aubin, 1953, pp. 89–100.

¹⁸ Rossabi, 1990.

¹⁹ Burton, 1993.

much reduced transportation costs do not show any proof of a systemic economic. To put it short, and as regarding economic history, the Mongol period trade was certainly not the forerunner of the 16th century one.

In fact what mattered more is something different, the sheer knowledge of the existence of others, a basic geography of the world that diplomacy and trade created, especially among the Middle Eastern countries situated in between all the contacts. As early as late Antiquity, an image of the world was created, with the idea of the Four (or more) kings of the world (Chinese, Indian or Iranian, Nomad and Greek), probably originating from India, and pervading the whole Asian continent up to the 10th century: it is known from Umayyad palaces to Chinese Buddhist texts or Sogdian paintings.²⁰ Among this division of the world, it is remarkable that the Chinese were per excellence the gifted craftsmen, while the nomads provided professional warriors. Whatever quantities might have travelled on an irregular basis, an international division of labour was contemplated, even if not actually achieved. The Muslim geographers inherited this vision of the world. They had an actual, if patchy, knowledge of the whole Eurasian and African landmass, from Japan to Madagascar and Senegal. Their central position allowed them to control the flow of data between the various great blocks during most of the Middle Ages. The actual importance for the rise of the West of the Mongol invasion is that it broke this monopoly on knowledge.

After the failure of the 12th century attempts of the Sicilian kings to integrate the Muslim geographical knowledge into the Christian world, the novelty of the 13th century in Europe was the discovery of a possible trade, which proved to be more important in the long run than the actual trade. It is what led the Portuguese around Africa to the Indian Ocean, in search of spices and Christians. Two centuries after the failed attempt of the Genoese Vivaldi brothers, but in direct intellectual continuity, Bartolomeu Dias and Vasco De Gama managed to sail to the Indian Ocean. Similarly the Spanish went to America with a Genoese navigator, Christopher Columbus, this stranded medieval traveller, who had learned his purely medieval geography of the world in the 14th century *Ymago mundi* of Pierre d'Ailly. In a striking symmetrical attempt to break the Muslim centrality, the early Ming supported the maritime expeditions of Zheng He (1405–1433), which made use of the Muslim knowledge of the maritime roads for the benefit of the Chinese Empire.

In a way, and as the Ming eventually put an end to these attempts, it might be argued that the *Mirabilia* of Marco Polo, in the long run, mattered more than the redirections of trade forcefully implemented by the Mongol nobility: not actually the goods that these marginal Genoese and Venetian traders brought back, but the knowledge of a world beyond the Muslim World, the depth of Asia totally forgotten since Theophylact Simocatta's depiction of the Turks and China during the second stage of the Silk Road. It seems to be a mistake to try to link in a single economic reasoning the actual inland trade of the Mongol period seen from an economic perspective and the economic expansion of 16th century Europe. By the 13th century, the important trade was already the maritime one, and its importance was only to grow, as the caravan trade had reached its technological limits half a millennium before Genghis Khan. To understand the actual link between the inland Silk Road and the growth of Europe, we have to step out of economic history, and take into account the mobilising power of the newly created *Ymago mundi*.

Bibliography

*All the Chinese texts are quoted according to the standard *Zhonghua Shuju* edition.

AIGLE D., 2005: *Le Fārs sous la domination mongole. Politique et fiscalité (XIII^e-XIV^e s.)*, *Cahier de Studia Iranica* 31.

ALLSEN T., 1989: "Mongolian Princes and Their Merchant Partners, 1200–1260", *Asia Major* n° 2.2, pp. 83–126.

²⁰ La Vaissière, 2006.

- ALLSEN T., 1997: *Commodity and exchange in the Mongol empire. A cultural history of Islamic textiles*, Cambridge University Press.
- ALLSEN T., 2001: *Culture and Conquest in Mongol Eurasia*, Cambridge University Press.
- ASHTOR E., 1983: *Levant Trade in the Later Middle Ages*, Princeton.
- AUBIN J., 1953: “Les princes d’Ormuz du XIII^e au XV^e s.”, *Journal Asiatique*, pp. 177–238.
- BAUTIER R-H., 1970: “Les relations économiques des Occidentaux avec les pays d’Orient, au Moyen Âge, points de vue et documents”, in M. MOLLAT (ed.), *Sociétés et compagnies de commerce en Orient et dans l’Océan Indien. Actes du huitième colloque international d’histoire maritime*, Paris, pp. 263–331.
- BURTON A., 1993: *Bukharan Trade, 1558–1718*, Bloomington.
- DI COSMO N., 2010: “Black Sea Emporia and the Mongol Empire: A Reassessment of the Pax Mongolica”, *Journal of the Economic and Social history of the Orient*, n° 53, pp. 83–108.
- ENDICOTT-WEST E., 1989: “Merchant Associations in Yüan China: The Ortog”, *Asia Major* n° 2.2, pp. 127–154.
- HAMILTON J., 1986: *Manuscrits ouïgours du IX^e X^e siècle de Touen Houang*, Paris: Peeters France.
- KURODA A., 2009: “The Eurasian silver century, 1276–1359: commensurability and multiplicity”, *Journal of Global History*, n° 4, pp. 245–269.
- LA VAISSIÈRE É. de, 2006: “Les Turcs, rois du monde à Samarcande”, in M. COMPARETI, É. de LA VAISSIÈRE (eds), *Royal Nawruz in Samarkand. Proceedings of the conference held in Venice on the pre-Islamic painting at Afrasiab*, (Supplemento n°1 alla Rivista degli Studi Orientali, vol. LXXVIII), Pisa / Roma, pp. 147–162.
- MENANDER PROTECTOR: translated by R. C. BLOCKLEY, 1985: *The History of Menander the Guardsman*, Liverpool: ARCA, n°17.
- PEGOLOTTI F. B., translated by H. YULE, 1866: *Cathay and the Way Thither*, vol. 3, pp. 143–173.
- PELLIOT P., 1927: “Une Ville musulmane dans la Chine du Nord sous les Mongols”, *Journal asiatique*, n° 21–1, pp. 261–279.
- PETECH L., 1962: “Les marchands italiens dans l’empire mongol”, *Journal Asiatique*, 250, pp. 549–574.
- ROSSABI M., 1990: “The Decline of the Central Asian Caravan Trade”, in J. TRACY (ed.), *The Rise of Merchant Empires: Long-Distance Trade in the Early Modern World*, Cambridge, pp. 351–371.
- SEN T., 2006: “The Formation of Chinese Maritime Networks to Southern Asia, 1200–1450”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, n° 49–4, pp. 421–453.
- SIMS-WILLIAMS N., 2012: *Bactrian Documents from Northern Afghanistan III: Plates*. (Studies in the Khalili Collection), London: The Nour Foundation.
- SIMS-WILLIAMS N., J. HAMILTON, 1995: *Documents turco-sogdiens du IX^e-X^e siècle de Touen-houang*, (Corpus Inscriptionum Iranicarum, II/III), London.
- VASSĀF, Tajziyat al-amṣār wa-tazjiyat al-a’ṣār: translated by H. M. ELLIOT, 1871: *The history of India, as told by its own historians. The Muhammadan period*. London

ТУГ: КУЛЬТУРНЫЙ ТРАНСФЕР В ИСЛАМЕ СИНЬЦЗЯНА

В спорах о природе центральноазиатского ислама и, в частности, о культе святых, практика которого широко распространена на Тянь-Шане, обычно противопоставляются два тезиса: либо он синкретичен и связан с шаманизмом, либо он носит домашний характер и является типично исламским. Сторонники первого тезиса объясняют, что большая часть этой обрядности в святых местах берет свое начало в доисламском периоде, то есть в шаманизме, зороастризме, манихействе и буддизме. Тогда как, защитники второго тезиса напоминают, что эта обрядность узаконена в исламе, что она обретает свою религиозную значимость только в рамках исламской догмы, и что существует она во всем мусульманском мире. Отказываясь от выбора между двумя этими позициями и исключая всякую дефиниционную проблематику, предполагающую размышления на вопрос «что такое центральноазиатский ислам?», в данной статье сделана скромная попытка восстановить историю этой специфической обрядовой практики в исламе Синьцзяна, то есть в китайской части Центральной Азии. На примере этого частного случая мы хотели бы не только проиллюстрировать концепт культурного трансфера, но и встать на защиту исторического подхода, опирающегося и на общую хронологию, и на исторические источники.

Туг в культе святых

Сакральный пейзаж современного Синьцзяна, Уйгурского автономного района, представляет собой одну особенность, которая отличает его от остальной части Центральной Азии. Если вдоль Великого шелкового пути мавзолей мусульманских святых встречаются практически везде, то на этом китайском его отрезке они обычно связываются с мазарами («*mazar*»), окруженными шестью или столбиками, называемыми «*туг*» (от тюркского слова «*tūgh*»), к которым привязаны флажки «*äläm*» (от арабского «*alam*»), а также тряпочки «*lata*» (от персидского «*latta*»). Здесь также встречаются подвешенные на шести овечьи бурдюки «*tulum*» (что в переводе с тюркского значит «кожа»). Многоязычность уйгурской терминологии¹, столь удивительная в этом регионе тем более, что эти термины не обладают религиозным оттенком, указывает нам не столько на доисламское происхождение этих культурных объектов, сколько на множество культурных и географических источников. Здесь находится перекресток тюркско-арабско-персидских культур, возникновение которого как раз и нужно постараться понять.

В Синьцзяне *туги* делаются из тополей, могут иметь несколько метров в высоту и часто расставлены так, чтобы сформировать вокруг захоронения изгородь или снопы, установленные у подножия захоронения либо по периметру святого места, как часовые святости (илл. 1, 2 и 3). Установление флагов является предметом коллективного ритуала. На эту церемонию, называемую «*tugh baghlima*» («повязывать флаг») или «*tugh körüshtürüsh*» («устанавливать флаги рядом»), стекаются целые когорты паломников. Один за другим, под музыкальное сопровождение (пер-

* Alexandre PAPAS, Centre d'études turques, ottomanes, balkaniques et centrasiatiques (СЕТОВАС, UMR 8032) — Центр тюркских, оттоманских, балканских и центральноазиатских исследований, Национальный центр научных исследований (CNRS), Высшая школа социальных наук (EHESS), Париж, Франция. papas.5@orange.fr

¹ *Uyghur izahliq lughiti*, vol. 1, p. 294; vol. 4, p. 895; vol. 5, pp. 335–337.



Илл. 1. Мазар Кохмарим (Kōhmarim) в Синьцзяне (округ Хотан), 2008 г. © А. Папас.



Илл. 2. Мазар Имами Аскар (Imami Āskār) в Синьцзяне (округ Каракаш), 2004 г. © А. Папас и Л. Росс.



Илл. 3. Мазар Алтунлуқ (Altunluq) в Яркенде, 2008 г. (© А. Папас)

куссии и трубы) они приносят свои *туги*, служители культа водружают и закрепляют на них флаги, тогда как все оставшиеся произносят молитвы. При этом приносятся в жертву овцы, козы или петухи². Флажки могут быть разного цвета и фактуры, иногда они украшаются цитатами из Корана. Согласно народным верованиям трепещущие на ветру флажки прогоняют злых духов (**илл. 4**). «*Lata*» тоже могут быть разной формы: простые ленточки, платки, обрывки рубашек и т.д. Каждая «*lata*» соответствует определенной обетной молитве (**илл. 5 и 6**). Этот обряд (приношение повязываемой на шест, ветвь или ствол деревьев материи) не является специфическим ни для Синьцзяна, ни для всей остальной Центральной Азии, поскольку встречается и в других регионах культа мусульманских святых, в частности в Индии и на Балканах (**илл. 7 и 8**). Зато «*tugh-äläm*», местный уйгурский термин, и даже «*tūgh-‘alam*» на чагатайском языке, встречаются только в тюркско-исламском мире.

В Анатолии религиозное использование флагов постепенно исчезло вместе с ее исламизацией и последующими за ней фетвами, запрещающими эту практику в культе святых. Оно, похоже, встре-

² Zarccone, 2001, pp. 151–153.



Илл. 4. Мазар Чудже Падишахим (Chūje Padishahim) в Янгишаре, 2004 г. © А. Папас и Л. Росс.



Илл. 5. Мазар Имами Асим (Imam Asim) в Синьцзяне (округ Лоп), 2004 г. © А. Папас и Л. Росс.



Илл. 6. Мазар Кислаш Годжам (Qishlash Ghojam) в Синьцзяне (округ Пишань), 2011 г. © А. Папас.



Илл. 8. Тюрбе Тимурташ (Timurtash) в греческой Фракии, 2013 г. © А. Папас.



Илл. 7. Мавзолей Манер Шариф (Maner Sharif) в Бихаре (Индия), 2009 г. © А. Папас.



Илл. 9. Мазар Зайниддина Тошканди (Zayniddin Tashkandi) в Ташкенте, 2007 г.

© А. Папас.

чается только в культах предков и мучеников³, хотя *туг* и упоминается в качестве принадлежности дервишей⁴. В Центральной Азии, за исключением Синьцзяна, и, особенно, в Узбекистане и Таджикистане, *туг* устанавливается изолированным образом, и являет собой за редким исключением одну единственную форму: это — шест высотой в несколько метров, который укрепляется поставленной под углом к нему перекладиной, которая в свою очередь укрепляется другим идущим на угол шестом. К нему иногда привязывается флажок, конская грива и колокольчики; верхняя его часть включает в себя «*tāj-itūgh*» («венеч флага») в форме раскрытой ладони («*panja*»)⁵ или медальона, сделанного из бронзы или железа (илл. 9)⁶. Добавим, что термин «*туг*» переключался в очень различные между собой языки, такие как тибетский, монгольский, курдский, арабский, грузинский и некоторые другие⁷. Но, как бы не обстояло дело с распространением этого слова, именно в Синьцзяне *туг* — это воплощение молитвы в дереве, это «устремление к свету»⁸, — стал синонимом мусульманского святого места, и только здесь он обладает устойчивым превосходством.

Три гипотезы

Чтобы объяснить такое положение дел, выдвигается множество гипотез, но (не побоимся этого слова) ни одна из них, несмотря на свой весомый вклад, не может рассматриваться в качестве основной.

Первая из них является контекстуальной и эстетической: географическая близость с тибетским буддизмом, а также его роль в постсредневековой истории восточного Туркестана⁹, естественным образом подсказывает нам сравнение сакральных пейзажей Таримского бассейна с сакральными пейзажами тибето-монгольской зоны. Молитвенные флаги («*dar lcog, rhung rta*»), подвешенные горизонтально, как хоругви, и украшающие вершины Тибета и Амдо, особенно на гробницах, сразу же напоминают нам о *тугах* и флажках, которые украшают пустынные пространства Синьцзяна. Тем не менее, такое сравнение, каким бы оно не было соблазнительным в перспективе культурного трансфера, не может преодолеть даже стадии приблизительной эстетической аналогии, поскольку совершенно ясно, что между этими объектами нет никакого сходства, помимо чисто простран-

³ Ögel, 1984, pp. 142–149, 223–227.

⁴ *Ibidem*, pp. 189, 216.

⁵ Об этой руке см. ниже.

⁶ См. также: Бабаджанов, Некрасова, 2006; Камолов, 2005, с. 45–46 (мазар шейха Дехгон в Шамтич), с. 68–69 (мазар Разийабону в Шавадки-Боло).

⁷ Doerfer, 1963, vol. 2, pp. 621–622.

⁸ Ален Корбен использует такое же выражение, говоря о колокольнях.

⁹ См.: Papas, 2005, pp. 26–34, 90–102, 126–128, 183–186, 194–199, 209–214.

ственного. Тибетологи уже показали, что «*rlung rta*» связаны со светскими и искупительными ритуалами, которые буддизм впоследствии интегрировал в себя, дав этим животным символам и их символическим добродетелям мантры и молитвы¹⁰. Ничего подобного в обрядовом исламе Синьцзяна не существует. Тем не менее, будем держать в голове это присутствие буддизма в регионе, присутствие, с которым сталкивается здесь ислам.

Вторая гипотеза, более убедительная, продолжает развивать общую теорию о шаманизме в мусульманской Центральной Азии, в том числе и в Синьцзяне. Мы не сможем осветить здесь этот аспект подробно. Скажем только, что согласно этой гипотезе ислам в этом регионе преисполнен доисламских пережитков, в первую очередь шаманских, которые можно обнаружить во множественных практиках культа святых, таких как гадание, магия, изгнание злых духов и т.д.¹¹. Шаманское использование *тугов* в Синьцзяне очень подробно описано в одной недавно опубликованной работе на уйгурском языке¹². Во время сеанса очищения, называемого «игра / танец пери» («*perä oyuni*»), который разворачивается в четыре этапа (подвязывание *туга* [«*tugh chigish*»], первый танец [«*birinchi oyun*»], второй танец [«*ikkinchi oyun*»] и большой танец [«*chung oyun*»]), слово «*туг*» в действительности соответствует веревке, изготавливаемой шаманом из двух белых веревочек длиной четыре или пять метров, которая крепится посередине комнаты к полу, натягивается к потолку, и на которую навешиваются лоскутки цветных тканей («*räkht, lata*»). На протяжении всего сеанса, который требует применения различных приспособлений (веток, чаши, ножа, пищи и т.д.), веревка и лоскутки тканей играют основополагающую роль, как в переносном, так и в прямом смысле этого слова: *туг* является той осью, вокруг которой вращается шаман, а также игроки на бубнах («*dap*») и сам пациент, хотя чаще всего пациент сидит рядом с веревкой; лоскутки делаются из вещей больного и белья других семей, их либо привязывают к *тугу*, либо используют для изготовления ритуальных факелов, а иногда для изготовления кукол, обладающих целительными свойствами (илл. 10)¹³.

Лоскутки («*lata*»), которые можно сравнить (и они действительно абсолютно похожи) с лоскутками, применяемыми в шаманских практиках в остальной Центральной Азии, как и другие



Илл. 10. Мазар Буви Марьям (Buwi Märyäm) в Синьцзяне (округ Кашгар), 2008 г.
© А. Папас.

¹⁰ Karma, 1998.

¹¹ Басилов, 1970, с. 92–118; Häbibullah, 1993, pp. 393–408.

¹² Abdurehim, 2006, pp. 236–245.

¹³ Больше деталей можно будет вскоре почерпнуть из моей будущей работы «*Qorchaq: note sur les poupées rituelles du Xinjiang*» [«*Qorchaq*»: заметки о ритуальных куклах в Синьцзяне»].

предметы, похоже, обеспечивают материальную манифестацию духов, тогда как *туг* действует как средство коммуникации с духами, иначе говоря, как «*axis mundi*»¹⁴ высших, промежуточных и подземных миров, то есть на тех же основаниях, что и флаги на могилах святых, являющиеся поздним исламским выражением древнего тюркско-монгольского фона¹⁵. Эта шаманическая гипотеза сталкивается с «ревизионистским» течением исламских исследований о Центральной Азии, в которых считается, что практикуемый в этом регионе, рассматриваемом как периферийный, культ святых ничем фундаментально не отличается от культа святых, который можно наблюдать в остальном мусульманском мире. Точно так же, как следовало бы демистифицировать ритуалы лечения, в сущности, являющиеся домашними культурами (напомним, что сами участники этих культов рассматривают их как чисто исламские)¹⁶, следовало бы заключить, что обрядовые практики, посвященные святым, берут свое начало не столько в шаманизме, сколько в местном характере этого культа, повсеместного в исламе. Тогда *туг* предстает всего лишь в качестве такого же знамени, что и все остальные, аналогичным, хотя и не идентичным, тем, к которым крепится «*'alam*» (мн.ч. «*a 'lām*»), то есть флаги, несущие цвета ислама (зеленый, черный; надписи; руку, символизирующую собой пятерых домочадцев «*ahlal-bayt*» и т.д.) уже во времена Пророка, а также во время сегодняшних процессий у суфистов и во время паломничества к мавзолеям¹⁷.

Даже несмотря на эти противоречия, можно усомниться в обеих гипотезах. С одной стороны, почему нужно систематически предполагать переход от доисламского шаманизма к позднему мусульманскому культу? В случае с *тугом* ничто не указывает нам на подобную эволюцию. Как раз наоборот, именно его обрядовое использование в исламе могло бы являться предметом его трансфера к шаману. С другой стороны, будет ли достаточным просто проследить за развитием исламской преемственности, и даже связности догм, для того, чтобы объяснить как *туг* и по самой своей форме, и по численности, стал настоящей спецификой ислама в Синьцзяне? Наоборот, именно ее историческая прерывность дает нам ключ к пониманию. Прежде чем предложить новый подход, посмотрим, что предшествует той невероятной космической амбиции *туга*, называемого также «небесной струной» («*kök aghamchi*»), на который символически возносится шаман, лекарь или «молитвенный флаг», по указанию Бога в первый раз спущенный с небес, согласно легенде, для Мухаммеда архангелом Гавриилом¹⁸.

Политика святых

Обладает ли *туг* своей историей? Когда он возник в культе святых? Как он утвердился в восточном Туркестане? Чтобы увидеть его во времени и в контексте эпохи у историка есть не так много источников. И все же одна цепочка явлений позволяет нам набросать некую общую, если не хронологию, то достаточно правдоподобную картину.

Хорошо известно, что в средневековом Кашгаре (x–xvi вв.) *туг*, происхождение которого, возможно китайское, восходит к доисламским временам, числился среди основных королевских эмблем, в частности в джагатайскую эпоху¹⁹. Будучи носителями флагов («*'alam*») или конских

¹⁴ «Ось мироздания» (лат., прим. перев.).

¹⁵ Garrone, 2000, pp. 63, 146–147, 178.

¹⁶ Bellér-Hann, 2008, pp. 403–420.

¹⁷ David-Weill, 1986.

¹⁸ Garrone, 2000, pp. 46, 52, 197, 241; Чвырь, 2006, с. 147–149 на основе работ С. Малова.

¹⁹ Bosworth, 2000; Doerfer, 1963, vol. 2, pp. 618–621; Mirza Haydar Dughlat, 1996, pp. 19, 29–30, 228.

хвостов, а иногда хвостов яка, шести могли также связываться, помимо прочих привилегий, с заслуживающими похвалы эмирами («*amīr*»). Они служили обозначением места сбора войск, ставились на полях битвы, в том числе и в качестве трофеев. Эта сигнальная система не была лишена религиозности (ведь *туз* связывает между собой земную власть и божественных предков²⁰), однако его функция в своей основе все еще оставалась секулярной. Наконец, любопытен тот факт, что военно-политическая культура знамени тесно связана с количеством, множеством. На самом деле, ономастика таких ханов, как Токуз Туглук («с девятью хоругвями») и Туглук Тимур, или ономастика военной терминологии, например, выражения «*tūmān tūgh*» («знамя десяти тысяч») и «*qoshūn tūgh*» («знамя полчища»), напоминают, что предмет нашего исследования служил единицей исчисления власти, осуществляемой тем или иным владельцем *туза*.

В продолжение того, что начнется в Мавераннахре в XIV в., то есть в момент подъема влиятельности суфийского братства, в частности накшбандийа, начиная с XVI в. в восточном Туркестане тоже начинается почитание этого «суфийского пути» («*tarīqa*») в форме святых династий Накшбанди, которые являлись врагами джагатаидов²¹. По крайней мере, вплоть до их завоевания Цинами в 1759 г., а, в сущности, и в дальнейшем, хотя и иначе, эти династии святых под именем «*Khwāja*» будут обладать в этом регионе временной и духовной властью. Будучи активными, как в самопродвижении своих родов, так и в защите обрядового ислама, «*Khwāja*» институционализируют культ святых благодаря строительству мавзолеев, порождению коллективных ритуалов и уподоблению святого и суверена. Именно в этом политико-религиозном контексте XVI и XVII вв. два агиографических источника как раз и упоминают *туз*.

Первый источник — это анонимный манускрипт, написанный в конце XVII в. на чагатайском языке, озаглавленный «*Tadhkira-yi Khwāja Muhammad Sharīf*» и посвященный жизни Мухаммада Шарифа, учителя-суфия направленности «*uwaysī*» первой половины XVI в.²². В одной из глав рассказывается следующий эпизод²³: в пустыне, в окрестностях Каргалыка, по дороге в Яркенд, Мухаммад Шариф строит мечеть и суфийскую обитель. Но на следующий день стены мечети разрушены! Их снова возводят. Несколько дней спустя, суфий видит ночью белого верблюда, который бьется о стены мечети, чтобы разрушить ее. Удивившись этому, он спрашивает у верблюда: «Кто ты такой? Зачем ты делаешь это?». А создание, обретя свою истинную форму, отвечает ему: «Я родом из Хормуза, здесь рядом со мной погребен скелет одного неверного, а также бронзовый идол и золото, а вы построили тут вашу мечеть. Из-за всей этой мерзости я не могу покоиться с миром». Тогда Мухаммад спросил его: «Как твое имя?». Тот отвечал: «Мулла Шах Махмуд Хормузи» и тут же угас («*ghayb boldīlār*»). Тогда учитель приказал сломать стену и выкопать скелет, идола и золото. Он предал земле тело Хормузи, воздвиг мавзолей и установил флаг, который рассказывал о нем («*tūgh sānjīr ashkāḡā qīldīlār*»). Идола переплавили, чтобы выковать большой чан, а золото продали, чтобы купить землю и Коран; затем основали вакф («*waqf*»), рядом возвели ханаку, а во главу их были назначены один шайх, один управляющий и один имам.

В этом рассказе историк религий увидит достаточно известный и распространенный в китайской Центральной Азии феномен повторного использования сакральных пространств, в данном случае

²⁰ Ср. Dmitriev, 2010, о политико-религиозной харизме чингисханидов.

²¹ Papas, 2005.

²² Namada, 2001, pp. 68–73.

²³ Я в сокращении передаю здесь рассказ, опубликованный в Namada, 2006, pp. 295–296.

места буддийского захоронения — для захоронения исламского. Гораздо реже такое повторное использование и особенно трансформация доисламских реликвий в ритуальные объекты или, так сказать, в «источник финансирования», выражают собой, если не реальность, то, по крайней мере, идеологию исламизации на всех уровнях, как духовных, так и материальных. Наконец, основание этого святого мусульманского места сопровождается возведением *туга*, который, как мы понимаем, необходим для совершенно нового отождествления мавзолея. В XVI в. флаг, изначально являясь символом политической власти, устойчиво связан со святым местом, а суфийская преемственность приобретает в восточном Туркестане все больший успех. И это не случайно, раз, начиная с XIV в., т.е. в эпоху распространения в обществе суфийских братств в западной части, *туги* сделались непременным атрибутом захоронений²⁴. Политический апогей «суфийского пути» совпадает с появлением флагов в святых местах.

Второй наш источник является агиографическим анонимным трудом на персидском языке. Он был написан около 1650 г., носит заглавие «Tadhkira-yi natā`ij al`arifin» и описывает деятельность суфиев накшбанди ветви «*ishāqi*» в Кашгаре первой половины XVII в.²⁵. Небольшой фрагмент, относящийся к святости Исхак Квайа («*Ishāq Khwāja*»), умершего в 1599 г., указывает на то, что суверены («*rādishāhān*») сами приносили свои флаги («*tūgh ū `alam*») и фиксировали их на дверях суфийского жилища святого Ишака²⁶. Уточним, что эта странная, почти противоестественная, процессия является видением, грёзой ученика Исхака. Вместо того чтобы видеть в этом исторический факт (впрочем, вполне правдоподобный), эту грёзу скорее следует понимать как метафору культурного трансфера. Тогда этот процесс можно увидеть совершенно ясно: суфийские братства заново используют символы политической власти в культе святых, поскольку отныне допускают, что в этом мире нет более легитимных суверенов, нежели сами святые. Как следствие, совершенно неудивительно, что в Таримском бассейне, оказавшимся театром политизации суфизма, доведенного в XVII и XVIII вв. до своей крайности, на мавзолеях в изобилии, в свою очередь доведенного до крайности, встречаются *туги*. Там, где суфии стали королями, в честь их предков следовало аккумулировать знаки уважения, формулы благоговения, которые и сегодня воспроизводятся в знак преданности им.

Таким образом, здесь, похоже, как раз и произошел культурный трансфер: из тюркского и тюркско-монгольского военного элемента религиозная история произвела центральноазиатский политический символ, который оказался способным донести арабо-персидский ислам до порога Китая и Тибета.

Перевод с французского Сергея Рындина

Библиография

- БАБАДЖАНОВ Б., Е. НЕКРАСОВА, 2006: «Туг», *Ислам на территории бывшей Российской империи*, Москва: Восточная литература, с. 384–386.
- БАСИЛОВ Владимир Н., 1970: *Культ святых в исламе*, Москва: Мысль.
- КАМОЛ Х., 2005: *История мазаров северного Таджикистана*, Душанбе: Давашттич.
- ЧВЫРЬ Людмила А., 2006: *Обряды и верования уйгуров в XIX–XX вв.*, Москва: Восточная литература.

²⁴ Бабаджанов, Некрасова, 2006.

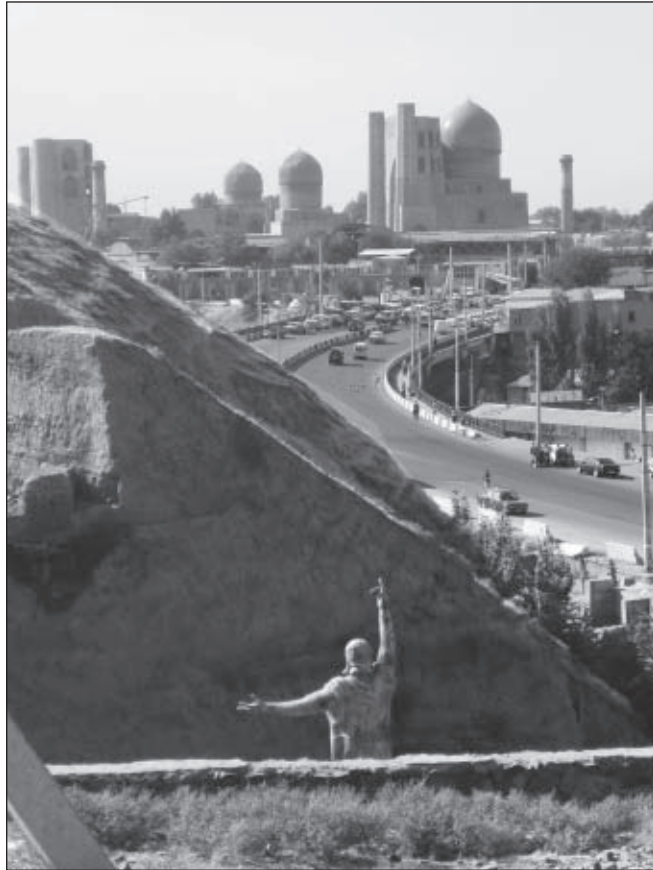
²⁵ Papas, 2006.

²⁶ Этот отрывок переведен и транслитерирован в: Papas, 2005, pp. 52–53.

- ABDUREHIM Rahman, 2006: *Uyghurlarda shamanizm*, Pékin: Millätlär Näshriyati.
- BÉLLER-HANN Ildikó, 2008: *Community Matters in Xinjiang, 1880–1949*, Leyde: Brill.
- BOSWORTH C. Edmund, 2000: “Tugh”, *Encyclopaedia of Islam*, 2^e éd., X, Leyde: Brill.
- DAVID-WEILL J., 1986: “‘alam”, *Encyclopaedia of Islam*, 2^e éd., I, Leyde: Brill.
- DMITRIEV Sergei V., 2010: “Sülde. La formation d’une terminologie militaro-politique chez les nomades médiévaux d’Eurasie”, in I. CHARLEUX, G. DELAPLACE, R. HAMAYON, S. PEARCE (éd.), *Representing Power in Ancient Inner Asia*, Bellingham: Western Washington Univ. Press, pp. 281–306.
- DOERFER Gerhard, 1963: *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden: Franz Steiner.
- GARRONE Patrick, 2000: *Chamanisme et islam en Asie Centrale*, Paris: Jean Maisonneuve.
- HÄBITULLAH Abdurähim, 1993: *Uyghur Etnografisi*, Urumchi: Shinjang Khälq Näshriyati.
- HAMADA Masami, 2001: “Le mausolée et le culte de Satuq Bughrâ Khân”, *Journal of the History of Sufism*, 3, pp. 63–87.
- _____, 2006: *Hagiographies du Turkestan Oriental, textes çagatay édités, traduits en japonais et annotés*, Kyoto: Kyoto University.
- KARMAY Samten G., 1998: “The wind-horse and the well-being of man”, in Samten G. KARMAY, *The Arrow and the Spindle*, Kathmandu: Mandala Book Point, pp. 413–422.
- MIRZA Haydar Dughlat, 1996: *Tarikh-i Rashidi. A History of Khans of Moghulistan*, trad. W. M. Thackston, Cambridge: Harvard University Press.
- ÖGEL B., 1984: *Türk kültür tarihine giriş. 6, Türklerde tuğ ve bayrak (Hunlardan Osmanlılara)*, Ankara: Kültür Bakanlığı.
- PAPAS A., 2005: *Soufisme et politique entre Chine, Tibet et Turkestan*, Paris: Jean Maisonneuve.
- _____, 2006: “Un manuscrit inconnu à propos des soufis de Kashgarie conservé à la Bibliothèque nationale Firdawsi (Tadjikistan)”, *Studia Iranica*, 35, pp. 97–108.
- Uyghur tilining izahliq lughiti*, Pékin: Millätlär Näshriyati, 1990–1998.
- ZARCONI Thierry, 2001: “Le culte des saints au Xinjiang (de 1949 à nos jours)”, *Journal of the History of Sufism*, 3, pp. 133–172.

ЧАСТЬ IV

ПРИВНЕСЕННАЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ: ВЗГЛЯД ИЗВНЕ И ИЗНУТРИ (XIX–XXI вв.)



PART IV

THE IMPORT OF MODERNITY: INSIDE AND OUTSIDE VISIONS (19th–21th cent.)

М. Ф. АХУНДОВ И ФРАНЦУЗСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ: ДУХОВНЫЙ МОСТ ЧЕРЕЗ СТОЛЕТИЕ

«Я счел бы себя счастливейшим из смертных, если бы мог
излечить людей от свойственных им предрассудков».

Монтескье

В 1755 г. скончался Шарль Луи Монтескье, один из выдающихся философов и писателей XVIII в., открывший вместе с Вольтером век французского Просвещения, автор *«Персидских писем»* и трактата *«О духе законов»*. Ровно через сто лет, в 1855 г., азербайджанский просветитель Мирза Фатали Ахундов (1812–1878) завершил написание своих комедий, заложивших основу национальной драматургии, за которыми последовали сатирическая повесть *«Обманутые звезды»* и его знаменитый художественно-философский трактат *«Три письма индийского принца Кемал-уд-Довле персидскому принцу Джелал-уд-Довле и ответ на них сего последнего»*. В 1911 г. азербайджанская интеллигенция широко отмечала столетие со дня рождения М. Ф. Ахундова¹. В этом же году известный узбекский поэт, мыслитель и общественный деятель Абдурауф Фитрат (1886–1938) опубликовал свой труд *«Рассказы индийского путешественника»*.

Казалось бы, что общего между этими событиями, происходившими в разных странах, в различной культурной и религиозной среде, каждое из которых, к тому же, отделяло друг от друга целое столетие. В действительности, эти даты имеют между собой не только символическую связь. Они нанизаны на реальную временную нить, соединяющую духовные и интеллектуальные традиции Европы и Востока, демонстрирующую единство человеческих ценностей, указывающую пути и возможности взаимовлияния культур.

Монтескье написал свой роман *«Персидские письма»*, один из ярких образцов художественно-философской прозы, в котором подверг нещадной критике политический строй Франции эпохи «короля-солнца» Людовика XIV и засилье католической церкви. Из-за боязни преследований он был вынужден опубликовать их в 1720 г. анонимно. Тем не менее, это произведение стало препятствием для избрания его членом Французской академии. Монтескье вынужден был прибегнуть к аллегории как художественному методу с целью избежать нападков со стороны светской и духовной властей. Поэтому *«Персидские письма»* написаны от имени перса по имени Узбек (и его друзей), «путешествующего по Европе и критикующего французскую жизнь с позиций человека, который привык жить при восточной деспотии, но который видит в монархической Франции еще более деспотические порядки»².

Можно с известной долей уверенности утверждать, что свое главное произведение, философский трактат *«Письма Кемал-уд-Довле»*, Ахундов написал под идейным влиянием *«Персидских писем»* Монтескье. Он точно так же был вынужден аллегорически озвучивать свои общественно-политические и философские идеи устами главного героя — индийского принца Кемал-уд-Довле, отпрыска

* Международный Институт Центральноазиатских исследований (МИЦАИ) под эгидой ЮНЕСКО, Самарканд, mustafayevsm@gmail.com

¹ Тогда датой рождения М. Ф. Ахундова ошибочно считался 1811 г., а не 1812 г.

² Монтескье, 2002, с. 7.

династии Тимуридов, потомка Бабура и Великих Моголов. Автор называет его «потомком великого Тамерлана», «внуком Бабер-шаха и Гимаюн-шаха». Кемал-уд-Довле, как и Узбек из *«Персидских писем»*, путешествует по Европе и Ирану (Персии) и, сравнивая бедственное положение отсталого мусульманского мира с процветающей Европой, критикует деспотизм политического строя Персии и засилье консервативного духовенства. И так же как Монтескье, Ахундов был вынужден скрывать свое авторство, понимая какая ему грозила опасность, если бы было раскрыто его имя³. Несмотря на все его старания, ему до конца жизни так и не удалось увидеть опубликованным свое главное детище, которое расхотилось в рукописях.

Уже в начале XX столетия выдающийся представитель туркестанского джадидизма Фитрат, будучи студентом в Стамбуле, написал и опубликовал *«Рассказы индийского путешественника»*⁴ — такое же остро обличительное произведение, бичующее деспотический строй Бухарского ханства, невежество духовенства, обрекающего простой народ на отсталость и беспросветное существование. Фитрат, как и его идейные предшественники Монтескье и Ахундов, прибегает в своем произведении к аллегорическому методу, вкладывая критику царящих в его стране порядков в уста путешественника из Индии⁵.

Таким образом, волна духовного раскрепощения, порожденная европейскими, особенно французскими, философами эпохи Просвещения, докатилась до Средней Азии. Несомненно, выдающуюся роль в этом процессе «культурного трансфера» сыграл Мирза Фатали Ахундов.

Ахундов родился в г. Нуха (Шеки) в северном Азербайджане в 1812 г. Отец его был родом из южного (иранского) Азербайджана. С детства мальчика готовили к духовной карьере, поэтому его отдали в мусульманское училище в Гяндже. Он основательно изучил арабский и персидский языки, мусульманское богословие. Однако один из его преподавателей, известный поэт-вольнодумец Мирза Шафи Вазех (ум. в 1852 г.) отговорил его стать духовным лицом, кои, по его словам, были сплошь лицемеры и шарлатаны, и убедил выбрать иной жизненный путь⁶. Эта беседа круто изменила судьбу молодого Ахундова. Он отказался от своих планов, переехал в Тифлис, административный центр Кавказа колониального периода, изучил русский язык, поступил на службу в канцелярию Кавказского наместника переводчиком восточных языков, к концу карьеры дослужился до чина полковника, и самое главное, смог посвятить себя самообразованию, научному и литературному творчеству.

Главное произведение Ахундова *«Письма Кемал-уд-Довле»* было написано в 1863–1865 гг. на персидском языке. Сам автор перевел его на азербайджанский (тюркский) и русский языки, и мечтал, как он пишет предполагаемому издателю в Петербурге, увидеть переводы и публикации на французском, немецком и английском языках. Ахундов считал, что после издания персидского оригинала он может быть распродан во всех российских мусульманских владениях, и даже в новопокоренной Средней Азии, где преобладающий литературный язык есть персидский, также во всех частях англо-индийских владений, особенно в Бомбейском губернаторстве, без малейшего стеснения и затруднения, но в Персии и Турции нельзя рассчитывать на открытую его продажу...⁷.

³ «Еще раз повторяю, — писал Ахундов предполагаемому издателю в Петербург, — что я только собственник этой книги, а не автор, а потому прошу Вас отнюдь не упоминать обо мне ни в оригинале, ниже в переводе, потому что я не желаю обратить на себя злобу и вражду моей нации, которая в настоящем своем невежественном состоянии не понимает еще, что я для ее же пользы хлопочу. Автор оригинала — Кемал-уд-Довле, для переводчика же выдумайте какой-нибудь псевдоним» (Ахундов, 1982, с. 167).

⁴ Фитрат, 1913.

⁵ История общественно-культурного реформаторства, 2012, с. 96.

⁶ Мамедов, 1978, с. 28.

⁷ Ахундов, 1982, с. 163–164.

В этом трактате в полной мере изложены философские и политические взгляды Ахундова, которые в середине XIX в. являлись абсолютно новаторскими не только для Азербайджана, но и всего мусульманского мира. Ахундов отмечал, что нет ни одного крупного политического или религиозного вопроса, которого автор не коснулся в своем произведении; что хотя из перевода видно, что он проповедует мусульманам и такие мысли, которые давно известны европейским читателям, но они не должны казаться лишними для последних, ибо книга его написана не для европейцев, а для мусульман, для которых эти мысли совершенно новы⁸.

Главный герой произведения индийский принц Кемал-уд-Довле строит свою критику существующих порядков на принципе сравнения т.н. «золотого века» древней, доисламской Персии с тем невероятно бедственным и униженным положением, в каком страна находилась при жизни автора. Главный герой считает виновницей столь глубокого упадка Персии арабское завоевание и распространение ислама. Они, по его мнению, не принесли с собой ничего, кроме деспотизма, религиозного суеверия и мракобесия, и стали, таким образом, главной причиной бед столь процветающей и просвещенной некогда империи. Выход из этой исторической пропасти герой видит в реформах и заимствовании прогрессивных политических институтов, науки и знаний у Европы.

Некоторые исследователи считают этот важный тезис Ахундова первой ласточкой персидского национализма, столь буйно расцветшего в XX в., а его самого ставят в один ряд с основателями этого идеологического течения. Однако вряд ли стоит столь прямолинейно и упрощенно воспринимать это явление. На самом деле, это мнимое восхваление древней Персии было ничем иным как удобным литературным приемом для критики светского и религиозного деспотизма в современном автору Иране, причины которого Ахундов однозначно связывал с исламом. Был ли апофеоз древней Персии в его произведении вдохновлен его глубоким знанием восточной, особенно персидской культуры? Или он был вызван тем же влиянием французской философской литературы, в которой этот образ был окружен неким прекрасным ореолом и пользовался популярностью? Ведь еще Руссо писал, что древние персы — удивительная нация, где изучали добродетель, как у нас науку, которая с такой легкостью покорила Азию и, которая единственная прославилась тем, что история ее установлений стала восприниматься как философский роман⁹.

Пожалуй, и то, и другое. Пример Персии в наибольшей степени соответствовал замыслу Ахундова сделать свой труд одинаково понятным и приемлемым как для восточных народов, к которым он адресовал основной свой призыв, так и европейцам, которые должны были по достоинству оценить глас мусульманского мыслителя, ратующего за прогресс и обновление традиционного общества на Востоке.

О том, что древняя Персия как образец просвещенной монархии, достойной подражания, была выбрана Ахундовым не без влияния европейской литературы, свидетельствуют и сожаления автора по поводу невозможности изучать историю этой страны по мусульманской литературе, так как все старые источники были уничтожены арабами-завоевателями, и необходимости для этого обращаться



Мирза Фатали Ахундов
(1812–1878)

⁸ *Ibidem*, с. 165.

⁹ Руссо, 1969, с. 15.

к античным (т.е. европейским) историческим сочинениям, которые единственно и сохранили сведения об этой стране. Кроме того, тот же идеализированный образ древней Персии развенчивается в конце трактата в письме персидского принца Джелал-уд-Довле, идейного оппонента главного героя. Джелал-уд-Довле достаточно убедительно доказывает, что нарисованный главным героем идеал в действительности не соответствовал исторической реальности.

Основные идейные истоки мировоззрения Ахундова, несомненно, восходят к философии европейского, особенно французского Просвещения XVIII в. Именно оттуда он черпал не только общемировоззренческие постулаты, понимание природы, общества и человеческого разума, но и заимствовал конкретную философскую и общественно-политическую терминологию. Исследователи творчества Ахундова, полагают, что он был знаком с трудами ряда европейских философов, историков и писателей — Спинозы, Вольтера, Монтескье, Руссо, Гольбаха, Милля, Бокля, Ренана и других. Среди его рукописей есть комментарии и заметки к работам некоторых из них¹⁰.

Как и многие представители европейского Просвещения (Локк, Руссо, Монтескье, Вольтер и другие) для критики существующего строя Ахундов руководствовался учением о естественном праве. Естественные законы, с его точки зрения, — это законы разума, законы, которые дает человеку природа. Природа даровала людям право на свободу, счастье, удовлетворение естественных физических и духовных потребностей. Этот естественный и разумный порядок вещей должен быть, поэтому, обеспечен государством.

Между тем, в своих общих историософских взглядах, и, в частности, оценках исторического состояния восточных народов, политических режимов современных ему мусульманских стран, особенно Персии, Ахундов также целиком придерживался позиции французских мыслителей XVIII в. и противопоставлял «просвещенную» Европу «деспотическому» Востоку. Он был хорошо знаком с характеристикой различных типов политического строя — республики, монархии и деспотии, которые были даны в трудах европейских мыслителей эпохи Просвещения, в частности, трактате Монтескье «*О духе законов*», где говорится, что республиканское правление — это то, при котором верховная власть находится в руках или всего народа или части его; монархическое, — при котором управляет один человек, но посредством установленных неизменных законов; между тем как в деспотическом все вне всяких законов и правил движется волей и произволом одного лица¹¹. К сожалению, весь Восток в произведениях этих авторов подпадал именно под последнюю категорию.

Персия в произведении Ахундова представляла собой классический пример восточной деспотии, которая управлялась не законами как в европейских монархиях, обязательными, в том числе, и для королей, а необузданным своеволием падишаха-деспота. Он следующим образом объяснял новый для своих соотечественников и заимствованный им из европейской литературы термин:

Деспот — так называют того правителя, который в своих действиях не подчиняется никаким законам и не соблюдает их, безгранично властвует над имуществом и жизнью народа, всегда поступает так, как ему заблагорассудится. Народные массы, находящиеся под властью таких правителей, превратившись в подлых и презренных рабов, полностью лишаются всяческой свободы и человеческих прав¹².

Деспотический строй мусульманских стран, по мнению Ахундова, был источником их общей отсталости, причиной всех социальных недугов, которые подтачивали их изнутри — угнетения, несправедливости, насилия. Непомерная эксплуатация крестьянства обрекала его на разорение и нищету,

¹⁰ Мамедов, 1978, с. 38; Ахундов, 1982, с. 10.

¹¹ Монтескье, 1999, с. 17.

¹² Ахундов, 1982, с. 156.

усиливая, таким образом, несчастья народа и окончательно подрывая хозяйственные основы страны. Именно из-за этого в стране царила полная неразбериха в административном устройстве, финансовой и судебной системе, процветали произвол и взяточничество корыстолюбивых должностных лиц. Таким образом, деспотизм привел к тому, что весь мусульманский мир отстал от Европы в своем политическом, экономическом и культурном развитии, застыл в своем средневековом застое, потерял динамизм и стремление к прогрессу, превратившись в посмешище цивилизованного мира.

В зависимости от своих политических взглядов французские просветители, учению которых следовал Ахундов, являлись сторонниками различных типов государственного устройства — просвещенной монархии, конституционной монархии либо республики. Однако все эти мыслители — от крайне умеренных до самых радикальных — были единодушны в осуждении деспотических правлений, которые они считали признаком отсталых в цивилизационном отношении народов. Они также резко критиковали тех реакционных политических деятелей в Европе, которые воспринимали, к примеру, юридическую систему Османской империи достойной подражания за ее простоту и практическую действенность. Монтескье, к примеру, писал, что деспотическое правление не нуждается в сложной юридической и судебной системе, так как закон в таких государствах подчинен воле правителя — деспота. Его желание стоит выше любых общественных норм, которые в любое время могут быть изменены по его прихоти. Он указывал, что «в деспотических государствах нет закона: там сам судья — закон»¹³.

Следуя интеллектуальным традициям французской просветительской философии, Ахундов в *«Письмах Кемал-уд-Довле»* развивал эту идею на конкретных примерах из жизни современной ему Персии. Он указывал, что в этой стране в области судопроизводства царит величайший беспорядок и не существует никаких определенных узаконений и единообразия. Так, если кто-то ударит другого человека по лицу, то обиженный не знает, к какой власти он должен обратиться с жалобой. Одни идут к муштеиду, другие — к шейх-уль-исламу, третьи — к имаму-джуме («потому что с самого начала ислама до сих пор в Персии существует безобразное теократическое правление»), четвертые — к базарному приставу, пятые — к полицмейстеру, шестые к какому-нибудь принцу. И поскольку «нет никакого уложения для общего руководства, в котором против всякого рода преступления ясно была бы определена мера наказания», то «все зависит от произвола, начиная от мелких властей до крупных»¹⁴.

Французские мыслители эпохи Просвещения отмечали, что поскольку в деспотических государствах Востока господствует «всеобщее рабство», что там нет граждан и гражданских законов, а есть лишь подданные, всецело зависящие от произвола правителя-тирана, то, естественно, понятие чести, которое в Европе занимало такое огромное место, начисто отсутствовало в этих государствах¹⁵. Руссо писал, что при деспотизме отдельные лица вновь становятся равными, ибо они суть ничто; а так как у подданных нет иного закона, кроме воли их господина, а у него нет другого правила, кроме его страстей, то понятие о добре и принципы справедливости вновь исчезают; здесь все сводится к одному только закону более сильного¹⁶.

Этот печальный вывод, пожалуй, имеет фундаментальное значение для понимания некоторых архетипических особенностей истории Востока, напрямую влияющих на формирование психологического облика народа. Ахундов приводит потрясающие примеры из жизни современной ему Персии, подтверждающие теоретические постулаты французских философов. Он пишет, что

¹³ Монтескье, 1999, с. 73.

¹⁴ Ахундов, 1982, с. 48–49.

¹⁵ Монтескье, 1999, с. 72.

¹⁶ Руссо, 1969, с. 95.

во Франции и Англии запрещается бить и мучить даже животных, а в Персии, напротив того, нередко по повелению деспота кладут ноги важных сановников в машину, называемую фелакке, и наказывают их палочными ударами по пятам, а через несколько времени из этих же обесчещенных сановников избирают министров и главнокомандующих и требуют от них преданности и верности! Между тем, натура этих же обесчещенных сановников от влияния деспотического образа правления до того развращена низостью, рабством и отсутствием амбиции, что телесное наказание они отнюдь не считают за посрамление и после подобного наказания и срама еще ищут удовольствия и приятности в жизни¹⁷.

Следует отметить, что на раннем этапе своей деятельности Ахундов, как и умеренные представители французского Просвещения, по своим политическим взглядам был сторонником просвещенной монархии¹⁸. Он считал образцами просвещенных правителей Петра I и прусского короля Фридриха Великого. На мусульманском Востоке, по мнению Ахундова, такого звания мог заслужить лишь тот правитель, кто

разведает о положении прочих частей мира, об успехах науки в других странах света, о государственном устройстве других держав, о системе воспитания юношества у других наций и станет подражать иностранным венценосцам в их деяниях, примет образ правления, основанного на правосудии и любви к народу и отечеству, откажется от насилия в отношении своих подданных, позаботится о благосостоянии своего народа, избавит его от бедности, нищеты, наготы и голода, обезопасит границы своих владений..., откроет училища во всех частях своего царства, учредит везде больницы, предпочтет деятельность по государственным делам забавам охоты и подобно Петру Великому и Фридриху Великому перестроит свое отечество во всех отношениях и возведет свою державу на степень благоустроенных европейских государств¹⁹.

Однако мы видим, как взгляды Ахундова постепенно эволюционировали в сторону конституционной монархии и парламентаризма²⁰. В *«Письмах Кемал-уд-Довле»* он отмечает, что монарх должен признать себя только поверенным нации для управления страной и с ее участием устанавливать законы, основать парламенты, во всех своих действиях руководствоваться законами и не иметь права ни на какой произвольный поступок²¹. В то же время, Ахундов готов был высказывать и более радикальные политические взгляды. Он считал, что в случае, если правитель противодействовал введению в стране прогрессивных порядков и законов и продолжал управлять деспотическими методами, то народ имел моральное право совершить революцию и силой низвергнуть тиранию²².

Ключевое понятие в мировоззрении Ахундова — это свобода. Свобода для него, как и для французских просветителей — это естественное и неотъемлемое право любого индивида от рождения. Третью главу трактата Руссо *«Об общественном договоре»* открывала ставшая крылатой фраза:

¹⁷ Ахундов, 1982, с. 51.

¹⁸ Мамедов, 1978, с. 122.

¹⁹ Ахундов, 1982, с. 49–50.

²⁰ В разъяснениях к некоторым терминам, использованным в трактате, Ахундов дает следующее определение парламента: *«Парламент — это учреждение, состоящее из двух палат. В одной из палат собираются и ведут заседание представители низших сословий, а в другой — представители высших слоев общества. Все государственные законы составляют в первой палате и передаются на обсуждение второй палате. Утвержденные обеими палатами законы приобретают исполнительную силу после подписания их монархом. Монарх не имеет никакого права выступать против этих законов»* (Ахундов, 1982, с. 159).

²¹ Ахундов, 1982, с. 61.

²² *Ibidem*, с. 157.

«Человек рождается свободным, а между тем повсюду он в оковах»²³. Ахундов в «*Лисьмах Кемалуд-Довле*» вторил ему: «Всякое существо человеческое, явившееся на свет, должно пользоваться даром полной свободы, как требует здравый рассудок»²⁴. Перефразируя Руссо, он мог бы добавить, что между тем мусульмане повсюду находятся в оковах. По мнению Ахундова, мир ислама потому впал в столь плачевное состояние, потому погряз в суевериях, косности и невежестве, потому столь беден и бесправен, что он «не вкусил сладость свободы», не познал ее сути и ценности и остался несведущим «о правах человечества»²⁵. В противном случае, он нашел бы в себе силы «разорвать путы рабства, сковывающие его разум и тело, и вышел бы на путь прогресса и цивилизации». Однако такой фундаментальный переворот, обращается Ахундов к народу, возможен не иначе как при помощи наук; науки же не иначе доступны тебе как стремлением к прогрессу; прогресс не иначе понятен тебе как либерализм; либерализм не иначе мыслим для тебя как отсутствие суеверия, и суеверия не сбудется иначе, пока существует ненавистная твоя религия²⁶.

Таким образом, корни любого рабства и несвободы, включая политическую и экономическую, лежат в несвободе разума человека. Ахундов целиком разделял представление европейских просветителей об определяющей роли сознания, разума в развитии общества. Разум для него являлся основным критерием в познании и объяснении мира.

Поэтому он столь решителен и категоричен в отношении к религии, которое, по его мнению, служит лишь тому, чтобы поддерживать деспотизм и опутывать сознание человека всяческими суевериями. Ахундов здесь выступает как ярый вольтерьянец, последователь французского философа, бросившего против господства католической церкви воинственный клич — «Раздавите гадину!». Он считал религию ответственной за отсталость мусульманского мира, за социальный и экономический регресс этих стран, за уродливый характер их политического строя: «Начало всем этим смутам положено арабами и их религией, ведущей к совершенному деспотизму»²⁷.

Насколько справедливо это обвинение — оставим данный вопрос за скобками. Однако отметим, что столь воинствующая и непримиримая позиция Ахундова в отношении к религии и деспотическим режимам была вызвана его гуманистической целью — вывести свой народ из невежества и отсталости на путь прогресса и процветания. Он декларировал свое кредо следующим образом:

Наша цель заключается в искоренении невежества и косности наших единоверцев и достижении процветания родины путем распространения наук и знаний в массах. Наша цель заключается в том, чтобы высоко поднять знамя свободы, справедливости и дать народу возможность спокойно строить свою жизнь, идти к благоденствию и достичь зажиточного существования²⁸.

²³ Руссо, 1969, с. 311.

²⁴ Ахундов, 1982, с. 56.

²⁵ По мнению Ахундова свобода бывает двух типов — духовная и физическая (или телесная, «светская»). Первая, как он утверждает, «отнята у нас духовенством и в отношении духовных предметов, то есть религиозных дел, мы никто больше, как позорные рабы духовенства... Вторая свобода наша отнята у нас деспотом. Мы во все время нашей жизни служим средством к удовлетворению разных его прихотей... Независимость религиозная и независимость светская считаются основанием свободы, и каждая из них имеет различные разветвления, о которых существует множество сочинений у европейцев... Во французском языке духовная свобода называется свободой нравственной (*liberté morale*); телесная свобода — свободой физической (*liberté physique*)» (Ахундов, 1982, с. 56).

²⁶ Ахундов, 1982, с. 56.

²⁷ *Ibidem*, с. 43.

²⁸ *Ibidem*, с. 25.

В этом азербайджанский философ был не одинок, он целиком следовал гуманистическим традициям французских просветителей XVIII в.

Духовенству, монополизировавшему в мусульманском мире право господствовать над умами людей, Ахундов, подобно своим французским предшественникам, противопоставлял мыслителя, либерала, или так называемого «философа», как он называл образ мыслящего и свободного духом человека, владеющего современными научными знаниями и неприемлющего религиозную схоластику. «Философ свободен и в цепях», писал еще юный Вольтер, имея в виду свободный дух нового типа европейского человека эпохи Просвещения²⁹. Ахундов вторил ему и объяснял, что философ — это лицо, которое преуспевает в теоретических науках и определяет причину целесообразного устройства всех вещей в согласии с законами природы. Философ совершенно не верит в сверхъестественные силы... и считает тех, кто верит подобным вымышленным вещам, глупыми, безмозглыми и ничтожными особями человечества. По мнению европейцев, в мире не может быть человека более совершенного, чем философ³⁰.

По сути, это был образ или предтеча зарождающейся светской мусульманской интеллигенции, но сам ее идеал был заимствован Ахундовым из французской просветительской литературы.

По мнению Ахундова, сосуществование духовенства и «философа» так же невозможно, насколько несовместимы между собой вера и наука. В этом он солидарен с Дидро, который обращался к королю со следующими словами:

Государь, если вы желаете иметь священников, вы не можете желать философов, а если желаете философов, то не можете желать священников. Ведь философы по самой профессии своей — друзья разума и науки, а священники — враги разума и покровители невежества, и если первые делают добро, то вторые делают зло. Вы же не можете желать в одно и то же время добра и зла³¹.

Ахундов также считал, что коллизии между ними неизбежны, ибо они по сути своей противоречат и противостоят друг другу, они представляют разные миры. Автор утверждал, что

вера и наука — две противоположные вещи, уничтожающие одна другую и не могущие соединиться вместе в одном индивидууме. Если ты имеешь веру, то это значит, что ты науки не знаешь. Если ты знаешь науку, то это значит, что ты веры не имеешь. Если кто желает сохранить веру, то он не должен образовываться и развиваться, а кто желает образования и развития, тот поневоле должен распроститься с верою³².

По своим философско-мировоззренческим убеждениям Ахундов был сторонником материализма, который он не скрывая проповедовал в своих произведениях. Так же как французские философы-материалисты, которые утверждали, что «нет и не может быть ничего вне природы, объемлющей в себе все сущее»³³, Ахундов видел в природе или вселенной причину самой себя. Он писал, что «все атомы в совокупности суть единое, целое существо, которое и есть всеобъемлющая вселенная. И она сама же и творец, и творимое»³⁴.

Именно материализм являлся питательной почвой для антиклерикальных и атеистических убеждений этих мыслителей. Отсюда то неприятие религии, которая воспринималась и Ахундовым,

²⁹ Вольтер, 1988, с. 8.

³⁰ Ахундов, 1982, с. 156–157.

³¹ Дидро, 1986, с. 450.

³² Ахундов, 1982, с. 155.

³³ Гольбах, 1963, с. 59.

³⁴ Ахундов, 1982, с. 85.

и его французскими предшественниками как совокупность заблуждений и иллюзий. Гольбах отмечал, что религия — это искусство сеять и взращивать в душах мечтания, иллюзии, обманы, из которых рождаются губительные для этих и других людей страсти; только победив их человек может достигнуть счастья³⁵. Наиболее воинственные антиклерикальные мыслители же, подобно Вольтеру, считали, что религия возникает там, где встречаются плут и простак. Отсюда такая обличительная и страстная по силе критика в адрес религии и католической церкви. Несомненно, знакомство с этой литературой вдохновляло Ахундова и придавала ему смелость и решимость выступить с невиданной доселе критикой в адрес ислама и мусульманского духовенства.

Подобно французским просветителям, Ахундов пытался раскрыть исторические причины возникновения ислама, доказать своим соотечественникам ту для него очевидную истину, что религии возникают в ходе исторического развития человеческого общества без участия «сверхъестественных сил» и являются, таким образом, продуктом исторического процесса. Он следовал в этом вопросе авторитету Дидро, Гольбаха и других французских материалистов, которые доказывали, что христианское вероучение формировалось в течение длительного времени самими людьми, которые добавляли к ее первоначальным доктринам и ритуалам одно новшество за другим, тем самым существенно переосмысливая эти положения. Точно также Ахундов писал, что ислам и Коран не свыше посланные истины, а есть творение пророка Мухаммеда: «Алкоран с начала до конца есть произведение собственного его (пророка — Ш. М.) воображения»³⁶. Поистине, трудно себе представить более отчаянно мужественное заявление человека, живущего в традиционной мусульманской среде, где один лишь намек на столь вопиющее «безверие» и крамолу карался смертью?

Французские просветители развенчивали природу так называемого спиритуализма, в основе которого лежало убеждение, что материальный мир создан и управляется некой высшей духовной силой (богом, идеей и т.д.). Основоположником этой идеи они считали Платона.

Спиритуализм, — писал Гольбах, — является последним оплотом теологии, которая создала себе более чем воздушного бога, надеясь, без сомнения, на то, что подобный бог совершенно неприступен; действительно, нападать на него — значит бороться с призраком. [...] Отличая природу от ее двигателя, люди впали в такое же заблуждение, — продолжал он в трактате *«Система природы»*, который Ахундов глубоко читал, — как тогда, когда они отличили свою душу от своего тела, жизнь от живущего, а способность мыслить от мыслящего существа³⁷.

Похожие мысли мы находим у Ахундова, когда он утверждает, что жизнь без живущего организма не существует, как и не существует душа без тела, что со смертью и распадом тела распадается и исчезает и душа, которая есть ничто иное как совокупность деятельности мозга. Как писал Ахундов, ссылаясь на законы физики,

несколько разнородных веществ по правилам науки ты соединяешь вместе, вдруг образуется в них сила электричества, обращающая проволочное железо в магнит, когда же разразишь эти вещества, тогда исчезнет и сила электричества, ими произведенная, и пропадает; таким же образом и душа после разрушения организма исчезает и пропадает. По этому именно умозрению мнение наших

³⁵ Гольбах, 1963, с. 346.

³⁶ Ахундов, 1982, с. 116. Подобную же мысль автор высказывает в другом пассаже: «Допустим даже, что Коран есть самое изящное и красноречивое прозаическое произведение, написанное на арабском языке, но из этого еще нельзя делать вывода об его сверхъестественности и чудесном происхождении, ибо всякое изящное и красноречивое творение есть непременно плод врожденного таланта какого-нибудь человека» (*Ibidem*, с. 45).

³⁷ Гольбах, 1963, с. 487, 500.

улемов, будто души после разрушения человеческого организма еще продолжают существовать в особых хранилищах или обиталищах, не может выдержать критики, потому что душа, чем бы она ни была, не может продержаться без тела, то есть без организма, точно также, как разум не может продержаться без мозга после разрушения мозга; где разум, там и душа после разрушения организма. Нет даже основания думать, что душа после разлуки с земным телом существует, поместившись в каком-нибудь эфирном, нежном и неземном теле³⁸.

Возможно, с точки зрения современной науки вышеприведенные аргументы Ахундова звучат несколько наивно. Однако они уж точно намного более обоснованы и вразумительны, чем те абсурдные проповеди невежественных мулл, которые ежедневно приходилось выслушивать с высоты минбаров несчастным правоверным в Персии (и не только) во времена Ахундова, и которые он с таким едким сарказмом высмеивал в своих произведениях.

Образ бога, по мнению французских философов, был создан людьми еще в доисторические времена по их собственному же подобию. Могучей и неподвластной им силе природы, от которой всецело зависело их существование, невежественные люди придали сверхъестественный статус и в своем воображении наделили ее собственными качествами. Гольбах пишет в *«Системе природы»*, что эту энергию природы, этот активный принцип люди и олицетворили, мысленно отделив его от реальности и снабдив либо мнимыми, либо заимствованными у самих себя качествами. Таков тот призрачный материал, из которого они создали своего бога; их собственная душа послужила при этом образцом; не понимая ее природы, они, разумеется, не могли иметь правильное представление и о божестве, бывшем лишь увеличенной копией души, искаженной настолько, что нельзя было распознать ее первоначального образца³⁹.

Вопрос о происхождении и формировании религиозных представлений волновал и Ахундова. Он внимательно изучал мусульманскую богословскую литературу и прекрасно владел предметом. Но теоретической основой для оценки этой литературы служили для него выводы европейской просветительской литературы и, в частности, произведения Гольбаха, с которыми созвучно его следующее обращение к мусульманским теологам:

Хорошо, почтеннейшие шариатские богословы, если субстанция создателя во всех видах розна от вашей субстанции, то по какому праву и на каком основании вы полагаете в нем такие качества, которые вы сами имеете? Коль скоро вы считаете его субстанцию розной от вашей субстанции, то каким же образом он в качествах тождествует с вами? Имеете ли вы на это какое-нибудь разумное доказательство? Субстанция создателя розна от вашей субстанции, вы никогда не можете постичь ее и определить ее, а в таком случае не можете постичь и определить ее качества. Вы в состоянии определить только свои собственные качества, а все, что вы припишете субстанции божией, не есть ей присущее⁴⁰.

Ахундов был одним из первых азербайджанских, да и в целом, мусульманских мыслителей, кто относительно близко познакомился с достижениями западного естествознания, смог оценить роль научного прогресса в изменении мировоззрения новых поколений и понял, насколько мусульманский мир, погрязший в средневековой схоластике, отстал от Запада в экономическом, политическом и культурном отношении. Он прекрасно осознавал негативную роль духовенства, которое продолжало господствовать над умами косных и неграмотных масс и всячески препятствовало проникновению новых веяний и рационализма в мусульманскую среду. В критике религиозных суеверий Ахундов,

³⁸ Ахундов, 1982, с. 122–123.

³⁹ Гольбах, 1963, с. 500.

⁴⁰ Ахундов, 1982, с. 94.

подобно европейским просветителям, широко пользовался достижениями естественных наук. Он отмечал, что изучение законов природы дает уверенность в понимании того, что все так называемые сверхъестественные явления, как-то, чудеса, откровения, волшебство, колдовство и т.д. должны считаться невозможными, и все ангелы, джинны, духи, дьяволы и подобные им мифические существа, которыми изобилуют народные и религиозные верования в мусульманской среде, являются ничем иным как плодом воображения людей⁴¹.

К примеру, он увещевал своих соплеменников не верить во всякие распространяемые плутами-дервишами небылицы о существовании т.н. «философского камня», якобы превращающего простые металлы в благородные, даже если эти рассказы были освящены именем имама Али. Ахундов указывал, что существование «философского камня» было невозможно с точки зрения науки химии⁴². Или же искусно высмеивая явно абсурдные и не выдерживающие никакой рациональной критики утверждения одного из влиятельнейших шиитских богословов Ирана XVII в. Меджлиси, Ахундов писал:

Если Мамед Багир Меджлиси с убеждением утверждает бессмертие пророка Хизра, тысячулетнюю жизнь пророка Ноя и 3000-летнюю жизнь мудреца Логмана, то он должен быть чистый дурак; если он с лицемерием утверждает это, то он должен быть явный шарлатан!⁴³.

Ахундову был близок пафос французских философов-материалистов, ополчившихся против господства католической церкви в Европе. Вся религиозная система христиан, указывал Гольбах, со времени ее возникновения имела целью возвышение духовенства и унижение мирян. При помощи веры, необходимость которой служители церкви настойчиво проповедовали, народы застыли в своем первоначальном невежестве, в вечном детстве, и это заставило их оставаться под опекой своих наставников. И короли, и их подданные в одинаковой степени не в силах были поднять их веки, отягощенные верой, и все время только тем и были заняты, чтобы трудиться ради

⁴¹ В этом вопросе, столь злободневном и само собой разумеющимся в повседневной традиционной жизни мусульманского, и не только мусульманского, общества, особенно низших его слоев, Ахундов не мог удержаться от язвительных замечаний в адрес пророков, возвестивших миру свои религии (впрочем, он находит в себе мужество для еще более тяжелой критики в их адрес): «Если бы нелепость этих выдумок была известна нашему пророку в той же степени, как нам она известна, то он отнюдь [не осмелился бы повествовать о них и отнюдь] не решился бы через их повествование сделать себя предметом насмешек грядущих народов. Он думал, что если противники его будут сомневаться в чем-нибудь, то сомнение это может относиться лишь до точности его рассказа, а вовсе не до существования ангелов и джиннов, вовсе не до возможности сверхъестественных явлений, а это не беспокоило бы его и не уроняло бы его достоинства, потому что и прежние пророки также повествовали о подобных легендах и нисколько не считали их причинами унижения для себя» (Ахундов, 1982, с. 89).

⁴² Ахундов, 1982, с. 87.

⁴³ *Ibidem*, с. 77. В другом пассаже подобного содержания Ахундов с убийственным сарказмом иронизирует над мнимым авторитетом и ученостью этого известного улема: «Оказывается, что наш аллах в наших мозгах не полагает ни малейшего дара понимания и нас, своих рабов, считает просто дураками, впрочем, имеет на это полное право, потому что, разве он не видит ахунда моллу Мамеда Багира Меджлиси? Полагает, что и мы все подобные ему глупцы; в таком случае зачем не дурачить нас и не повествовать нам о такой небылице; да чем же мы докажем, что мы не собратья ахунду молле Мамеду Багиру Меджлиси в умственном отношении? Если не собратья ему, то почему от летосчисления хиджры до сих пор не замечали нелепости приведенной сказки, напротив, постоянно превозносим похвалами этого сумасшедшего человека, известного у нас под именем Хизра, по уверению наших улемов, и восхищаемся мнимою его мудростью и ученостью, как будто он равен Копернику, открывшему движение земного шара, или как будто равен Ньютону, нашедшему силу тяготения небесных планет» (*Ibidem*, с. 79).



Карикатура из журнала «Молла Насреддин» (№ 12, 1911 г.). Подпись на азербайджанском языке: - *Во имя моих предков, подайте мне, несчастному и бедному сейиду, милостыню!* На рисунке надпись: - *Голодные крестьяне.*

величия и богатства церкви и поддерживать ее власть. И «богословы добились того, что стали царствовать над миром, который они покрыли густым мраком»⁴⁴.

С таким же пылом Ахундов критиковал мусульманских улемов, которые, по его убеждению, сознательно либо несознательно превратились в настоящие путы и стали препятствием на пути реформ и прогресса на Востоке. Современная ему персидская литература, как писал философ, вертелась лишь вокруг различных религиозных обрядов, которые сводились лишь к кодификации никчемных правил и жесткому ежеминутному регулированию повседневной жизни верующих, например: омовение должно быть совершаемо так, а не иначе; молиться нужно так, а не иначе; если во время молитвы родится в душе сомнение в числе поклонов, то нужно поступать таким-то образом, а не иначе; во время отправления естественных потребностей нельзя садиться спиной на юг, то есть к Мекке, и тело в это время своей тяжестью должно упираться на левую ногу и т.п. и т.п. «И такому вздору, — возмущенно восклицал автор, — дается пышное название «Шариатские постановления!»⁴⁵.

Почему бы Ахундову не решиться на смелое развенчание социальной сути современного ему мусульманского духовенства, если его европейские предшественники за сто лет до него расчистили путь для свободной мысли;

если Гельвеций мог не скрываясь бросить тяжелое обвинение в адрес христианских священников, утверждая, что нет такой лжи, таких хитростей, обмана, злоупотребления доверием, наконец, низких и подлых средств, к которым не прибегали бы для своего обогащения попы⁴⁶.

Ахундов видел на своей родине похожую ситуацию, вызванную ненасытностью и стяжательством облеченных духовным саном авторитетов веры:

Невежественный, безграмотный и голодный народ бродит повсюду без всякого дела; на улицах и переулках нищие во множестве останавливают прохожих, осажая их настойчивыми требованиями милостыни; на каждом шагу попадаетея мнимый потомок пророка с синюю чалмою на голове, который, задерживая идущего на дороге, говорит: за дровами в лес я не пойду, возить воду из реки не буду, пахать землю не стану, жать пшеницу не умею, даром кормлюсь и праздно повсюду шатаюсь, ибо я потомок тех предков, которые довели тебя до настоящего униженного положения. Плати подать падишаху ежегодно по окончании месяца голодания (поста), подавай бедным обязательную милостыню (фитре), отделяй в пользу духовенства известную часть земных произведений (закят), купи баранов и ежегодно в праздник жертвоприношения приноси их в жертву, возьми сто или двести туманов и иди в Аравию для

⁴⁴ Гольбах, 1962, с. 313–314.

⁴⁵ Ахундов, 1982, с. 43–44.

⁴⁶ Гельвеций, 1974, с. 63.

поклонения храму Мекки, а по дороге на взятые деньги корми голодных арабов и, наконец, по предписанию Алкорана отдай мне пятую часть барыша, приобретенного тобою в поте лица от торговли, земледелия или от какого-либо труда или предприятия!⁴⁷.

Важнейшим выводом европейских просветителей, вытекающим из всего духа и логики их учения, было то, что возможно и желательно существование общественной морали и этики, свободной от религиозного санкционирования. Они были убеждены, что последовательное выполнение положений выдвинутой ими новой философии позволит людям осознать свои истинные естественные интересы и потребности, принять и исполнять высокие принципы гуманистической нравственности, свободной от религиозных суеверий, проявлять социальную солидарность, уважать права и свободы друг друга, и создать, таким образом, общество счастья, добродетели и благоденствия, или иными словами, «царство разума».

Ахундов и в этом вопросе проявлял солидарность с философией европейского Просвещения. По его мнению, религия включала в себя три предмета: веру, богослужение и нравственность. Главная цель религии заключалась в повышении нравственности, в то время, как первые два должны были служить лишь средством для этого. Во многих странах Европы и в Новом Свете наука и образование стали надежной основой общественной морали и нравственности, ставя под вопрос необходимость в вере и богослужении. Но поскольку в Азии не существовало науки и образования, то вера и богослужение приобрели гипертрофированный вид и самодовлеющее значение, затмив главную цель религии — нравственность⁴⁸.

По твердому убеждению азербайджанского философа, никакие религиозные догмы, запугивания ужасами загробного мира не могли отвратить человека от совершения дурных поступков и преступлений при жизни. Лишь разум, знания и совесть составляли твердую основу нормальной человеческой морали⁴⁹.

Некоторые люди с узкими взглядами, — писал Ахундов, — полагают, что страх, внушаемый адом, служит к удержанию человечества от преступлений. Но кто из мусульман от страха, внушаемого адом, не решится присвоить себе чужое добро, когда к тому будет иметь возможность? Или не решится тронуть девицу или замужнюю женщину, когда к тому представится случай?⁵⁰ Все воры, разбойники и убийцы являются из невежественного слоя народа, верующего в существование ада. Видел ли кто-нибудь вора, разбойника и убийцу из мудрецов, философов и умственно развитых и просвещенных людей, вовсе не верующих в ад?⁵¹

⁴⁷ Ахундов, 1982, с. 48.

⁴⁸ *Ibidem*, с. 153.

⁴⁹ Ахундов писал: «Итак, страх, внушаемый адом, не может считаться важною причиною, заставляющею воздерживаться от преступлений. По моему мнению, ... сама человеческая натура может иметь немалое влияние на вопрос воздержания от преступлений, потому что человеческая натура всегда чувствует удовольствие от благотворений и угрызение совести от дурных поступков», и «наука и образование в этом отношении играют важную роль...» (Ахундов, 1982, с. 68–69).

⁵⁰ Данный вопрос Ахундова созвучен следующему утверждению Монтескье: «Есть такие климаты, при которых правила нравственности почти совершенно бессильны перед физическими потребностями. Оставьте мужчину наедине с женщиной — и всякий соблазн приведет к падению, всякое наступление будет победоносно, а сопротивление — ничтожно. В этих странах вместо моральных правил нужны замки. Одна классическая книга Китая видит чудо добродетели в поведении человека, который, оставшись в отдаленной комнате наедине с женщиной, не изнасилует этой женщины» (Монтескье, 1999, с. 228).

⁵¹ Ахундов продолжает этот пассаж следующим обличением: «Те изверги из мусульман в африканских странах, которые позволяют себе как постоянное ремесло отрезать у малолетних негритянских детей половые органы, продавать их на разных рынках мусульманских владений, и те безбожники из мусульманских же

Более того, Ахундов полагал, что воспитание детей в соответствии с религиозными догматами, или как было принято и в мусульманской среде, «в страхе божьем», ведет к самым пагубным для них последствиям. По его мнению, в традиционных мусульманских семьях родители воображают, что бог должен быть каким-то страшным, мстительным и безжалостным чудовищем, и, полагая, что дети, воспитанные в его страхе, страшась его как неумолимого великого инквизитора, впоследствии будут добродетельны и беспорочны. Между тем дети, воспитанные таким образом, «выходят совершенными болванами и по большей части негодями»⁵².

Особое отвращение у Ахундова вызывало узаконенное религией многоженство. Он посвящает этой насущной проблеме мусульманского общества значительное место в своем трактате. Полигамию Ахундов воспринимал как зло и был солидарен с мнением европейских мыслителей, которые считали, что многоженство независимо от обстоятельств, в силу которых оно может быть до некоторой степени терпимо, не приносит никакой пользы ни человеческому роду, ни обоим полам, — ни тому, который злоупотребляет, ни тому, которым злоупотребляют. Не приносит оно пользы и детям⁵³.

Ахундов страстно бичевал религию за санкционирование столь отвратительного и позорного явления. Он писал, что именно дозволенность полигамии в исламе привела к затворничеству женщин. Ахундов открыто заявлял, приводя многочисленные примеры из семейной жизни пророка, что главной причиной затворничества женщин в мусульманских странах стало стремление их мужей удержать в подчинении свой многочисленный гарем, максимально изолировать их от нежелательного общения с внешним миром. Кстати, здесь его утверждения полностью согласуются с мнением Монтескье, который писал, что естественным результатом многоженства являлась изоляция женщин от мужчин и их затворничество, ибо этого требует домашний порядок: несостоятельный должник старается укрыться от преследования своих кредиторов⁵⁴.

Это явление, по мнению Ахундова, имело самые пагубные последствия для будущего ислама, который «жестoko поступил в отношении женщин и лишил их на веки веков величайшего права человечества, то есть свободы»⁵⁵. Он считал, что при таких нравах и образе жизни мусульманские женщины были обречены всегда оставаться без воспитания, образования и свободы. Затворничество не могло искоренить и такой порок как прелюбодеяние, несмотря на то, что только ради этого Коран предписывал не держать при гаремах мужских прислуг, не предвидя, что этим порождалось бесчеловечное ремесло «евнухо-промышленности». Вполне естественно, что человеческая натура оказывалась сильнее всех религиозных запретов. Европейские философы осуждали как затворничество женского пола, так и многоженство, «считая это также одной из величайших ошибок нашего пророка»⁵⁶. Ахундов взывал к своим соотечественникам:

Знайте, что затворничество женского пола, кроме того, что считается величайшим тиранством в отношении этой половины человечества, имеет неисчислимые невыгоды и для самого мужского пола; отныне не держите женщин в затворничестве, дайте им воспитание и образование, не угнетайте их⁵⁷.

богачей, которые позволяют себе покупать их и держать при своих гаремах в качестве стражей женских отделений под названием гаремных евнухов, — все суть люди, верующие в ад» (Ахундов, 1982, с. 67).

⁵² Ахундов, 1982, с. 67.

⁵³ Монтескье, 1999, с. 226.

⁵⁴ *Ibidem*, с. 227–228.

⁵⁵ Ахундов, 1982, с. 109.

⁵⁶ *Ibidem*, с. 136.

⁵⁷ *Ibidem*, с. 112.

Таким образом, к исламу Ахундова предъявлял достаточно длинный перечень претензий, который можно продолжить. Однако следует отметить, что столь явно выраженный антиисламский дух трактата Ахундова отнюдь не означает, что он с большей симпатией относился к другим религиям. Он жаждал «свести счеты», прежде всего, с исламом потому, что именно в нем видел причину несчастий и забитости своего народа, отсталости всего мусульманского мира. Вместе с тем, Ахундов был последовательным продолжателем традиций европейского Просвещения, которое рациональными методами исследовало глубинные пласты истории человеческого общества, реальные причины возникновения религиозной веры и культа. Как и свои предшественники, он не признавал авторитет любой веры, потому что она противоречила принципам разума и науки.

Не выводи, любезный Джелал-уд-Довле, — пишет герой Ахундова в одном из своих писем, — из моих слов того заключения, что я лично изменил исламу и отдаю предпочтение какой-либо другой религии; напротив того, я ко всем вообще религиям совершенно равнодушен и ни к одной из них не питаю сочувствия относительно надежды на спасение души после смерти⁵⁸.

Надо ли говорить, что в косной и фанатичной мусульманской среде середины XIX столетия эта позиция требовала невероятного мужества. Ведь Ахундов прекрасно сознавал какова может быть участь людей, мыслящих иначе, чем традиционная среда, что их может ожидать, если они выступят с открытым забралом, не скрывая своих взглядов, которые противоречили «истинам», возвещаемым народу «галереей святых», по образному выражению Гольбаха. У Ахундова не было иллюзий по поводу печального конца, ожидающего его в этом случае. Он писал:

Тупоумие, располагающее к слепому верованию в такой вздор, конечно, превосходит совершенный идиотизм, но попробуй заметить духовенству и народу, что почтеннейший имам говорил совершенную чушь и что авторитеты, свидетельствовавшие в своих сочинениях о его истинности, дурачат людей. Первый без обиняков произнесет против тебя смертный приговор, а второй не стеснится без милосердия совершить его⁵⁹.

В то же время, мужество и решительность, с которой европейские просветители ниспровергали авторитет христианской веры и его служителей, побуждали Ахундова с такой же самоотверженностью выполнять свою миссию в мусульманском мире. Знакомство с историей Европы давало ему уверенность, что и мусульманские народы, несмотря на все преграды, пойдут по пути цивилизации и прогресса. В заметке «Джон Стюарт Милль о свободе» Ахундов разъяснял своим соотечественникам суть таких понятий, как свобода, цивилизация, прогресс, пытался показать путь преодоления замкнутости и отсталости, и для этого приводил примеры из истории Европы. Он напоминал им, что в средние века западные народы также находились в положении «мельничных лошадей», вечно ходящих по одному замкнутому кругу, далекому от развития и культуры. Однако затем положение изменилось.

В средние века христианского летоисчисления, — писал он, — появились мыслители, философы, сбросили ярмо, надетое на их шею попами, восстали против католической церкви, несущей мрак и невежество, вышли из слепого повиновения попам, пошли революционным путем... Разве мыслимо, — с пафосом вопрошал Ахундов, — чтобы Ньютон и Уатт и тысячи таких же друзей человечества, двигатели сегодняшнего прогресса европейских народов, философы и мыслители

⁵⁸ *Ibidem*, с. 43.

⁵⁹ *Ibidem*, с. 74.

были бы рабами этих мракобесов? Мыслимо ли, чтобы они признавали попов своими господами, чтобы они слепо следовали за попами, исполняя их приказания...? ⁶⁰.

Ахундов считал, что мусульманские народы непременно должны последовать по пути, проложенному Европой, если они желают выйти из того униженного и бедственного положения, в которое их загнала деспотия и религиозный фанатизм. Несомненно, будучи материалистом и атеистом в духе французского Просвещения, Ахундов в реальной жизни все же оставался прагматиком. Он трезво понимал, что невозможно так скоро и одними лишь философскими трактатами справиться с религией, этим «живучим, вьющимся, никогда не гибнущим растением», по меткому выражению Дидро ⁶¹. Для него не было также секретом, что его собственные философские и политические взгляды звучали слишком радикально для косной мусульманской массы, что вряд ли нашлось бы несколько десятков человек, которые могли на данном этапе полностью с ним солидаризироваться. Если в Европе разум и здравый смысл в течение столетий с трудом пробивали себе путь через тернии инквизиции и мракобесия, то ничего не предвещало, что в мусульманских странах этот процесс мог пойти более беспрепятственно и быстро.

Поэтому, исходя из исторического опыта европейских народов, Ахундов считал, что на первом этапе необходимо было провести реформацию в исламе — вопрос, который с особой остротой стоит на повестке дня мусульманских теологов и мыслителей и сегодня, через 150 лет после появления трактата «*Письма Кемал-уд-Довле*» азербайджанского философа. Он полагал, что ислам мог и должен был измениться, реформироваться подобно тому, как в христианстве появился протестантизм, приспособиться к потребностям современной эпохи, снять те окостеневшие догматические и ритуально-обрядовые каноны, которые ограничивали доступ мусульман к достижениям современной цивилизации, науки, прогресса.

Можно ли положиться на прочность и долговечность верования, которое основано не на разуме и философии? — писал Ахундов. — Религия ислама в таком случае может быть прочною и долговечною, когда исповедующие ее с помощью наук в состоянии будут вникнуть в сущность религии и знать, что такое она, какая в ней необходимость и в какой форме она должна быть? Тогда произведут в ней изменение и реформу, удержат в ней легкие обряды, некоторые постановления, относящиеся до народных прав, с необходимыми в них же изменениями, уничтожат в ней смертную казнь, изувечение тела и вообще все тяжкие обряды, установленные в пользу божества, и подобно европейским и американским протестантам будут называться протестантами, только в исламе для отличия от других наций ⁶².

Давая от имени одного из адептов Кемал-уд-Довле разъяснение позиции своего главного героя, устами которого автор излагал собственные мысли, Ахундов сделал следующее главное заключение, звучащее как его наставление современникам:

Впрочем, автор вовсе не желает, чтобы народ наш сделался атеистом и впал в совершенное безверие и безбожие; он только полагает, что, судя по требованиям настоящей эпохи и культуры, исламу нужна реформация, реформация радикальной, сообразно с духом прогресса и цивилизации, устанавливающей свободу и равноправность обоего пола в человечестве, умеряющей восточный деспотизм мудрыми политическими учреждениями и предписывающей поголовную и обязательную грамотность всех мусульман и мусульманок ⁶³.

⁶⁰ Ахундов, 1982, с. 205–206.

⁶¹ Дидро, 1986, с. 451.

⁶² Ахундов, 1982, с. 99.

⁶³ *Ibidem*, с. 155.

Таким образом, творчество этого азербайджанского философа занимает уникальное место в истории общественной мысли мусульманских стран. Ахундов — один из первых мыслителей исламского мира, кто усвоил и принял мировоззренческие и теоретические положения философии европейского Просвещения. По сути, он стал проводником культурного трансфера интеллектуальных и духовных ценностей французского Просвещения в мусульманскую среду Востока. Он один мужественно взял на себя невероятно тяжелую миссию проповедью рационализма разгрести «авгиевы конюшни» в сознании мусульманских масс, освободив их от средневековой схоластики. При этом он прекрасно понимал, что в Европе эту работу выполняла целая когорта блестящих и выдающихся мыслителей. Как бы ни оценивались результаты деятельности Ахундова вчера и сегодня в разных частях мусульманского мира, им, несомненно, двигало гуманистическое стремление освободить своих соотечественников и единоверцев от предрассудков, поработивших их разум, призвать их к реформации всей религиозной, политической и социальной системы своих стран, к прогрессу и современной цивилизации. Ибо Ахундов не сомневался, что «человечество во всей Азии и в некоторых частях Европы тогда только может достигнуть полного счастья, когда разум его в духовных делах высвободится от векового своего заточения»⁶⁴. Он стал одним из первых деятелей азербайджанского Просвещения, его идейным отцом, открывшим путь к развитию подлинно национальной культуры и идентичности. Несмотря на трагичность личной судьбы Ахундова, дело его и идеи были подхвачены славной плеядой молодой азербайджанской интеллигенции второй половины XIX – начала XX вв.

Библиография

- Ахундов М. Ф., 1982: *Избранные философские произведения*, Баку: Азернешр.
- ВОЛЬТЕР, 1988: *Философские сочинения*, Москва: Наука.
- ГЕЛЬВЕЦИЙ Клод Адриан, 1974: *Сочинения в двух томах*, т. 2, Москва: Издательство социально-экономической литературы «Мысль».
- ГОЛЬБАХ П., 1962: *Галерея святых или исследование образа мыслей, поведения, правил и заслуг тех лиц, которых христианство предлагает в качестве образцов*, Москва: Государственное издательство политической литературы.
- ГОЛЬБАХ Поль Анри, 1963: *Избранные произведения в двух томах*, т. 1, Москва: Издательство социально-экономической литературы.
- ДИДРО Д., 1986: *Сочинения: в 2-х т.*, т. 1, Москва: Мысль.
- История общественно-культурного реформаторства на Кавказе и в Центральной Азии (XIX-начало XX века)*, 2012: Самарканд, Издание МИЦАИ.
- МАМЕДОВ Ш. Ф., 1978: *Мирза-Фатали Ахундов*, Москва: Мысль.
- МОНТЕСКЬЕ Шарль Луи, 1999: *О духе законов*, Москва: Мысль.
- _____, 2002: *Персидские письма. Размышления о причинах величия и падения римлян*, Москва: Канон-Пресс-Ц, Кучково Поле.
- РУССО Жан-Жак, 1969: *Трактаты*, Москва: Наука.
- ФИТРАТ Абдурауф, 1913: *Рассказы индийского путешественника (Бухара, как она есть)*, Перевод с персидского А.Н.Кондратьева, Самарканд.

⁶⁴ *Ibidem*, с. 151.

SAMARKAND: COLONIAL, SOVIET AND POST-SOVIET POLICIES OF URBAN CHANGE

By and large studies of soviet cities concentrate on the ideas underpinning urban and housing development, on city planning and on how these were implemented. Moscow has certainly been the focus of such attention, especially the centre of the city. Stalinist Moscow, with its verticality charged with symbolism skyscrapers built in the Khrushchev years, or the great housing blocks of “mature socialism” has attracted special interest. For many decades, Moscow seemed to appropriate the aspiration to modernity of cities such as New York but recasting it according to its own aims and building modes. The Party, which had drawn the plan for Moscow, was taking action to guide the urban transformation of the whole country taking Moscow as a model and was using urban planning as an instrument that would contribute to re-shape the way of life in every city of the USSR.¹ Some among these cities were located in the colonial peripheries inherited from the Russian Empire, and became in turn a model to be exported to “friendly states” that had emerged in the Third World.²

This article examines the transformation of an ancient Central Asian city, Samarkand, situated at the periphery of the Soviet Union. We shall see how the city authorities applied the Party’s conceptions of urban development to this distant reality and adapted them to the local context, and how the population responded to these policies. This investigation requires that we consider both the decisions coming from above and the local practices that we move across the different districts of the city and we consider different phases of urban change over a period spanning from the 19th century to the present day. Before ‘entering’ the city we should consider that the soviet urban model was grounded in the Russian world, in a context of industrial development and in the frame of Moscow’s political centrality, while Samarkand came into the picture with the heavy legacy deriving from its experience as a colony of tsarist Russia (up to 1917), as a society revolving around the bazaar and trade and a culture rooted in the Muslim religion. Soviet Samarkand will appear as a locus of compromise between different logics, often incompatible with the models and criteria of urban government established by Moscow.

1. Samarkand, a divided city

The colonial history of the city has left its marks upon it, creating a divided city. The town’s map still displays a contrast between the old city, which used to be enclosed within walls and consisted of a labyrinth of narrow alleyways, and the quarters of what was the Russian colonial city, featuring wide, straight avenues (**Fig. 1**).

This kind of urban structure can also be found in other Central Asian cities, like in many other Asian and African colonial cities.

The division of Samarkand into an old indigenous city and a new Russian city dates back to the last years of the 19th century. A few years after the military conquest of the city, the Russians issued their first urban development plan to create a new European neighbourhood alongside the old city. The new city

* University of Turin — Туринский Университет, Турин, Италия. marco.buttino@unito.it

¹ Меерович, 2008.

² This is the case of Tashkent, described *in* Stronski, 2010.



Fig. 1. Samarkand from Google Earth (2013).

was built adhering strictly to Russian architectural style. Public buildings and houses were built in brick, their facades embellished with ornament and they had broad gardens. The avenues converged towards the old city. One very wide avenue, built when the first Russian governor was in office, was the site of especially important buildings, including: the governor's residence and, in a park not far off, an orthodox church, the Officers' House and a Russian theatre; then, on the same avenue, a bank and opposite, the girls' high-school. This was the area frequented by Russian officers and their families, and by the European bourgeoisie looking for business in the city. It reflected the tastes and habits of a colonial minority keen to distinguish themselves from their peers as well as from the local people. These buildings and avenues still mark the urban landscapes though the society surrounding them has obviously greatly changed.

The old city was another world. The dwellings of the *mahalla* (neighbourhoods) were enclosed by an external wall, with no windows or decorations, largely built out of a mixture of straw and dried mud. The wall concealed rooms that opened onto a central courtyard and housed a large family, in the open central space there would be room for fruit trees which also offered shade in summer. Each *mahalla* had a mosque. The most important public buildings were the *madrassa* and majestic mosques by then in ruin, the main grand bazaar and other lesser bazaars. These neighbourhoods, too, still exist, though only in part.

The tsarist colonial history of the city was played out between these two worlds. The Russian part tended to absorb spaces from and extend its influence upon the local society, taking however as a fact the difference and segregation of the old city.

After 1917, the alleged cultural primacy of Russia and the Russians was confirmed in the soviet version of the city that was emerging: the new city continued to present bold attributes of modernity and progress, while the old part was considered to be backward, rife with ignorance and prejudices. A colonial mentality continued to survive also in the new policies that aimed at transforming the social composition

of the local population and at involving it more in some aspects of soviet life. The government buildings remained of course in the central European centre; meanwhile the old city underwent significant changes: the mosques, the *madrasa* and the *maktab* were closed; many were demolished while others were transformed into stores and warehouses.

The guiding idea behind this policy of urban planning was now the unification of the new city with the old. In the 1930's a plan was drawn up for the urban renewal, which would have brought the two parts of the city together. However, the project was never carried out.³ The unification of the city was proposed again after the war. The first operation was the dismantling of the Ark, the ancient citadel that formed the point of contact between the two cities. This site was loaded with symbolic significance, since the military power and political influence of the Emir of Bukhara had concentrated there before the Russian conquest. The citadel was transformed into a vast public space overlooking the city from high up and the House of the Soviets (*Dom Sovetov*) was built here, at the ideal meeting point between the three arteries of the new city (which were now named *ulica Karl Marx*, *ulica Frunze* and *ulica Uzbekistanskaja*), and as a closure of the public square.

In the same years two further large avenues were created which performed the same function of unifying the two cities: *ulica Registanskaja*, which joined the new city with the old, and *ulica Taškentskaja*, linking with the grand bazaar. These were roads with heavy traffic. This vast programme of construction work was completed in the mid-1950's with the building of housing and commercial structures. An electric tramline was installed which went from the station, across the new city to Registan, in the heart of the old city.⁴ The aim was to make the old city more accessible from the new city by widening the streets and rebuilding houses. At the end of the 1960's many traditional single-storey houses around Registan were demolished and a park was created in their place. These were the first steps towards the transformation for tourism of the Registan complex and the grand mosques in the city centre, which were no longer used for devotional purposes.

Meanwhile, important social changes had affected the new city and its suburbs. During the Second World War, thousands of people arrived from the evacuation of the western regions of the USSR, fleeing from the advance of Nazi occupation. This migratory flow was preceded by the arrival of deported Koreans from the soviet Far East. Then, during the course of the war other deported people arrived: Crimean Tartars and members of various minorities from the Caucasus. Almost all of these groups were settled into *kolkhoz* near Samarkand but would then move into the city in the following years⁵. In the post-war period the lack of housing in the city posed serious limitations to the possibility of accommodating the new arrivals.

Soviet building works developed with great force from the late 1950's, and were then followed by the building boom that characterises the entire USSR in the 1970's. These construction works adopted a model of standardised housing in a variety of patterns. The same housing blocks were built all over Uzbekistan and all over the USSR. As well as providing a uniform visual impact, this urban policy was an important aspect of the effort to standardise the way of life throughout the whole country.

Between 1959 and 1965, dozens of four-storey housing blocks were erected. Throughout the USSR this type of housing was called *khrushchëvki*, after the general secretary of the CPSU of the time. The new

³ Helpful information on the 1936–1937 general plan for Samarkand can be found in Кадырова, 1987, pp. 53–55.

⁴ *Idem*, 1987, p. 58.

⁵ It can be estimated that in the years before and after the war, around 65.000 people, constituted by both evacuees and deportees, arrived in the region of Samarkand and that about a sixth of these, mainly evacuees, settled directly in the city. In 1939, the city had 136.000 inhabitants.

city expanded to include the territory of various *kolkhoz* in the opposite direction from the old city. The centre of this expansion was a major new highway which was named after the important name of the first soviet cosmonaut, *ulica Gagarina*. This was the most evident symbol of soviet modernity.

In the 1970's the trend was to build bigger blocks and to create integrated neighbourhoods, which included shops, bazaars, schools and other facilities as well as housing. These were the *mikrorajon* which were under construction all over the USSR.

During the war years, the influx of people evacuated from elsewhere brought whole industrial plants, transferred in order to continue production for defence. The soviet industrialisation of the city consisted essentially of these factories. The evacuated European workers made their homes as best as they could in wooden *barak*, then they began to press for proper housing provision. The increase in building from the late 1950's onwards was to provide housing to satisfy the needs of the growth of this population in the city. After the mid-1970's and during the 1980's, it was the factories that built new suburbs to house their workers. Sattepo, Sogdjana and the BAM were founded. The inhabitants of these new districts were workers and technicians from the factories, prevalently from Europe.

So far we have been observing the spread of soviet urban planning. As in Moscow, this was first concerned with building and refurbishing the sites of political and administrative power in the new city; then with the transformation and adaptation of housing blocks in this part of the city and in its expansion with the construction of new modern neighbourhoods; and lastly with building of the workers' suburbs. In spite of these changes, in a city split in two, as Samarkand had been since before 1917, the difference between the European area and the indigenous one was still marked. The old city, with a predominantly Tajic population, but also inhabited by Uzbeks, Bukhara Jews and Lyuli (gypsies), continued to consist basically of traditional *mahalla* dwellings. After the war, building works in this part of the city were limited, as mentioned above, to rehabilitating the zone adjacent to the new city and to refurbishing an area in the heart of the old centre. Here a hospital was built on the land that had once belonged to a Muslim cemetery, where some of the ancient tombs were still venerated as *mazar* (sacred place). The symbolic significance of the new buildings was striking: the modernity of science, embodied by the hospital, was superimposed on a place which was considered by soviet rhetoric, but probably not by the local people, a symbol of superstition. Moreover, on the edge of the old city two factories marked the future for a population which had hitherto consisted of craftsmen and traders. The *mahalla* of this area nevertheless remained unchanged.

The old city continued to be profoundly different from the new city and its recent extensions, and to be the expression of a different society. The soviet authorities were aware that the development of the modern city was of little attraction for the indigenous population. A society consisting of large families and strong neighbourly ties would hardly be expected to appreciate the little apartments of the great housing blocks of the soviet era. However, for a considerable period of time the authorities continued to assume that the native people could be persuaded to transform their lifestyle and used propaganda to promote forms of social relationships more in tune with the ways of life and thinking that the Party considered suitable for a "developed" and urban soviet population. Later they were forced to admit the failure of this approach, and in the 1970's and 1980's recognised that it was time to build housing types that were less alien to the local ways of life. These late resolutions however, were not put into practice.⁶

The contrast between the two cities that emerges from a focus on the most significant expressions of soviet city planning should nevertheless be subject to closer scrutiny. If we analyse the territory

⁶ Кадырова, 1987, pp. 117, 162–163.

of the city in its entirety, it is evident that it was not only the old city that remained largely excluded from these building initiatives, but that the whole city was affected only partially by these measures. In the area of the city subject to major expansion, that is its suburbs, and even in some parts which are now considered central, alongside soviet-looking buildings of various sizes, single-storey houses often with an adjoining outdoor space where fruit trees and vegetables are grown also sprung out. Like the houses found in the *mahalla* and in the villages, these are family houses, hosting one or two nuclei. This finding leads us to adopt another perspective and consider additional elements that also preside to the development of the city.

II. Behind the scenes of the soviet city

On close examination, the transformations which occurred in these decades did not follow a uniform trend, not even in the parts of the city which so far we have considered as soviet. In the Russian colonial quarter, the first soviet initiatives consisted of adapting urban space to the needs and symbolic strategies of the new power, confiscating private housing and turning it into state-property, and transforming the Russian residences of the colonial period into collective houses. The latter were not large residential dwellings, as colonial houses usually had several rooms but were single-storey, moreover they had a garden. Whereas in Moscow it was the flats in palatial blocks located in the centre of the city that were turned into *kommunal'ka*, in Samarkand analogous dwelling arrangements were introduced in the houses formerly inhabited by the officers of the Tsarist army, or by Russian administrators, businessmen and merchants. Colonial family houses now hosted several households and their garden was now communally used by the new residents. This was the start of the *obščij dvor* (shared courtyards). In this first phase therefore the new housing arrangements complied with soviet principles and regulations, but let us look at how things changed subsequently. The plans below provide an example of how these dwellings and their gardens might have changed over time (Fig. 2–4).

The first plan refers to the colonial era; the second, which roughly corresponds to the period comprised between the 1920's and the 1960's, shows the form taken by cohabitation and the conversion of both the internal space (in black) and the garden into separate units. In the outside space, the subdivision led to the formation of individual garden plots, often separated by wooden fences. From the 1960's onwards, as the third plan illustrates, small constructions started to be built on the individual plots of land and be used as family homes. The photos above exemplify these transformations: the image on the left-hand side shows the façade, overlooking the main road, of a former colonial house (recently thoroughly refurbished). The alley, between what appears today to be two separate houses, was originally the entrance to the property courtyard. The image on the right-hand side provides another perspective to the same alley (formerly the courtyard) and to the small separate dwellings which were erected on what was previously the outside ground of the property.

These were the years in which the state and the factories were building standardised housing blocks. However, the little dwellings of the *obščij dvor* in the colonial part of the city were more appealing. Many families moved to these houses from other parts of the city. For example, several Bukhara Jews families went to live there, abandoning the *mahalla* Vostok where they had always lived.

A similar transformation concerned the houses for cohabitation built after the war next to the factories that had transferred there following evacuation from the western regions of the USSR. In *posëlok* Super, for example, a suburb of the city near the big chemical fertiliser factory, the shacks built were at first wooden *barak*, later replaced by two-storey masonry houses for the workers. Initially these were cohabitation houses, then, from the 1960's, the number of occupants diminished, the interiors were converted

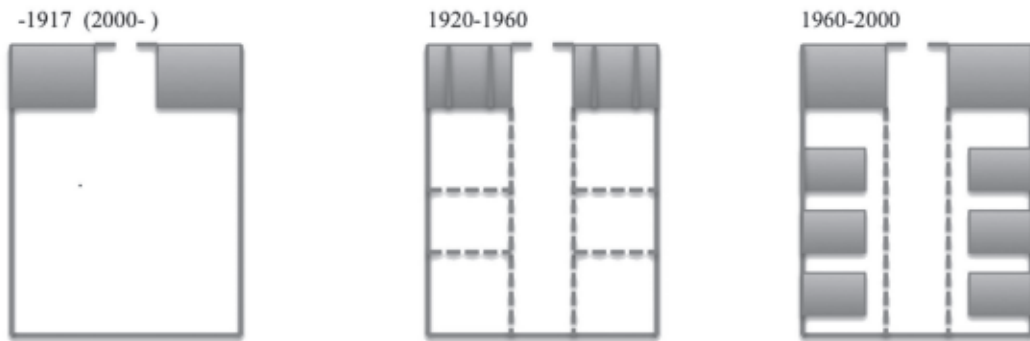


Fig. 2. The *obščij dvor*: a tentative plan of its transformation.



Fig. 3. The *obščij dvor*, an example of the front.



Fig. 4. The *obščij dvor*, an example of the internal space.

to create individual family dwellings and to put an end to cohabitation. This conversion required most of the occupants of the houses to be transferred elsewhere. The families that moved were mainly those that had managed to be granted a piece of land (*učastok*) on which to build an individual house.

In reality individual family houses had existed not only in the *mahalla* but also in the new areas of the city. They were called *kottež* and were one-storey houses, usually with a vegetable plot. Those who succeeded in building this type of dwelling had generally obtained the site from the factory or the local authority on the basis of merit or good connections. The construction of the *kottež* was not left entirely to the whims of those who had been given an *učastok*, however, but had to follow patterns established by the city authorities.

We find *kottež* in many parts of the city. A great many of them originally sprang up in the suburbs, but the city then expanded rapidly after the war, incorporating the peripheral agricultural communities (*kolkhoz*) and transforming them into urban districts. This occurred for example in the area where what is now the Regional Hospital (*Oblastnaja Bol'nica*) was put up: in the 1950's this area was on the outskirts of the city, later it was populated by the standardised houses erected along the *ulica Gagarina* and it is now considered part of the centre. The *kottež* in this district were built by families with different trajectories but whose members could often claim some political merit. Among them we find workers and employees — in great majority Russian — of factories that had been transferred to Samarkand during the war from the European regions of Russia and also members of minority groups that had also been deported there at the same time. Even today one of the streets near the Regional Hospital is still characterised by a concentration of particularly well-looked-after houses, which until about 15 years ago were all occupied by Crimean Tatars.

The large majority of them lived however in the *posëlok* Super, outside the city. Many had found work in the big state company responsible for building the neighbourhood. They had also been involved in the construction of the chemical factory and had been remunerated with the concession of the land. Presumably, part of the materials used for erecting their houses also came from the building company, obtained informally in exchange for favours. *Kottež* of the Crimean Tatars appeared in several streets of the *posëlok* and an extensive area built in this way came to be known by everyone by the name of 'Yalta' (now a peripheral quarter of Samarkand).

Other strongly assertive minority groups took similar action. This was the case of the deported Koreans, who became producers of rice, integrated into the soviet, Russian-speaking world of the city, and successfully conducted business by taking advantage of the loopholes of the soviet legal system. They built their own quarter made of small private houses bearing no resemblance to the principles of soviet urban planning. Everyone refers to it as 'Shangaj'.⁷

The building of these *kottež* took place precisely in the years in which the erection of the soviet standard housing blocks was carried out and was the outcome of a compromise between the authorities and the citizens: house-plans, materials and land were supplied in fact by the state, but they were used by the citizens to their liking to autonomously build their own homes. The land remained the property of the state but the house itself was private property. The usefulness of this compromise from the people's perspective is evident, but the state had its advantages, too: on the one hand it was able, at a low cost, to satisfy the workers' demand for housing; on the other hand, the tacit pact made with these families granted the state considerable political consensus. This was the period in which the party was led by Šarov Rašidov, a figure with a reputation for bestowing special protection to the city of Samarkand and being sensitive to

⁷ Buttino, 2009.

the needs of its inhabitants, even when they were slightly unorthodox. The potential for illegality offered leeway for this compromise and allowed practical difficulties to be surmounted. Construction work thus began to take off rapidly, promoting the two building models which in fact became complementary: the large standardised type and the small individual dwelling type. Intense building continued even after 1966, when the old city of Tashkent was struck by an earthquake and its reconstruction became a high priority for the republic, absorbing large shares of public building resources. The aid coming from Moscow, and managed by Rašidov, probably brought advantages to Samarkand, too.

It is interesting that the connections that made the erection of these individual family houses possible were regarded as a form of *hashar*. This was the expression with which local society defined the supply of labour and other material help through which family members and neighbours contributed to the construction of one's house or to the management of common goods. It would seem that the newcomers appropriated this form of social solidarity and that local administrative organs favoured it.⁸

The city was therefore soviet, but in its own way, just as the economy of the republic was. From the highest republican authority to the common people the population received orders from Moscow and was expected to adhere to the soviet canons, but space had been carved out for compromise, allowing those in charge to govern using their discretion and in this way reinforcing the consensus that surrounded them, and the others to get by in relative autonomy. At this point, however, the regime collapsed.

III. After the USSR

The collapse of the USSR and the transformation of Uzbekistan into a sovereign state had a fundamental influence on the social life of Samarkand and on its urban landscape. As in other republics, the collapse of the Soviet Union was accompanied by a crisis that lasted years: many of the economic activities were blocked, the majority of industries closed down, the state coffers were empty. In the industrial zones of the city, those characterised by soviet standardised housing, the supply of electricity and gas was suspended, houses were deprived of heating, any upkeep of the buildings came to an end. Here, as in the other modern quarters of the city, like the *mikrorajon*, after a few years, apartments were left empty, hotels were deserted and factories were closed. Soviet modernity turned into ruins.

In these early post-Soviet years, the start of state housing privatisation gave rise to a new real estate market, which generated major transformations all over the city. In the ex-colonial part of the new city, a trend towards the concentration of property then began in the houses of the *obščij dvor*: in many cases the houses in the same *dvor* were purchased by a single buyer, usually a newly rich Uzbek or Tajik. These buyers would often induce the owners to sell by offering them houses in other districts of the city. When they did not emigrate, those who sold would move into less expensive neighbourhoods, to the *mikrorajon* or to the standardised housing of the suburbs.

New dwellings were also created in many central districts of the city. To make way for the new developments existing buildings were demolished, these included: houses in the *obščij dvor*, *kottež* sold by those emigrating, poor, small dwellings in the new city and houses in the *malhalla* of the old city. Here the *nouveaux riches* Uzbeks and Tajiks built for themselves big houses on several floors with every convenience.

In the meantime, the availability of houses for sale all over the city was growing exponentially as a consequence of the emigration of the Slav population, the deported minorities, and other minorities like the Bukhara Jews. This flow of migration became a real avalanche in the second half of the 1990's,

⁸ Муминов, 1970, p. 327.

and had a permanent character. It did not only increase the offer of houses for sale on the market but prompted a collapse in their prices. Few of these new migrants, however, could afford the time or money necessary to wait for a rise in the prices of property.

With the development of the property market, substantial shifts in the distribution of the urban population have taken place, and these do not derive only from the migration of those leaving for good but from the repositioning within the city of those who stay. Relatively well-off Tajik families have bought houses left vacant by the Bukhara Jews in the old city, the poorer families having moved out to the suburbs, Uzbeks from the countryside have settled in the city, generally taking up the cheapest housing located in the derelict industrial districts. The traditional association between certain living arrangements and house-types and certain groups of the population has therefore broken down. Neighbourhoods like Sattepo, Sogdjana and the Bam have seen drastic changes in the profile of their inhabitants. When possible, the newcomers from the city centre or from the countryside have adapted the new living spaces by creating vegetable plots, communal open spaces and small bazaars to mitigate the isolation of living within a block of small flats in these desolated districts.

Currently, in the central zone, between the new city and the old, new, significant transformations are taking place. The driving force is represented by the powerful interests linked to the only big business that is still viable in Uzbekistan: tourism. New hotels and shopping centres are built, streets are repaired and buildings of some interest are refurbished, all this to attract tourists. The area around the great mosques and *madrasa* is the most affected by these changes: ancient monuments undergo heavy-handed restorations, existing buildings are torn down, entire neighbourhoods are destroyed to create esplanades around the most significant monuments, and the former inhabitants of the area are displaced *en masse*, bazaars are dismantled and entire *mahalla* are enclosed within walls. In this respect the city authorities seem to closely follow the approach to urban planning that characterised the last years of soviet rule, but their interests are stronger and their action is more radical. Urban change in the privatised and globalised Samarkand of today is driven by new public and private agents and reflects their concerted action.

Bibliography

- КАДЫРОВА Т. Ф., 1987: *Архитектура советского Узбекистана*, Москва: Стройиздат.
- МЕЕРОВИЧ М., 2008: *Наказание жилищем: жилищная политика СССР как средство управления людьми, 1917–1937*, Москва, РОСПЕН.
- МУМИНОВ И. М. (отв. ред.), 1970: *История Самарканда*, том II, Ташкент: ФАН.
- ALEXANDER C., V. BUCHLI, C. HUMPHREY (eds), 2007: *Urban Life in Post-Soviet Asia*, London: UCL Press.
- BUTTINO M., 2009: “Minorities in Samarkand: A Case Study of the City’s Koreans”, *Nationalities Papers*, vol. 37, n° 5, pp. 719–742.
- BUTTINO M. (ed.), 2012: *Changing Urban Landscapes: Eastern European and Post-Soviet Cities Since 1989*, Rome: Viella.
- SMITH D. M., 1996: “The Socialist City”, in G. ANDRUSZ, M. HARLOE, I. SZELENYI (eds), *Cities After Socialism, Urban and Regional Change and Conflict in Post-Socialist Societies*, Oxford: Blackwell.
- STRONSKI P., 2010: *Tashkent: Forging a Soviet City, 1930–1966*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

**«ЧУДЕСА» И НОВШЕСТВА РУССКИХ И ЕВРОПЕЙЦЕВ
В ВОСПРИЯТИИ «СРЕДНЕАЗИАТСКОГО ЧЕЛОВЕКА»:
КУЛЬТУРНЫЙ ШОК, АДАПТАЦИЯ, «ПРИСВОЕНИЕ»**

Метод сопоставительного изучения культур давно применяется в современных исследованиях. Он имеет свои преимущества, позволяя акцентировать внимание на человеке «с обеих сторон», его субъективных ощущениях и представлениях. Показательный пример — начатый в середине 1980-х гг. «Вуппертальский проект». Его задача — «изучать, как с русскими и Россией знакомились немцы, как с Германией и немцами знакомились русские»¹. Характерны названия отдельных его выпусков: «Россия глазами немцев», «Россия и русский глазами немецких просветителей», «Германия и немцы глазами русских».

«Зрительные впечатления» едва ли не доминирующий «источник» в подобных исследованиях. К нему обращаются при рассмотрении цивилизационных парадигм «Восток — Запад», «ислам — христианство»². «Глаз» здесь — некая обобщенная метафора. Она вбирает в себя и другие первичные чувственные ощущения — слуховые, осязательные, обонятельные. И первичные, «в самой жизни», наблюдения. Разве не относятся сюда, к примеру, случаи спонтанного восприятия «на слух» местными народами музыки русских, а русскими — музыки «туземцев»? Или слуховое восприятие «среднеазиатами» грохочущего поезда (*гумбур-гумбур*)? Оно «подкреплено» зрительным образом поезда (*аташ араба* — «огненная арба»). Такое «расслоение» обозначений в таджикском и узбекском языках вполне объяснимо «обособлением» видов чувственного восприятия.

Познание «глазами» «очеловечивает» и оживляет историческое исследование. Но и увеличивает опасность субъективизма, вызываемого случаями «абберрации зрения». «Экзистенциональное» знакомство с культурой «других» сродни художественному восприятию. В своей ранней психо-эмоциональной реакции оно отражало этнонациональное мифопоэтическое сознание среднеазиатского человека. Оно выражалось в обозначениях мифопоэтическим и образно-символическим языком. С преодолением первоначального культурного шока названия-символы менялись, дополнялись и сохранялись как «исторические свидетельства», культурные анахронизмы. В случае с упомянутым поездом — это целая цепочка определений: *аташ араба* — *ахан араба* — *гумбур-гумбур* — *шайтан араба* — *кара тулпар* («черный скакун» у киргизов)³, *поис* (фонетическая «транскрипция» русского «поезд») и наконец, — современное *поезд*. Подобный «путь» в познании различных новшеств мы наблюдаем в истории отношений Средней Азии и России, что и рассмотрим далее⁴.

* Member of the Composers' Union of Uzbekistan and the International Council for Traditional Music, Tashkent — член Союза композиторов Узбекистана и Международного Совета по традиционной музыке. adjumaev@yahoo.com

¹ Копелев, 1993, с. 169.

² Из большого числа сходных формулировок приведу следующие примеры: Maalouf, 1985; Самойлов, 1994, с. 292–324; Бабаджанов, 2007, с. 33–48.

³ Название *кара тулпар* — персональное сообщение киргизского этномузыковеда Сагыналы Субаналиева.

⁴ О восприятии культурных и технических новшеств России в Средней Азии, в особенности, поезда и железной дороги, см. также: Джумаев, 2008, с. 161–183.

Средняя Азия, несмотря на многовековые контакты с Русью-Россией, была лишена постоянного, длительного и непрерывного взаимодействия с ее культурой. Можно говорить о дискретном и прерывном характере контактов, о периодах отлива — уменьшения и затухания —, и прилива — возобновления и возрастания. По этой причине для различных групп населения русско-европейский «культурный трансфер» нередко принимал форму «культурной интервенции», жестко воздействовавшей на сознание. С обеих сторон первоначальные представления о культуре, быте, обычаях, нравах друг друга зачастую основывались на поверхностных или ложных мнениях. «Устные знания» передавались в виде слухов, случайных наблюдений и непроверенных утверждений. Они перерастали в устойчивые стереотипы, преодоление которых происходило не сразу. На ложность и предубежденность отдельных характеристик «двух народов» обращали внимание некоторые участники культурной жизни в Туркестане конца XIX—начала XX в.

Аналогичные ситуации, возникавшие в Оттоманской Турции, арабских странах, Иране, Индии, позволяют выявить как общие черты, так и существенные отличия между ними и среднеазиатско-российским опытом взаимопознания; поставить вопрос о типологии процесса восприятия и усвоения чужеземных культурных ценностей в разных регионах и странах.

Проникновение культурных ценностей в Среднюю Азию происходило по различным «каналам», о которых известно в научной литературе. Коротко рассмотрим некоторые из них в связи с проблематикой статьи.

Важным каналом формирования представлений друг о друге выступала дипломатическая деятельность. Вручение различных даров считалось обязательной частью посольского этикета. Списки «диких вещей» хорошо известны из литературы по истории торгово-экономических взаимосвязей и дипломатических отношений Средней Азии и России. Их доставка посольствами во многом зависела от состояния политических отношений. Они предназначались, как правило, для венценосных особ и их сановников. Ареал и степень их влияния на сознание остального населения были ограничены.

Более устойчивым и демократичным каналом культурного обмена были торговые связи. Торговая деятельность купцов (*туджжар*, *ахл-и туджжар*) неотделима от путешествий. Из городов Средней Азии они проникали в страны мусульманского мира, в Россию и Европу. Они перемещали не только предметы материальной культуры, но и знания и идеи. Вероятно, они же вводили и наименования для завозимых ими «диких вещей» предметов.

Путешествие — излюбленный способ познания окружающего мира в культуре ислама. Показательны стихи из позднего источника на узбекском языке⁵:

Мусофир булмаган булмас мусулмон⁶,
 Мусофир булгил андин олгил иймон.
 [Не мусульманин тот, кто не путешественник,
 Стань же (вначале) путешественником, а потом уже прими веру].

О пользе и правилах путешествий (*адаб*) пишет огромное количество авторов. Сложилась самостоятельная литературная традиция, посвященная путешествиям мусульман. На фарси и тюрки она обозначалась общими названиями — *сайахат-наме* или *сафар-наме* — «книга путешествий».

⁵ Харабатий, б.г., с. 47.

⁶ Первая строка — широко известная в прошлом узбекская поговорка (*макал*), включенная В. П. Наливкиным в учебное пособие (см.: Тирма Китаб, 1920, с. 3).

Хотя путешествие традиционно поощрялось как богоугодное дело мусульманина⁷, ареал его для жителя Средней Азии ограничивался в средневековый период преимущественно маршрутом хаджа — посещением Мекки и Медины. Путь обычно пролегал через страны мусульманского Востока, но мог и варьироваться. Немало мусульман Средней Азии задолго до ее завоевания совершили поездки в Россию и в Европу. Их количество значительно возрастает со второй половины XIX в. Десятки путешественников оставили описания своих странствий с богатой информацией о «чудесах» чужеземных стран⁸. Особое внимание уделяли путешествиям джадиды, публикуя об этом свои воспоминания и дневники. На основе познавательного опыта путешествий они вели активную просветительскую деятельность.

Если посольские дары представляли собой вещи, как правило, изготовленные специально и поштучно, то товары и предметы, привозимые купцами-путешественниками и паломниками из хаджа, принадлежали к более широкому потребительскому ассортименту. И те и другие относились к категории «чудес». Они были известны под соответствующими общими обозначениями на таджикском и узбекском языках: *‘аджаиб* (мн.ч. — *‘аджиба*), *му‘джиза* (*му‘джизат*) — диво, чудеса, чудесные вещи. В народном обиходе также — *фаранги* («европейский»), *амрикон* (*амрикои*), *гамбур* и др.⁹. Некоторые слова отложились в письменных источниках, в названиях сочинений.

Очевидно, что попытки осознания среднеазиатской мусульманской элитой европейской цивилизации случались и до установления российского присутствия в регионе. Знания о «другой философии» поступали из европейских и русских материалов в переводах с арабского, русского, европейских языков. Они формировали противоположное мифопоэтическому реалистическое восприятие европейских новшеств, ставшее впоследствии сознательной «культурной политикой» у джадидов.

Много ценных наблюдений оседало в записках «для личного пользования», заметках «на полях», частной переписке. Этот источник, в отличие от больших сочинений исторического характера, сохранился меньше. Разрозненные записи и размышления о европейской цивилизации можно обнаружить в собрании Института востоковедения им. Бируни АН Республики Узбекистан. Таковы анонимные фрагменты или выписки на персидском языке, составленные в 1781 г. со ссылкой на Британскую энциклопедию: о разъяснении термина и значении института *кумпани* на примере английской «Ост-Индской компании», о термине парламент (*паралминт*), «о парламентской системе в английской государственной политике, и о некоторых других вопросах, именуемых *дигар филасуфи* (другая философия, т.е. установление)»¹⁰.

В 1904 г. некий Азимаддин ал-Алави перевел с арабского на таджикский язык сочинение Хасана Хусайни ат-Тавирани (XIX в.) «*Ключи поучений в переводе [книги] “Светильники мысли*

⁷ См., например: Ал-Ислах, 1915, № 6, с. 164–167 (о пользе путешествий со ссылками на мусульманские источники).

⁸ См. статью популярного характера: Курбанмамадов, 2004, с. 100–113.

⁹ К *фаранги* относились привозные вещи — ткани, обувь, одежда, изготовленные за пределами мусульманского мира. См.: Абдуллаев, Хасанова, 1978, с. 22, 101. «Иностранная» лексика отразилась в старом репертуаре бухарских певцов — мавригохонов и созанда, в таджикских и узбекских текстах народных песен. Обычно она характеризовала стильность и франтоватость объектов почитания и любви. См. в изд.: Нурчонов, Кобилова, 2008, с. 100 («Туфли амрикон боши, ох бача»), 408 («Музаи гамбур ба по кардаи»), 512, 530.

¹⁰ *Собрание восточных рукописей*, 1975, с. 259 (рукопись № 3720 / 1).



Илл. 5. Фотография на память с граммофоном. Неизвестный фотограф. Бухара, 1924 г. Из семейного архива Хакимовых.



Илл. 6. Первый граммофон. Фото Макса Пенсона. 1920-е гг. *Ил:* Ходжаев, 1989, с. 23.

о необходимости путешествия и наблюдений”», посвятив его бухарскому эмиру Абд ал-Ахаду (1885–1910). Труд

посвящен выяснению причин, способствовавших прогрессу европейских народов в государственной, экономической, военной и культурных областях жизни. Основными причинами прогресса автор считает путешествия и наблюдения. Открытия европейцами других стран, изучение жизни, истории, науки и культуры разных народов, использование их достижений, — говорит автор, — послужили толчком к дальнейшему культурному развитию европейских народов. Основная часть труда посвящена разбору стихов из Корана, хадисов и изречений, где говорится о пользе путешествий¹¹.

Эффект внезапного воздействия, производимое впечатление при «экспонировании» культурных новшеств нередко сознательно использовался приезжими «государевыми людьми» и другими путешественниками. Преследовалась цель произвести неизгладимое впечатление на жителя Средней Азии и таким способом ускорить и облегчить установление дружеских или доверительных отношений, расположить к себе. Глава дипломатической миссии в Хиве и Бухаре в 1858 г. полковник Н. П. Игнатьев привлек для этого, едва ли не впервые в среднеазиатском регионе, фотографическую камеру, рассчитывая «этим «дикивинным» в ту пору изобретением при случае поражать умы представителей местного населения и завязывать с ними дружеские отношения»¹². Камера и сам фотограф воспринимались как волшебство, повергая жителей Хивы в ужас. Однако постепенно такое состояние преодолевалось и на смену ему у хивинцев — простолюдинов и знати — приходило любопытство и желание фотографироваться¹³.

Близкое состояние, но уже не сопровождаемое страхом волшебства (ввиду его «вторичности» и известности), а любопытством и желанием понять способ получения фотографий, описывает позже, после утверждения русских в Средней Азии, Н. А. Маев:

Накануне бек с удивлением узнал, что один из его гостей, г. Кривцов, занимается фотографией и привез с собою фотографические приборы. Оказалось, что и бек, и сам эмир давно уже слышали о хитром искусстве снимать портреты в несколько секунд и очень желали заполучить к себе фотографа. Бек упрашивал показать ему, как все это делается, но г. Кривцов решительно отказался начинать фотографические работы до приезда эмира и без его разрешения¹⁴.

И далее Маев сообщает, как бухарский эмир Музаффар (1860–1885) изъявлял свою радость «увидеть все новое», расспрашивал о способе получения фотографий, осматривал аппарат и выражал желание фотографироваться¹⁵.

Значительно позже, уже в начале XX в. ситуация почти точь-в-точь повторилась с появлением в Средней Азии и Туркестане граммофона. Среди различных технических новшеств, поступающих из России (фотография, швейные машинки «Зингер», телеграф, телефон, поезд, часы, фаэтон, типография и многое другое), именно граммофон вызовет наибольшее общественное беспокойство. Он будет активно пробуждать творческую научную и художественную

¹¹ *Собрание восточных рукописей*, 1987, с. 26 (рукопись № 2194). См. также анонимный сокращенный перевод на таджикский язык для эмира Абд ал-Ахада известной книги Д. Н. Логофета *Страна бесправия. Бухарское ханство в его современном состоянии* (1909), выполненный в 1910 г.: *Собрание восточных рукописей*, 1975, с. 30, рукопись № 5972 («Мамлакат би хукук»).

¹² Девель, 1994, с. 262.

¹³ *Ibidem*, с. 267–268. Не случайно, по-видимому, именно в Хиве протекала деятельность первого в Туркестане, а затем в Узбекистане фотографа и кинооператора Худайбергана Деванова (1878–1940).

¹⁴ Маев, 1879, с. 89.

¹⁵ *Ibidem*, 1879, с. 97–98.

мысль у местных мусульманских интеллектуалов той поры — писателей, поэтов, музыкантов, теологов — и способствовать изменению художественных вкусов и предпочтений в строгом традиционном и консервативном обществе, зарождению новых культурно-ценностных ориентиров¹⁶.

Хотя граммофон и фонограф появились в Туркестане значительно позже фотографического аппарата, они вызвали аналогичную реакцию при первоначальном знакомстве с ними. Культурный шок выражался в сходных определениях: «чудо», «фокус», «колдовство». Свидетельства об этом приведены многими современниками той эпохи. Сошлемся на воспоминания известных деятелей культуры Узбекистана. Свидетельствует Ташмухамед Кары-Ниязов (1897–1970):

Примерно такое же впечатление, как телеграф, произвело появление фонографа (затем граммофона). Мне было 9 или 10 лет, когда я впервые увидел его. Был базарный день. На площади, недалеко от чайханы, на столике, напоминавшем собою высокую табуретку, стоял фонограф. Столик со всех сторон был обтянут красной материей. Вокруг него на некотором расстоянии образовался небольшой круг зрителей. Владелец фонографа что-то сделал, и вдруг послышалось мелодичное пение. Со всех сторон раздавались возгласы удивления: «Вот чудо!» Вскоре фонограф был выключен. Сняв с него рупор и показывая зрителям наушник, владелец фонографа заявил, что желающие могут слушать песню через наушник, заплатив за это пять копеек. Несколько человек уселись около фонографа и по очереди стали слушать песню через наушник. Но на близком расстоянии от фонографа песня все же была слышна и без наушника, правда очень слабо и не совсем разборчиво. Когда слушавшие песню начали расходиться, их окружили несколько зрителей:— Хотя очень слабо, но все же и нам была слышна песня, — говорил один, — но вы, должно быть, очень хорошо слышали? — Да, очень хорошо. — А что все это значит? — Конечно, это фокус. — Фокус-то фокус, но вы узнали, в чем секрет этого фокуса? — Секрет в табуретке! — Что вы хотите этим сказать? — Певец сидит внутри табуретки. — Совершенно правильно, и я тоже так думаю, — сказал зритель. Разумеется, и я был такого мнения¹⁷.

Вспоминает писатель Айбек (1905–1968):

Меня подвели к какому-то блестящему новому ящику с большущей трубой. Один из мальчишек покрутил ушко сбоку. На ящике быстро-быстро завертелась черная плоская тарелочка, а из трубы вдруг зазвучала музыка, а потом кто-то вроде запел по-русски. Я ни слова не понимаю, но слушаю с интересом и с удивлением. Что за чудо?! Потом спрашиваю тихонько: — Колдовство, что ли, тут? Как эта штука называется? Ребята хохочут. — Это граммофон. В Ташкенте таких вещей нет, отец из Москвы привез недавно, поблескивая глазами, говорит один мальчишка. — Весь секрет в тарелочках, это они играют. — И тут же останавливает граммофон. — Ну, хватит, в другое время послушаешь. «Вот бы потрогать его, — думаю я про себя. — И еще послушать бы!»¹⁸.

Примечательно свидетельство о случае массового знакомства с граммофоном. Это историческое событие связано с открытием первой чайханы с граммофоном в старой части Ташкента в 1905 г. Инициатива принадлежала предприимчивому человеку с широкими культурными интересами Ильхомджону Иногомджонову (1872–1938), известному в народе под именем Ильхома самоварчи. Граммофон для своей чайханы он приобрел в Москве. На открытие чайханы пригласили известного певца Муллу Гуйчи Ташмухамедова (Гуйчи хофиз, 1868–1943). Публичное объявление о демонстрации «чудес гирмофона» (*муъжизотдир гирмофон*) привлекло в чайхану огромное количество

¹⁶ Подробнее об истории «освоения» граммофона см.: Джумаев, 2012, с. 72–79.

¹⁷ Кары-Ниязов, 1970, с. 38–39.

¹⁸ Айбек, 1986, с. 323.

людей. Прослушивание музыки вызвало у них бурную реакцию, раздавались голоса о колдовстве и чуде (*муъжизот*), о лилипутах, якобы спрятанных в черном ящике и т.п. С разъяснениями о «секретах пения» граммофона выступил Мулла Туйчи, развеяв ложные и недоверчивые представления «скептиков» ссылками на научные знания¹⁹.

После этого события увлечение жителей Туркестана граммофоном значительно возрастает. Оба энтузиаста оказались среди пионеров «граммофонного дела» в Туркестане, успешно освоив и превратив его в доходную предпринимательскую деятельность. Ильхомджон Иногомджонов устанавливает связи с заводом граммофонов в Варшаве и студией звукозаписи в Риге, основывая аналогичное отделение в Ташкенте. Мулла Туйчи в начале 1910-х гг. открывает в Ташкенте, Худжанде, Андижане магазины по продаже граммофонов и граммофонных пластинок. Начинается бурная эпоха записи певцов и инструменталистов Туркестана и Бухары, в которой активно участвуют записывающие фирмы из России и стран Европы. А вместе с ней, — и новый период в общественно-культурной и интеллектуальной жизни региона.

Примечательны обозначения и описания граммофона и фонографа в обиходной и литературной лексике народов Средней Азии. Он характеризуется как «удивительное чудо» (*ажойиб бир муъжизот*), «машина — песня» или «поющая машина» (*мошина — кошук*) и др. Ташкентский поэт Хислат (Мулла Сайид Хайбатулла Ходжа, 1880–1945) называет его «машиной, записывающей песню» (*кошукни олгучи мошина*), указывая места ее нахождения — в *чайхана* и гостиных (*мухманхана*)²⁰. Поэты той эпохи воспевают граммофон на таджикском и узбекском языках. Среди них выделяется Ташходжа Асири Худжанди (1864–1915), посвятивший ему большое стихотворение на узбекском языке («Громуфин») ²¹. Оно имело широкое хождение в Туркестане, было переведено на таджикский язык. Поэт использует впечатляющие традиционные образы и эпитеты, восторженные гиперболы и фантастические сравнения для беспрецедентного восхваления граммофона. Некоторые из них, по-видимому, даже выходят за грань дозволенного, создавая «альтернативную» картину творения. Граммофон именуется чародеем, звук которого дал душу бездыханному телу (явный намек на акт творения по вселению души в тело Адама посредством музыки), и даже Христос (Масихо) обучился у граммофона способности оживлять людей; пение граммофона посрамило искусство Давуда и Венеры; ему нет сотоварища и т.п.

Не менее творчески активно реагировали среднеазиатские интеллектуалы и широкие массы населения на появление поезда. Как мы уже отмечали, такое отношение отразилось в таджикском и узбекском языках, причем параллельно в одной и той же лексике. Термин на таджикском — *араба-и аташи* и на узбекском — *аташ араба* («огненная арба») зафиксирован в конце XIX в. у разных авторов и в различных изданиях²². Он продолжал сохраняться и в первом десятилетии XX в.²³. В одно время с ним появляются и названия, близкие реальности, — *рах-и ахан* (железная дорога), *араба-и ахани* или *ахан араба* («железная арба») ²⁴. В начале XX в. в иранской литературной среде

¹⁹ См. об этом: Джумаев, 2012, с. 76. Об этом событии также: Вызго, 1970, с. 53, 296; Насриддинов, 1971, с. 29–31; Сироджиддин Ахмад, 2005, с. 6.

²⁰ Армуган-и Хислат, 1912, с. 5. См. также: Насриддинов, 1971, с. 24.

²¹ Тошходжа Асири Худжанди, 1982, с. 155–156.

²² См.: Даниш, 1960, с. 164; Мухтаров, 1969, с. 154 (поэтесса Дильшод о своей поездке на поезде — *аташ араба*); *Календарь на 1889-й год*.

²³ См.: Хаджи Мухаммад Усман Бик, 1913, с. 29 (*аташ араба*).

²⁴ Даниш, 1960, с. 158, 162, 163; Мирза ‘Абдал ‘Азим Сами, 1962, с. 112.

«бытовал» своего рода анекдот о поезде, понятный сознанию, воспитанному на вековых образах: «Что является ковриком Хазрата Сулаймана в наше время? — Железная дорога (*рах-и ахан*)»²⁵.

Заметное место образ поезда занял в поэтическом, музыкальном и народном декоративно-прикладном искусстве. Большой популярностью пользовалась в дореволюционном Туркестане песенка о поезде со звукоподражательным названием «Гумбур-гумбур»²⁶. Оно вместе с *атаи араба* отражало два способа чувственного восприятия технического новшества — слухового и зрительного. Бухарские певцы-мавригихоны «совмещали» в своих лирических текстах образы грохочущего поезда и соловья, как, например, в песенке в стиле «*ширу-шакар*» — двуязычной (таджикско-узбекской) поэзии:

Поис келиб гилдилаб,
Булбули боги ман, биё
[Поезд пришел, подкатившись,
Приди, соловей моего сада]²⁷.

Были примеры отражения образа поезда и в народном декоративно-прикладном искусстве²⁸.

На примерах железной дороги и поезда, фотографии, граммофона и многих других аналогичных свидетельств мы отчетливо видим этапы восприятия и освоения европейских технических и культурных новшеств. Их можно свести в некую условную типологическую схему, которая совмещает в себе диахронный и синхронный принципы:

- а) первоначальный культурный шок с отторжением, сомнениями и страхом;
- б) увлечение и освоение;
- в) «присвоение» и включение в собственную культуру.

Начальный этап — столкновение с «чудом» или «волшебством» и возникновение ситуации культурного шока — трудно ограничить каким-то одним (первоначальным) историческим временем. Как показывают факты, такой «период» повторялся время от времени, по мере появления технических новшеств (между появлением фотографии и граммофона прошло почти 60 лет). Каждый раз он протекал на эмпирическом чувственно-эмоциональном уровне, охватывая сферу этнонационального мифопоэтического сознания. Стихийность ситуации позволяет охарактеризовать его (по аналогии с известным марксовским определением) как период «первоначального накопления впечатлений».

Для определенных категорий населения (в первую очередь мусульманских интеллектуалов) культурный шок и последующее знакомство с культурными ценностями нередко приводили к парадоксальной ситуации — сокрушительной культурной самокритике. В Средней Азии подобный «сценарий» сработал дважды — после прихода русских во второй половине XIX–начале XX вв. и при полном размыкании «железного занавеса» в начале 1990-х гг. В обоих случаях волна уничижительной самокритики способствовала (наряду с другими факторами) катастрофическим изменениям в общественных системах и сознании «среднеазиатского человека».

Народное сознание, относя новшества, усовершенствование уже известного, создание технических приспособлений к волшебству и чуду, нередко «видело» в их происхождении

²⁵ Аз сад баб-и Мулла Газанфар, 1917, с. 94.

²⁶ Вызго, Сандель, 1960, с. 7.

²⁷ Нурчонов, Кобилова, 2008, с. 458.

²⁸ Например, фрагмент вышивки с мотивом «поезд», выполненной в Самарканде в 1912 г. (см.: Фахретдинова, 1972, с. 25). О других узорах, навеянных техническими новшествами, см.: Белинская, 1965, с. 89.

«происки шайтана». В ремесленно-производственной среде, в отдельных видах творческой деятельности такое объяснение носило нейтральный характер, а сами «происки» нередко закреплялись терминологически. Таково одно из обозначений железной дороги и поезда (*шайтан араба*)²⁹.

Разные сословия и группы среднеазиатского общества, за исключением, по-видимому, мусульманских правоведов и теологов, «классифицировали» технические новшества европейско-русского происхождения в категории «волшебства» и «чудес». Даже джадиды, приступившие с начала XX в. к развенчанию их таинства и пропаганде среди просвещенного населения Туркестана и Бухары, пользовались для их обозначения привычными для народа эпитетами — ‘аджаиб (‘аджиба), му‘джиза и т.п. Примечательно название брошюры на узбекском языке просветителя Хаджи Мухаммада Усман Бека Иш Мухаммада угли — «Джами ‘аджаиб ал-фазаил ‘алам» — «Собрание чудес совершенств, [утвердившихся во] вселенной»³⁰. В ней рассказано об устройстве и работе подобного рода «чудес» — часов, микроскопа, электричества, поезда, фонографа, парохода³¹. Текст сопровождается рисунками, в числе которых раннее изображение фонографа в процессе записи игры музыканта (см. прилагаемые иллюстрации).

Вслед за первым наступал этап официально-правовой легитимации (обсуждения и фетвы теологов). Теологическая мысль рассматривала новшества в сложной концепции *бид‘ам*³². Для их восприятия в обществе существовали различные препятствия и прежде всего — социально-психологический барьер³³. Нередко наблюдалось противоборство различных мнений, отражающих противоположные культурно-ценностные ориентации. Это хорошо видно на примере отношения к граммофону. У него, как и у других новшеств, были и горячие сторонники (см. выше), и противники. Для консервативной части мусульманских интеллектуалов, приверженцев старых незыблемых правил и канонов в жизни общества, поводом для осуждения граммофона могли стать примеры его применения с недостойными целями. Известно, что помимо частных гостиных и чайхан граммофон использовался в заведениях с сомнительной репутацией — с винопитием, танцами и прочими развлечениями — в притонах, трактирах, ресторанах и публичных домах, существовавших в ряде городов Туркестана и Средней Азии. Здесь у него был и свой соответствующий репертуар. Такая сфера распространения граммофона не могла не возбуждать к нему негативное отношение. Граммофон попадает в число порицаемых видов развлечений наряду с используемыми для этих же целей инструментами, видами музыки, музыкально-поэтическими жанрами. Об этом, в частности, говорится в серьезном мусульманском теоретическом журнале, где граммофон объявляется запрещенным (*харам*) вместе с другими музыкальными инструментами, атрибутами музыки — пением стихов, касыд, лирических газелей (*‘ашикана газаллар*) и развлечениями³⁴.

²⁹ См., в частности: Любимова, 1958, с. 7.

³⁰ Хаджи Мухаммад Усман Бик, 1913. Автор совершил хадж и несколько поездок за пределы Туркестана — в Стамбул, Египет (Миср), Шам.

³¹ Литография «Исхакийя» в Намангане, в которой опубликована брошюра, принадлежала просветителю Исхакхану Тура Ибрату; в своих сочинениях он часто обращался к различным новшествам, вводя русскую лексику. См.: Исхакхан Тура Ибрат, 2005.

³² О проблеме отношения к новшествам, связанным с появлением в Туркестане русских, см., в частности: Мухаммад Йунус Х‘аджа б. Мухаммад Амин-Х‘аджа (Та‘иб), 2002.

³³ О нем применительно к книгопечатанию у мусульман России см.: Халидов, 2000, с. 139.

³⁴ *Ал-Ислах*, 1915, № 21, с. 645–646.

Параллельно в социуме, — через различные разъяснительно-описательные тексты и практическую деятельность, — формировалось и расширялось «информационно-познавательное» пространство. Именно оно во многом ускорило процесс преодоления психологических и иных барьеров на пути к освоению новшеств. И наконец, в отдельных случаях (как это произошло с распространением граммофона) новшество становилось объектом активной предпринимательской деятельности, охватывая в качестве «целевой группы» широкие слои культурного населения и превращаясь со временем в естественную и неотъемлемую часть национальной культуры.

На этом пути познания русско-европейских технических и культурных новшеств первоначальное «лексическое» и образно-художественное их освоение было не чем иным, как неосознанной попыткой «встроить» эти новшества в систему координат своей собственной культуры, приобщить их к традиционной мифопоэтической шкале ценностей собственного культурного сознания. Однако здесь «поклонников нового» неожиданно поджидала парадоксальная ситуация. Усвоение и присвоение чужеземных диковинок и чудес, ставших частью собственной культуры, приводило к исчезновению некоторой части собственного этнонационального и мифопоэтического сознания. Внешне это проявлялось в замене собственных старых символов-обозначений на рациональные европейские и русские (например, вместо семантически и символически многозначных — однозначное «поезд»). Интернационализируясь, культура «обезличивалась». Крушение мифопоэтического сознания — неизбежная плата за достижения секуляризованного и техногенного развития. Конечно, на время, до следующего циклического витка возвратных движений в поисках, теперь уже, национального «чуда». И попыток сомкнуть и уравновесить его с «чудесами» современной глобализации.

Библиография

- Аз Сад баб-и Мулла Газанфар, 1917: *Аз Сад баб-и Мулла Газанфар ба амр-и Саййах Абд ар-Рахман*, Ташкент: Литография О. А. Порцева.
- Армуган-и Хислат, 1912: *Армуган-и Хислат*, Ташкент: Лит. Арифджанова.
- Даниш Ахмад Махдум, 1960: «Рисала йа Мухтасари аз та'рих-и салтанат-и ханадан-и мангитийа.», *Ба са'йи ва ихтимам ва тасхих-и 'Абд ал-Гани Мирзаиф*, Сталинабад: Нашрийат-и давлати-йи Таджикистан.
- Ал-Ислах, 1915: «Уламо салафнинг бакиёси», *Ал-Ислах. Мусульманский журнал Ислах*, Ташкент, дж. 1, № 6, с. 164–167.
- _____, 1915: «Мухтарам ал-Ислох мажалласининг 19-нчи нумиринда Мулло Шокир Алибой угли тарафиндан суролмиш саволга жавоб», *Ал-Ислах, Мусульманский журнал Ислах*, Ташкент, дж. 1, № 21, с. 645–650.
- Исхокхон Тура Ибрат, 2005: *Танланган асарлар. Нашрга тайёрловчилар, сузбоши, изох ва дугат муаллифлари: Улугбек Долимов, Нурбой Жабборов*, Тошкент: «Маънавият».
- КАЛЕНДАРЬ НА 1889 ГОД: *1889-инчи йилнинг Калиндари яъни Айём-номаси* [Календарь на 1889 год]. *Бесплатное приложение к Туркестанской Туземной газете за 1889-й год. Ушбу Айём-номаси таълиф килгучи Туркистон Вилояти газетининг муаллифи Уструумуфдур*, составитель Н. П. Остроумов, печатано с разрешения И. д. Туркестанского Генерал-Губернатора от 2 января 1889 года, Ташкент: Типо-Литография С. И. Лахтина.
- Мирза 'Абдал 'Азим Сами, 1962: *Та'рих-и салатин-и мангитийа*, издание текста, предисловие, перевод и примечания Л. М. Епифановой, Москва: Издательство восточной литературы.
- МУХАММАД ЙУНУС ХВАДЖА Б. МУХАММАД АМИН-ХВАДЖА (ТА'ИБ), 2002: *Тухфа-йи Та'иб*, подготовка к изданию и предисловие: Б. М. Бабаджанов, Ш. Х. Вахидов, Х. Коматцу, Central Asian Research Series, № 6, Ташкент-Токио, Islamic Area Studies Project.

- НАСРИДИНОВ Б., 1971: *Туйчи Хофиз. Хаёти ва ижоди хакида*, Тошкент: Гафур Гулом номидаги адабиёт ва санъат нашриёти.
- НУРЧОНОВ Н., Б. КОБИЛОВА, 2008: *Мавриги (Муסיкии анъанавии эронийёни Бухоро)*, Душанбе: Швейцарский Офис по Сотрудничеству.
- СИРОЖИДИН АХМАД, 2005: «Калби санъаткор эди», *Узбекистон адабиёти ва санъати*, 15 июл, № 29 (3806).
- ТИРМА КИТАБ, 1920: *Тирма Китаб ки джанаб Налифкин тарафидан джам' килунган эди, Туркистан дар-ал-улум аш-Шаркийанинг са'и ва ихтимами билан укучилар учун табъ ва нашир булди. 2-нчи табъ*, Ташкент.
- ХАДЖИ МУХАММАД УСМАН БИК ИШ МУХАММАД УГЛИ, 1913: *Джами' аджаиб ал-фазаил 'алам*, Наманган: Литография «Исхакия».
- ХАРАБАТИЙ, Б.Г.: *Маснавий Харабатий. Ба ихтимам-и Мулла Зафар Бик Мухаммад угли*, Ташкент: Литография Яковлева.
- АБДУЛЛАЕВ Т. А., С. А. ХАСАНОВА, 1978: *Одежда узбеков (xix–начало xx в.)*, Ташкент: Фан.
- АЙБЕК, 1986: «Детство», *in Айбек. Собрание сочинений*, том 4. Ташкент: Издательство литературы и искусства им. Гафура Гуляма.
- БАБАДЖАНОВ Б., 2007: «Русская колонизация Центральной Азии глазами местных мусульманских интеллектуалов», *in* Е. В. АБДУЛЛАЕВ (ред.), *Узбекистан и Япония на возрождающемся шелковом пути (сборник докладов научной конференции)*, Ташкент, 14–16 декабря 2006 г., Ташкент, с. 33–48.
- БЕЛИНСКАЯ Н. А., 1965: *Декоративное искусство горного Таджикистана (Текстиль)*, Душанбе: Издательство АН Таджикской ССР.
- ВЫЗГО Т. С., 1970: *Развитие музыкального искусства Узбекистана и его связи с русской музыкой*, Москва: Музыка.
- ВЫЗГО Т., А. САНДЕЛЬ: 1960: *Ахмеджан Умурзаков*, Москва: «Советский композитор».
- ДЖУМАЕВ А., 2008: «Найдем ли мы себя в потоке перемен? Динамика исторического процесса и картины мира в культуре среднеазиатских народов», *Дружба народов*, № 4, Москва, с. 161–183.
- _____, 2012: «Предмет любви и почитания. Из истории распространения граммофона в Средней Азии», *Иные берега. Журнал о русской культуре за рубежом*, Москва, № 1 (25), с. 72–79.
- ДЕВЕЛЬ Т. М., 1994: «Альбом фотографий миссии полковника Н. П. Игнатъева в Хиву и Бухару 1858 года», *Страны и народы Востока*, под общей редакцией М. Н. Боголюбова, вып. xxviii. География. Этнография. История. Культура, Санкт-Петербург: Центр «Петербургское востоковедение», с. 259–271.
- КАРЫ-НИЯЗОВ Т. Н., 1970: *Размышления о пройденном пути*, Москва: Политиздат.
- КОПЕЛЕВ Л., 1993: «Знакомим с Вуппертальским проектом. Русские и немцы...», *Книга исторических сенсаций*, Москва: Раритет.
- КУРБАНМАМАДОВ А., 2004: «Лицом к Европе», *Звезда Востока*, Ташкент, № 3, с. 100–113.
- ЛОГОФЕТ Д. Н., 1909: *Страна несправия. Бухарское ханство и его современное состояние*, издал В. Березовский, Санкт-Петербург: Русская Скоропечатня.
- ЛЮБИМОВА С. Т., 1958: *В первые годы*, Москва: Государственное издательство политической литературы.
- МАЕВ Н. А., 1879: *Очерки Бухарского ханства*, Санкт-Петербург.
- МУХТАРОВ А., 1969: *Дильшод и её место в истории общественной мысли таджикского народа в xix–начале xx вв.*, Душанбе: Дониш.
- САМОЙЛОВ Н. А., 1994: «Азия (конец xix–начало xx века) глазами русских военных исследователей», *Страны и народы Востока*, под общей редакцией М. Н. Боголюбова. Вып. xxviii. География. Этнография. История. Культура, Санкт-Петербург: Центр «Петербургское востоковедение», с. 292–324.

- СОБРАНИЕ ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ*, 1975: *Собрание восточных рукописей Академии Наук Узбекской ССР*, том х, под редакцией Д. Г. Вороновского, Ташкент: Фан.
- _____, 1987: *Собрание восточных рукописей Академии Наук Узбекской ССР*, том хі, под редакцией А. Урунбаева, Р. П. Джалиловой, Ташкент: Фан.
- Тошходжа Асири Худжанди, 1982: *Избранные произведения*, составление текста, вступительная статья и примечания Саадулло Асадуллаева, Москва: Главная редакция восточной литературы, «Наука».
- ФАХРЕТДИНОВА Д. А., 1972: *Декоративно-прикладное искусство Узбекистана*, Ташкент: Издательство литературы и искусства им. Гафура Гуляма.
- Халидов А. Б., 2000: «Арабское книгопечатание в России», *У времени в плену. Памяти Сергея Сергеевича Цельникера*, Москва: Издательская фирма «Восточная литература», с. 138–147.
- ХОДЖАЕВ Файзулла, 1989: *Узбекистан открытым сердцем. Повесть о жизни и творчестве Макса Пенсона*. Ташкент: Издательство литературы и искусство имени Г. Гуляма.
- MAALOUF Amin, 1985: *The Crusades through Arab Eyes*, translated by Jon Rothschild, New York: Schocken Books.

ЗАКАСПИЙСКАЯ ЖЕЛЕЗНАЯ ДОРОГА: СТАНДАРТИЗАЦИЯ ИСТОРИКО-ЛИТЕРАТУРНЫХ И ИКОНОГРАФИЧЕСКИХ РЕПРЕЗЕНТАЦИЙ РУССКОГО ТУРКЕСТАНА

Начальные этапы истории строительства Закаспийской железной дороги — от Михайловска и позднее Узун-Ады на восточном берегу Каспийского моря до Самарканда в период с 1880 по 1888 гг. — никогда не были забытым эпизодом российского присутствия в Средней Азии (илл. 1). С самого первого дня ее строительства, отталкиваясь от разных идеологических и методологических установок и на различных уровнях — военном, дипломатическом, научном, инженерно-техническом и литературно-журналистском — анализировались связь этого технического нововведения с колониальными проектами западных держав и с преобразованиями социально-политического ландшафта Туркестана в рамках его модернизации. При этом не были забыты ни роль отдельных ключевых деятелей этой «стройки века», ни реакция «туземцев» на поезда — «дьявольские повозки» (*шайтан-арба*). Однако, та роль, которую Закаспийская железная дорога сыграла в кристаллизации образа русского Туркестана не только в России, но и во всем мире, осталась практически не затронута анализом, хотя её восприятие в правительственных и военных кругах, в частности, Франции уже было включено в последние исторические реконструкции¹. Избранный здесь аспект представляется интересным с точки зрения более общей проблематики трансфера колониальных практик между элитами империалистических держав, действовавшими как по принципу мимикрии, так и следуя единому сценарию развития колониальной ситуации².

1. Первые этапы стандартизации впечатлений

Несмотря на то, что в течение всего периода её строительства скептические прогнозы превалировали повсюду, после 1888 г., достигнув Самарканда, Закаспийская железная дорога становится наиболее популярным путем проникновения в Туркестан. Экономия времени, регулярность поездов³, низкие цены⁴ и относительно высокая безопасность пути определяли этот выбор.

Вместе с тем, Закаспийская железная дорога, которая сделала регион открытым для Запада, спровоцировала также невиданную ранее унификацию маршрутов и стандартизацию впечатлений.

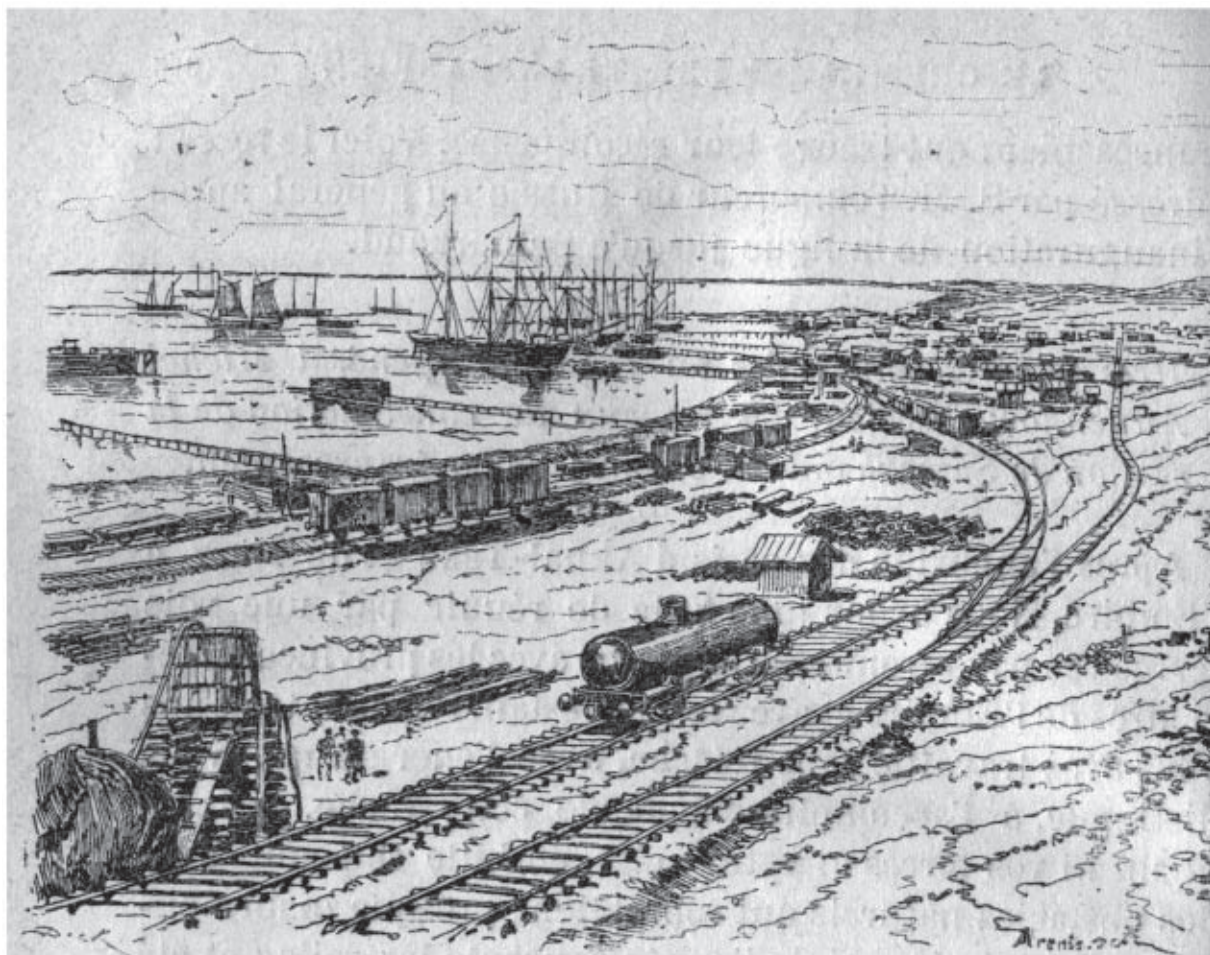
* Swiss National Science Foundation (FNR), Universities of Lausanne and Manchester — Швейцарский национальный фонд научных исследований, Университет Манчестера, Англия, и Университет Лозанны, Швейцария. sgorshen@gmail.com

¹ Опуская многочисленные анализы современников строительства этой железной дороги, ограничусь только несколькими историческими реконструкциями: Ахмеджанова, 1965; Poujol, 1991; Lantz, 2009.

² Сравнение российского опыта с практиками других колониальных держав в последнее время привлекает все более пристальное внимание, см. в частности: Chioni More, 2001; Gorshenina, Abashin, 2009; Бобровников, 2010; *Kritika*, 2011.

³ Два пассажирских поезда второго класса в неделю, помимо вагонов третьего класса, циркулирующих ежедневно с товарными поездами. Первоначально первый класс для путешественников, среди которых были исключительно военные, не был предусмотрен.

⁴ В 1896–1889 гг. стоимость проезда, постоянно снижаясь, варьировалась от 32 до 15 рублей: Beuylié, 1889, p. 92; Ney, 1888, p. 107; Boutroue, 1897, p. 15.



Илл. 2. Вид на Узун-Ада. Гравюра Арениса. *In*: Ney, 1888.

В отличие от путешествий по караванным трассам или по почтовому тракту Оренбург–Ташкент, ход которых мог значительно варьироваться в зависимости от природных условий или «человеческого» фактора, практически все перемещения по железной дороге — от военных до школьников — укладываются в единую схему, допускающую лишь незначительные вариации. На всем протяжении 1 440 км железной дороги впечатления определялись ритмом продвигающегося через пески паровоза, под колесами которого, несмотря на незначительную скорость — от 25 до 40 км в час⁵ — регулярно погибали верблюды⁶. Неизменная последовательность одних и тех же станций (илл. 2) и близких к ним археологических городищ или архитектурных памятников соседствовала с обязательным пересечением Амударьи по деревянному мосту на сваях⁷, предполагая также мимолетные встречи с одними и теми же людьми, жизнь которых можно пунктиром восстановить по рассказам путешественников. «Сегодня, — восторженно писал в 1888 г. один

⁵ Согласно Жюлю Верну, поезд Клаудиса Бомбарнака уже циркулировал со скоростью 50 км в час: Verne, [1892], p. 86.

⁶ Cholet, 1889, p. 40; Beylié, 1889, pp. 90–91, 96–97, 109–110, 118, 133.

⁷ Ney, 1888, pp. 333, 336–337; Boulanger, 1888a, pp. 290–294; Blanc, 1895, pp. 334–338; Verne, [1892], p. 114.

из наблюдателей, — Закаспийская железная дорога эта вся Закаспийская область, так же как Нил это весь Египет!»⁸.

В этом процессе унификации впечатлений очень скоро формируются собственные «базовые» идеи, которые, повторяясь на разных уровнях, трансформируются в клише, становясь расхожими образами Туркестана вплоть до революционных потрясений 1917 г. Ключевыми в их формировании являются 1886–1888 гг., когда на 367 км был завершен третий этап строительства этой железно-дорожной трассы между Чарджуем и Самаркандом.

Механизм этой стандартизации может быть детально прослежен при перекрестном чтении описаний путешествий в Туркестан трех французов и одного приключенческого романа Жюль Верна. Формируя в контексте российско-британского противостояния своеобразный маргинальный взгляд⁹, эти четыре текста в силу своей относительной отстраненности, казалось бы, могли претендовать на большую «объективность». Особенности редакционной работы того времени, позволяющие широкое цитирование предшественников (нередко без ссылок) и использование их иллюстративного материала, помогают проследить этап за этапом кристаллизацию литературных и иконографических репрезентаций новых царских владений. Относительная недоступность региона до его завоевания Россией, первоначально слабый поток путешествующих по Туркестану и, соответственно, ограниченное число публикаций облегчают эту задачу.

Четыре текста, избранных для анализа

Первая группа текстов¹⁰ принадлежит Эдгару Буланжье (Edgar Boulangier, 1850–1899¹¹), инженеру Министерства публичных работ Франции. По окончании в 1885 г. экспертизы Транссахарской железной дороги во французской Африке, он был отправлен в Туркестан для изучения опыта строительства Закаспийской трассы, а затем в Сибирь, с целью анализа Транссибирской железной дороги¹². Несмотря на превалирование технической информации, его туркестанский отчет был многократно переиздан во Франции, став в конечном итоге одной из «базовых» книг по истории строительства Закаспийской железной дороги, откуда его последователи без устали черпали исторические сведения, технические детали и иллюстрации.

Вторая группа представлена книгой Наполеона-Поля Нэ (Napoléon-Paul Ney, 1849–1900¹³), потомственного военного и завсегдага светских салонов, который на открытии железной дороги в Самарканде в 1888 г. выступал в том же качестве официального представителя Франции, как и годом ранее на инаугурации статуи Свободы в Нью-Йорке. Даже не будучи широко переиздана, его книга, написанная сразу же после поездки, была широко известна во Франции, благодаря живому языку повествования, изобилующего многочисленными деталями, слухами и анекдотами. Светская публика Парижа не только убедилась в реальности существования этой трассы, но и укрепилась в желании посетить Самарканд, «сияющую Венецию» русской Азии¹⁴.

⁸ Из раппорта для мида Франции, цитировано *in* Lantz, 2009, p. 307, n. 52.

⁹ Centlivres, 2008.

¹⁰ Boulangier, 1887; *idem*, 1888a; *idem*, 1888b; *idem*, 1889.

¹¹ Gorshenina, 2003, p. 375.

¹² Boulangier, 1891.

¹³ Gorshenina, 2003, pp. 376–377.

¹⁴ Ney, 1888, pp. 389, 391.

Роль этих двух публикаций в процессе выработки клише можно оценить при чтении, с одной стороны, описания путешествия в Самарканд в 1889 г. Леона Бэйлье (Léon de Beylié, 1849–1910¹⁵), генерала, получившего известность в Индокитае, и крупного коллекционера юго-восточных древностей, и, с другой стороны, романа Жюль Верна «*Клаудис Бомбарнак*», увидевшего свет в 1892 г. «Опус» Бэйлье, privately изданный в Гренобле тиражом всего в 300 экземпляров, резко контрастирует с широко растиражированными авантюрами бойкого репортера, отправленного редакцией газеты «*XX век*» в путешествие от Кавказа до Пекина по железной дороге, которая в восточной своей части еще не существовала в реальности¹⁶. Если первый текст даже не предназначался для продажи, то популяризация второго разворачивалась более чем широко, с опорой на авторитет французской Академии, под патронажем которой издательство П.-Ж. Хетзеля (P.-J. Hetzel, 1814–1886) опубликовало этот роман в рамках образовательно-развлекательной серии для молодежи.

Однако, объединение этих двух произведений в одну группу обусловлено наличием в них явно выраженных заимствований, воспроизводящих наиболее банальные эпизоды путешествия по Закаспийской железной дороге, а также поспешных и нередко высокомерных выводов. Совершенно не знакомый с Туркестаном, Бэйлье слепо следует за своими предшественниками, среди которых он сам указывает Элизея Реклю (Elisée Reclus, 1830–1905), чьи соображения по поводу Туркестана восходят главным образом к российским источникам, Буланжье и Нея. Приключения Клаудиса Бомбарнака являются же своего рода квинтэссенцией среднеазиатских авантур того периода. Придуманный Жюль Верном — большим любителем описаний путешествий и их внимательным читателем — Бомбарнак не был слепком какого-либо одного конкретного путешественника, и уж ни в коем случае самого писателя, который никогда не бывал в Средней Азии. Бойкий репортер представляет из себя не что иное как собирательным образ, отдельные детали путешествия которого могут быть соотнесены со странствиями Шарля-Эжена Ужфальви (Charles-Eugène Ujfalvy, 1842–1904) с его супругой Мари Ужфальви-Бурдон (Marie d'Ujfalvy-Bourdon, 1876–1877), с Эдгаром Буланжье и Жаном Шаффанджоном (Jean Chaffanjon, 1854–1913), и, в гораздо меньшей степени, с Реклю, Гийомом Капюсом (Guillaume Capus, 1857–1931) и Пьером-Габриэлем Бонвалот (Pierre-Gabriel Bonvalot, 1853–1933)¹⁷. В этом смысле, текст напоминает пэчворк чужих воспоминаний, но гораздо более блеклый по сравнению с описаниями реальных событий очевидцами. В то же время он является прямой параллелью к иллюстрациям первого издания книги, которые были выполнены художником Леоном Бенеттом (Léon Benett, урожденный Hippolyte Léon Benet, 1839–1916), большим любителем дальних «восточных» стран и экзотических мотивов, но также никогда не бывавшим в русском Туркестане. Изобилуя многочисленными заимствованиями из перечисленных выше работ, в особенности из публикаций Ужфальви-Бурдон и Реклю (с сочинениями последнего Бенетт был прекрасно знаком в качестве непосредственного и частого их иллюстратора), эти хромотипографические гравюры также восходят и к фотографиям Поля Надара (Paul Nadar, 1856–1939). Таким образом, индивидуальная банализация региона, не предназначенная для распространения, является вполне сопоставимой с серией клише, фигурирующих в романе. Однако последние, опираясь на те же «избранные моменты» туркестанских эпопей того же круга предшественников, сознательно создавались для самой широкой публики в познаватель-

¹⁵ Bal *et alii*, 2011.

¹⁶ Verne, [1892].

¹⁷ *Ibidem*, pp. 47, 86, 106, 131, 133, 148, 159.



Илл. 3. Экзотизированный базар в Самарканде. Гравюра Моллера с оригинального рисунка Леона Бенетта. In: VERNE, [1892], p. 129.

но-развлекательных целях, формируя таким образом «коллективное» восприятие и, в конечном счете, «коллективную» память (илл. 3).

п. Попытка перекрестного чтения: стратиграфия и генеалогия расхожих идей

Перекрестное чтение этих разных произведений позволяет подтвердить уже неоднократно сделанное наблюдение о том, что, отправляясь в путешествие, люди ищут не столько новых открытий, сколько пытаются проверить уже усвоенную информацию. Груз ранее услышанного, увиденного или прочитанного настолько велик, что регулярно «прорываясь» на поверхность описания нового путешествия, позволяет реконструировать не только подробный «стратиграфический» срез расхожих идей, но и их генеалогию.

Различные по характеру репрезентации, переплетаясь и наслаиваясь друг на друга в повествованиях путешественников, восходили вплоть до средневековых клише, которые определяли Среднюю Азию то как земной рай или близко расположенные к нему земли, то как *Тартарию*, подразумевающую ад¹⁸. Наиболее частой аллегорией Туркестана выступает однако его определение как «колыбели человечества» и вытекающих отсюда арийско-туранских — противоречивых, но взаимодополняющих — теорий, которыми пестрили научные публикации XIX–начала XX вв.¹⁹. С ними же связаны и многочисленные отступления по поводу «расовых типов» Средней Азии, которые для франкоговорящих путешественников восходят практически все за редчайшими исключениями к инструкции 1874 г. Жюльена Жирара дэ Риалья (Julien Girard de Rialle, 1841–1904)²⁰.

Наибольшее место в описаниях путешествий занимала более поздняя информация непосредственных предшественников, которая, как правило, преподносилась как наиболее «реалистичная». Более того, переходя от публикации к публикации, она приобретала силу очевидности или даже догмы. Ярким примером мифотворчества путешественников при участии местных российских властей стал Кок-таш, постепенно превратившийся в якобы тронный камень Тимура²¹. Информация предшественников, формируя не только точку зрения на события, нередко определяла и маршрут последователей. Так, Бэйлье принимает решение не заезжать в Бухару, т.к. этот город показался неинтересным Вамбери и Нэ, тем более, что эмир — главная «достопримечательность» в глазах западных путешественников — в это время отсутствовал²².

Эксплуатация железной дороги привела также к изменению «джентльменского набора» «исходных» публикаций. В первые годы существования Туркестанского генерал-губернаторства «классическими текстами» были работы Николая Ханькова (1822–1878) и Армения Вамбери (Arminius Vambéry, 1832–1913), зафиксировавшие многочисленные детали последних лет существования доколониального Туркестана. С появлением же Закаспийской железной дороги, повлекшей за собой изменение маршрутов перемещения людей и товаров в Средней Азии, актуальными из этих текстов для отправляющихся в путешествие остаются лишь отрывки, которые повествуют о населенных пунктах, через которые отныне проходил железнодорожный путь. Позиция Самарканда как наиболее притягательного для туристов среднеазиатского города при этом остается неизменной.

¹⁸ Beylié, 1889, p. 82; Gorshenina, 2007.

¹⁹ Например, Ney, 1888, pp. 187–188. Более подробно об арийско-туранских теориях, см.: Laguelle, 2005.

²⁰ Girard de Rialle, 1874; Gorshenina, 2003, pp. 119–123. Прямые параллели с Rialle, 1874, см., в частности, в описаниях «тюркоманов» у Ney, 1888, pp. 191–197.

²¹ Sela, 2007.

²² Beylié, 1889, pp. 116–117, 126–127; Ney, 1888, p. 429; Verne, [1892], p. 117.



Илл. 4. Руины старого Мерва. Гравюра Кона. *In*: BOULANGIER, 1888a.

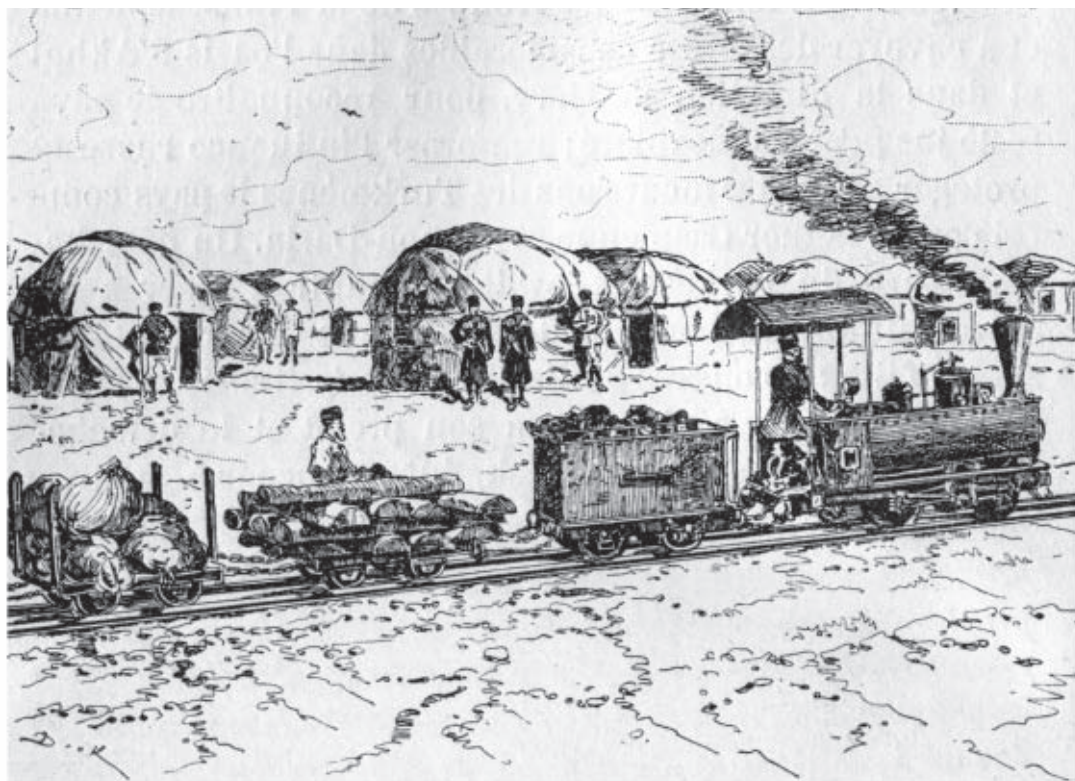
Новая волна путешественников по Средней Азии начинает воспринимать этот город как логичное завершение Закаспийской железной дороги. При этом, следуя уже устоявшимся клише, наблюдатели выделяют «заслуживающий всякого восхищения» новый «европейский город», «ужасающий» «туземный город» и великолепные «тимуридские» памятники, нуждающиеся в «срочном спасении»²³. Эпизоды, связанные с караванными путями или же с почтовым трактом Оренбург–Ташкент, если и вспоминаются, то только для того, чтобы подчеркнуть преимущества железнодорожного транспорта. Особо впечатляющим, а потому и наиболее часто встречающимся приемом выступает сопоставление затрат времени на путешествие по железной дороге и по традиционным трассам²⁴. Практически все путешественники ведут учет дням, детально подсчитывая сколько времени было проведено в поезде, на корабле, в городах или в тарантасах²⁵.

Вместе с тем, в описаниях появляются новые «кочующие» сюжеты, которые для франкоязычных путешественников восходят к отчетам Буланжэ, как то описание развалин древнего Мерва (илл. 4),

²³ Beylié, 1889, pp. 120–121; Verne, [1892], pp. 132, 147.

²⁴ В 1889 г. путешествие по железной дороге от Санкт-Петербурга через Тифлис и Баку до Самарканда занимало семь с половиной дней (Ney, 1888, p. 339), в то время как дорога по почтовому тракту только от Оренбурга до Ташкента требовала 25 дней (Быков, 1869). Противопоставление караванного пути и железнодорожного было выбрано как основной символ Туркестана для памятной медали Среднеазиатской выставки в Москве 1891 г. (медальер И. А. Гебгард): <http://www.znak-auction.ru/limg2.htm?c=9b4cd3>.

²⁵ Согласно его собственному подсчету, 49 дней путешествия Бэйлье распределяются следующим образом: 20 дней были проведены в городах, 3 дня — в тарантасах, 5 дней — на пароходах и 21 день — в поездах: Beylié, 1889, p. 181.



Илл. 5. Узкоколейка Дековилля. Ил: Ney, 1888.

как правило, тесно связанное с историей взятия Геок-тепе в 1880–1881 гг. генералом Михаилом Дмитриевичем Скобелевым (1843–1882)²⁶.

Однако, основным сюжетом становится сама железная дорога: история ее строительства в тяжелых природных и военных условиях специально сформированными сначала одним, а затем двумя Закаспийскими железнодорожными батальонами с использованием наемных рабочих²⁷, героическое подвижничество российских солдат, удачное использование в пустыни Каракумы «американского метода» строительства²⁸, заимствование принципа узкоколейки Дековилля на первых участках пути, вплоть до Кизил-Арвата (илл. 5), фольклорный характер первых поездов, смонтированных из небольших изб в ожидании прибытия настоящих пассажирских вагонов²⁹, технические новшества российских военных инженеров, позволившие построить железную до-

²⁶ Строительство этой железной дороги должно было гарантировать успех проведения второго ахалтекинского похода 1880 г. с целью взятия Геок-тепе и «усмирения туркменских племен Ахал-теке» под руководством М. Д. Скобелева, который и выдвинул предложение о спешном строительстве железной дороги в этом пустынном труднодоступном районе.

²⁷ Ney, 1888, pp. 236–237, 256–331, 286–288. Отметим, что многим французам казалось, что описываемые трудности были сильно преувеличены заинтересованными российскими элитами: Beylié, 1889, p. 94.

²⁸ Строительство велось прямо с укладочного поезда, состоящего из 27 двухэтажных вагонов, которые включали в себя жилье, кухни, мастерские, телеграф, медпункт, кузницу, столовую, приемные залы и т.д., и к которому через каждые две версты только что уложенной дороги подгоняли новый, сформированный в метрополии, поезд с материалами и продовольствием.

²⁹ Ney, 1888, p. 336; Beylié, 1889, p. 113.

рогу в пустынной зоне в короткие сроки и, безусловно, её потенциальное военно-стратегическое значение. Несмотря на первоначальную убыточность³⁰, все наблюдатели подчеркивали её высокий военный потенциал в будущем и её важное значение в настоящем в качестве решающего фактора в подавлении региона Российской империей. Определяя её по отношению к Туркестану как канал «завоевания и проникновения», они рассматривали Закаспийскую железную дорогу в условиях англо-русского противостояния в Центральной Азии также как и залог успешного наступления на Индию³¹.

Сравнение колониального опыта России и западных держав также рефреном проходит по всем текстам³²; при этом наиболее обсуждаемой темой становится «особый русский характер», якобы особо предрасположенный к «мирной колонизации» Средней Азии («*merveilleux esprit colonisateur*»)³³.

III. Роль российской администрации в выработке репрезентаций новых владений империи

Это новое европейское видение самых отдаленных азиатских владений царя формируется при деятельном участии российской колониальной администрации. Именно она, наряду с Генеральным штабом и мидом, выдавала разрешение на посещение Туркестана, определяла конкретный маршрут передвижения, степень свободы или подконтрольности путешественников и то, чем им будет разрешено или запрещено заниматься во время поездки³⁴. Посещение же Бухарского эмирата напрямую зависело от решения российского политического агента в Бухаре.

Французы, которые оказались в результате специфического геополитического расклада в наиболее привилегированном положении по сравнению с другими европейцами³⁵, встречали самый радужный прием со стороны российской военной элиты. Как правило, не знающие ни русского, ни среднеазиатских языков³⁶, но вооруженные всевозможными рекомендательными письмами³⁷, они все, за редким исключением, составляли свое мнение о Средней Азии со слов франкоговорящих российских военных³⁸. Последние проводили их по «проторенным туристическим маршрутам», которые предполагали определенные историко-литературные комментарии, адаптированный пересказ локального фольклора, предварительно переведенного для российских офицеров или их среднеазиатскими сослуживцами, или учеными-востоковедами (как столичными, так и местными). В обязательную программу входила также демонстрация наиболее «выигрышных» точек зрения для

³⁰ С доходом в 31 000 рублей баланс впервые стал позитивным только в 1888 г.: Глущенко, 2010.

³¹ Blanc, 1895, p. 327 (цитата); Beylié, 1884, p. 144; Beylié, 1889, pp. 93–94; Curzon, 1889, pp. 13, 120, 310–312; Cholet, 1889, pp. 34–35.

³² Ney, 1888, p. 229; Blanc, 1895, pp. 330–334 (сравнение закаспийской и транссахарской магистралей); Cholet, 1889, pp. 100–101.

³³ Ney, 1888, pp. 191–194, 327–329, 454; Boulangier, 1888a, pp. 133–134, 153, 215–222, 319; Beylié, 1889, pp. 105–107, 130–131; Cholet, 1889, pp. 39, 52–54, 68–69.

³⁴ Gorshenina, 2006.

³⁵ *Eadem*, 2003.

³⁶ Ney, 1888, pp. 50–53. Только Бомбарнак говорил на всех возможных языках, включая русский: Verne, [1892], p. 5.

³⁷ Beylié, 1889, pp. 27, 58, 135.

³⁸ Beylié, 1889, pp. 146, 128–129, 316 (в частности, см. роль генерала Александра Виссарионовича Комарова [1830–1904], начальника Закаспийской области, в формировании представлений о древностях Мерва).



Илл. 6. Бек Чарджуя. Гравюра Тириата. *In*: Boulangier, 1888a.

фотографирования «типичных видов» и знакомство с отдельными местными жителями, которые привычно олицетворяли «традиционные типы».

Последнее обстоятельство является объяснением наличия единого ракурса и одних и тех же лиц (в частности, бека Чарджуя, илл. 6) во многих изображениях Туркестана, как то в гравюрах, использованных в книгах Мари Ужфальви-Бурдон и Эдгара Буланжэ, в более поздних фотографиях Поля Надара и в подводящих итог этому иконографическому ряду иллюстрациях к роману Жюль Верна, уже перенасыщенных экзотическими деталями.

Позитивное восприятие усилий колониальной администрации по реализации программы модернизации Туркестана гарантировалось особыми условиями, которые предоставлялись путе-

шествующим по Закаспийской железной дороге (отдельные комфортабельные вагоны, вагоны-террасы, подробные карты некоторых местностей), а также радушными приемами, приуроченными к инаугурации какой-либо очередной железнодорожной станции.

В частности, инаугурация вокзала в Самарканде 15 (27) мая 1888 г. была детально продумана генералом Михаилом Николаевичем Анненковым (1835–1899) с тем, чтобы это событие вошло в описания русского Туркестана как одно из ключевых³⁹. «Самый известный русский генерал в Париже»⁴⁰, строитель и позднее администратор Закаспийской дороги, Анненков сумел заполучить для участия в этом мероприятии как минимум девять крупных военных и дипломатических чинов Франции в числе 200 приглашенных, список которых был многократно согласован с генерал-губернатором Николаем Оттовичем Розенбахом (1836–1901). Одним из критериев отбора были литературные способности гостей, которые, по примеру Наполеона Нэ, сразу же по возвращении на родину опубликовали детальные восторженные отчеты.

Наблюдатели, которые могли бы осветить это событие с более критической или даже с негативной точки зрения, просто не были допущены на торжество, как в случае с Вамбери, яростным критиком российской администрации и ее империалистических проектов, получившим сухой отказ на свои многочисленные просьбы.

Желая изначально предать определенную направленность рассказам западных очевидцев, Анненков при подготовке этого мероприятия собственноручно сформировал блок «сведений из первых рук». В частности, в соавторстве с Оскаром Хейфельдером (Oskar Heyfelder, 1828–1890), начальником по санитарной части Закаспийской железной дороги и автором популярного «Учебника военной хирургии»⁴¹, им была подготовлена и издана в Ганновере на немецком языке книга, посвященная истории строительства Закаспийской железной дороги, которую впоследствии многие европейцы называли наилучшей и наиболее подробной публикацией по этой теме⁴².

На иконографическом уровне её звучание было усилено изданием фотографического альбома «Закаспийская железная дорога» из 38 планшето, представлявших детально все железнодорожные станции⁴³, а также живописным альбомом «Виды Закаспийской железной дороги» художника Николая Николаевича Каразина (1842–1908). Последний за несколько месяцев до памятного события был командирован в Туркестан, где получил в свое распоряжение специальный вагон, переоборудованный в мастерскую на колесах, с тем, чтобы запечатлеть все важные этапы новой железной дороги в виде художественных зарисовок. Перенасыщенные экзотическими деталями,

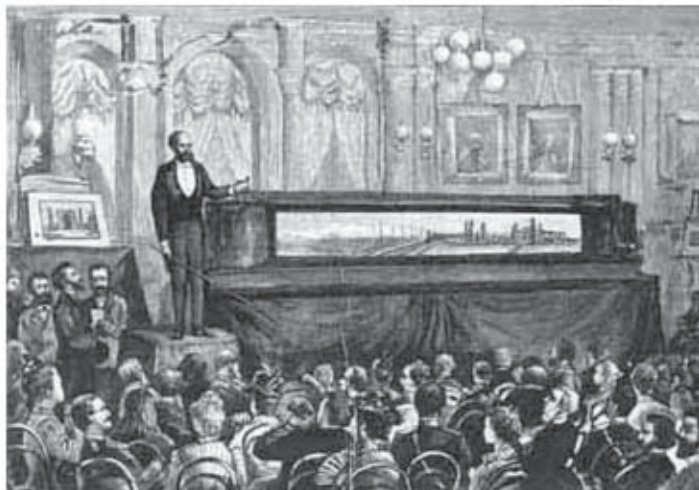
³⁹ См. описание инаугурации: Аноним, 1888, с. 95–96.

⁴⁰ Boulangier, 1888a, p. 47.

⁴¹ Впервые изданный в 1875 г., этот учебник был переведен на многие европейские языки и последний раз был переиздан в 1999 г.

⁴² Heyfelder, Annenkov, 1888.

⁴³ Экземпляр альбома, находящийся в The New York Public Library, доступен по адресу NYPL Digital Gallery: http://digitalgallery.nypl.org/nypldigital/dgkeysearchdetail.cfm?trg=1&strucID=100436&imageID=50877&total=38&num=0&parent_id=100120&word=&s=¬word=&d=&c=&f=&k=0&sScope=&sLevel=&sLabel=&lword=&lfield=&sort=&imgs=20&pos=2&snum=&e=w. Ни точной даты, ни имя автора ни NYPL, ни библиотека Царского села, где находится еще один экземпляр (<http://book-old.ru/BookLibrary/110000-Zakaspyskaya-Obl/1880-primerno-okolo.-Albom-Zakaspyskaya-voennaya-zheleznaya-doroga.html>), не сообщают. Однако, представляется возможным связать его появление с инаугурацией вокзала в Самарканде и предположительно атрибутировать его фотографу Александру Карловичу Энгелю (1848–1918), автору альбома «Закаспийские виды» и позднее — с 1896 г. — официальному фотографу Транскавказской железной дороги.



Илл. 7. Демонстрирование П. Я. Пясецким своей панорамы Закаспийской железной дороги на публичной лекции, в Санкт-Петербурге. Гравюра Шюблера с оригинального рисунка П. Я. Пясецкого, опубликованного в журнале «Нива». In: Аноним, 1895.

эти работы должны были быть объединены в едином роскошно изданном альбоме, на подготовку и публикацию которого было выделено 100 000 французских франков⁴⁴. По первоначальному замыслу акварельные зарисовки должен был сопровождать текст на французском языке Эжена-Мельхиора дэ Вогюэ (Eugène-Melchior de Vogüé, 1848–1910), популярного в то время писателя, специалиста по русской литературе, секретаря посольства Франции в Санкт-Петербурге и наконец шурина Анненкова. На сегодняшний день сложно утверждать, был ли этот альбом реализован именно в таком виде и соответственно, как то предполагалось изначально, подарен всем иностранным гостям в качестве памятного сувенира о празднествах в Самарканде. Однако ясно, что закаспийско-железнодорожный цикл работ Каразина послужил источником для многочисленных гравюр, которые впоследствии перекочевывали из одной публикации в другую, обрастая новыми, все более и более экзотичными, деталями⁴⁵.

Более того, сама идея реализации тотального изображения Закаспийской железной дороги вновь была востребована всего три года спустя, в 1891 г. Теперь уже по инициативе Алексея Николаевича Куропаткина (1848–1925), в ту пору военного начальника Закаспийской области, в Туркестан был специально приглашен художник Павел Яковлевич Пясецкий (1843–1919), создавший большую — 170 аршин (120 метров) — «Панораму Закаспийской железной дороги» (илл. 7)⁴⁶.

⁴⁴ Шумаков, 1975.

⁴⁵ Не имея возможности найти и проанализировать этот альбом, ограничусь его кратким описанием согласно исследованию В. Шумкова (1975): изданный в Париже издательством Буассонад (Boissonade), альбом состоял из 20 планшетов с несколькими цветными хромолитографиями на каждом листе (оригинальные зарисовки были выполнены в технике акварели); часть из них была опубликована в этом же 1888 г. в журнале «Всемирная иллюстрация»; на сегодняшний день одна акварель «Постройка Закаспийской железной дороги» находится в художественном музее им. Б. Руднева города Лебедин Сумской области Украины. В. А. Прищепова (2011, с. 363–364), описывая работы Каразина 1888 г. по иллюстрациям из газетных вырезок собранным в МАЭ — большей частью из журналов «Нива» и «Всемирная иллюстрация», — вовсе не упоминает этого альбома.

⁴⁶ Аноним, 1895.

О роли Закаспийской железной дороги как основного канала формирования образа русского Туркестана «на экспорт» говорит и организация отдельного этнографического и железнодорожного отдела Среднеазиатской выставки, которая была развернута в Историческом музее Москвы в 1891 г.

Вместо заключения

Несмотря на детальную продуманность пропаганды, развернутой российской администрацией Туркестана, основной рефрен записок западных путешественников оставался прежним. Отдавая дань результатам первых лет российской колонизации Туркестана, причины ее успеха в военном, экономическом или культурном плане всем виделись исключительно в особом «русском характере». Вслед за лордом Жоржем Натаниэлем Кюрзоном (George Nathaniel Curzon, 1859–1925), путешественники констатировали, что последний был не столь уж далек от «азиатского», а потому все успехи, как в частности, ассимиляция локальных элит, объясняются исключительно тем, что в данном случае «азиат колонизирует азиата»⁴⁷. Невозможность изменения этой «исходной» оценки западных элит думается надо расценивать как наибольший провал «пиар кампаний» российской администрации, приложивший столько усилий к формированию единого и позитивного образа русского Туркестана и к его распространению по всему миру.

Библиография

- Аноним, 1888: «Железная дорога в Самарканде», *Правительственный вестник, Туркестанский сборник*, Ташкент, т. 432, с. 95–97.
- Аноним, 1895: «П. Я. Пясецкий и его живописные отчеты о своих путешествиях», *Нива*, № 3, с. 66–68. См.: <http://zerrspiegel.orientphil.uni-halle.de/t996.html>
- АХМЕДЖАНОВА З. К., 1965: *К истории строительства железных дорог в Средней Азии (1880–1917)*, Ташкент: Наука.
- Бобровников Владимир О., 2010: «Русский Кавказ и французский Алжир: случайное сходство или обмен опытом колониального строительства?», Мартин Ауст, Рикарда Вильпиус, Алексей Миллер, *Imperium inter Pares: роль трансферов в истории российской империи (1700–1917)*, Москва: Новое литературное обозрение, с. 182–209.
- Буков Е., 1869: «Беглый рассказ о медленном продвижении в Ташкент. Несколько светлых мыслей о темной стороне нашего положения в Средней Азии», *Военный сборник*, № 4, *Туркестанский сборник*, Санкт-Петербург, 1870, т. 24, с. 79–145.
- Глущенко Е. А., 2010: *Россия в Средней Азии. Завоевания и преобразования*, Москва: Центрполиграф; см. главу «Железные дороги»: <http://statehistory.ru/books/Rossiya-v-Sredney-Azii-Zavoevaniya-i-preobrazovaniya/16>
- Прищепова В. А., 2011: *Иллюстративные коллекции по народам Центральной Азии второй половины XIX–начала XX века в собраниях Кунсткамеры*, Санкт-Петербург: Наука.
- Родзевич А. И., 1891: *Очерк постройки Закаспийской военной железной дороги и ее значения для русско-среднеазиатской промышленности и торговли*, Санкт-Петербург: тип. Муллер и Богельман.
- Шумков В., 1975: «Жизнь, труды и странствия Николая Каразина, писателя, художника, путешественника», *Звезда Востока*, № 6, <http://rus-turk.livejournal.com/146485.html>

⁴⁷ Gorshenina, 2012, pp. 37–183 *passim*.

- BAL Danielle, Jean-François KLEIN, Roland MOURER, Caroline HERBELIN, 2011: *Le Général de Beylié 1849–1910 — collectionneur et mécène*, Catalogue d'exposition du 3 juillet 2010 au 9 janvier, Milan, 5 Continents/Musée de Grenoble.
- BEYLIE Léon de, 1884: *L'Inde sera-t-elle russe ou anglaise?*, Paris: Berger-Levrault et C°.
- _____, 1889: *Mon journal de voyage de Lorient à Samarcande*, Grenoble: Imprimerie F. Allier père et fils.
- BLANC Édouard, 1895: "Le chemin de fer transcaspien", *Annales de Géographie*, vol. 4, n° 16, pp. 325–345.
- BOULANGIER Edgar, 1887: "Chemin de fer transcaspien: rapport de mission adressé à M. le Ministre des Travaux publics, en février 1887", *la Revue du génie militaire*, avril-juin, Paris: Berger-Levrault & Cie.
- _____, 1888a: *Voyage à Merv. Les Russes dans l'Asie centrale et le chemin de fer transcaspien*, Paris: Hachette.
- _____, 1888b: "Voyage à Merv", extrait de *Le Tour du monde*, Paris: s.n.
- _____, 1889, "Chemin de fer transcaspien: rapport de mission adressé à M. le Ministre des Travaux publics, en février 1887", *Bulletin de la commission internationale du Congrès des chemins de fer*, volume 3, partie 1, P. Weissenbruch.
- _____, 1891: *Notes de voyage en Sibérie: Le Chemin de fer Trans-Sibérien et la Chine*, Paris: Société d'éditions scientifiques, 1 vol.
- BOUTROU Alexandre, 1897: "En Transcaspie: notes de voyage accompagnées d'une carte", extrait de *l'Annuaire du Club Alpin Français de 1896*, Paris: Ernest Leroux, pp. 5–36.
- CENTLIVRES Pierre, 2008: "En marge du "Great Game": les voyageurs français en Asie centrale et en Afghanistan, du capitaine Ferrier à la Croisière jaune", in M.-R. DJALILI, A. MONSUTTI et A. NEUBAUER (éd.), *Le monde turco-iranien en question*, Paris: Karthala; Genève, Institut de hautes études internationales et du développement, pp. 231–345.
- CHIONI MOORE, David, 2001: "Is the Post- in Postcolonial the Post- in Post-Soviet? Toward a Global Postcolonial Critique", *PMLA*, 116 (January), vol. 1, Special Topic: *Globalizing Literary Studies*, pp. 111–128.
- CHOLET Armand Pierre, comte de, 1889: *Excursion en Turkestan et sur la frontière Russo-Afghane*, Paris: E. Plon, Nourrit.
- CURZON George Nathaniel, Marquis of, 1889: *Russia in Central Asia in 1889 and the Anglo-Russian Question*, London, New York: Longmans.
- GORSHENINA Svetlana, 2003: *Explorateurs en Asie centrale. Voyageurs et aventuriers de Marco Polo à Ella Maillart*, Genève: Olizane.
- _____, 2006: "De l'archéologie touristique à l'archéologie scientifique. L'archéologie en Asie centrale de la conquête russe du Turkestan à l'aube de l'époque soviétique: la "non-archéologie" occidentale", in ISIMU-6, *El Redescubrimiento del Asia Central: nuevos horizontes en la historia y la arqueología del Oriente antiguo*, collection: *Cuadernos del seminario Walter Andrae*, año Académico 2003–2004, VI, tomo I, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, pp. 33–46.
- _____, 2007: *De la Tartarie à l'Asie centrale: le coeur d'un continent dans l'histoire des idées entre la cartographie et la géopolitique*", thèse de doctorat, Paris I et Université de Lausanne, manuscrit.
- _____, 2012: *Asie centrale. L'invention des frontières et l'héritage russo-soviétique*, Paris, CNRS-Éditions (Espaces et milieux).
- GORSHENINA Svetlana, Sergej ABASHIN (éd.), 2009: *Le Turkestan russe: une colonie comme les autres?*, Paris: Complexe, Collection de l'IFÉAC — *Cahiers d'Asie centrale*, n° 17 / 18.
- HEYFELDER Oskar, Dr. [chef du service de santé du chemin de fer Transcaspien], M. N. ANNENKOV, 1888: *Transkaspien und seine Eisenbahn: nach Acten des Erbauers Generallieutenant M. Annenkow*, Hannover, Th. Mierzinski.
- Перездана в 1889: Hannover, Helwingsche Verlagsbuchhandlung.
- KРИТИКА, 2011, *Explorations in Russian and Eurasian History*, 12, vol. 2.

- LANTZ François, 2009: “Mouvement et voies de communication en Asie centrale. L’avènement d’une colonie”, in Svetlana GORSHENINA, Sergej ABASHIN (éd.), *Le Turkestan russe: une colonie comme les autres?*, Paris: Complexe, Collection de l’IFÉAC — *Cahiers d’Asie centrale*, n° 17 / 18, pp. 289–417.
- LARUELLE Marlène, 2005: *Mythe aryen et rêve impérial dans la Russie du XIX^e siècle*, Paris: CNRS Éditions.
- NEY Napoléon (Commandant), 1888: *En Asie centrale à la vapeur. La mer Noire, la Crimée, le Caucase, la mer Caspienne, les chemins de fer sibériens et asiatiques, inauguration du chemin de fer transcasprien, l’Asie centrale, Merv, Bokhara, Samarkand. Notes de voyage*, préface de Pierre Véron, Paris: Garnier frères.
- POUJOL, 1991: “La construction du chemin de fer transcasprien au Turkestan de 1880 à 1917: reflet des mentalités et conséquences”, *Innovation technologiques et mentalités*, Paris: CNRS, pp. 187–206.
- RIALLE Girard de, 1874: “Instructions anthropologiques pour l’Asie centrale”, *Bulletin de la Société d’Anthropologie*, tome 9^e, 2^e série, [séance du 4 juin 1874], pp. 417–463.
- SELA, Ron, 2007: “The ‘Heavenly Stone’ (Kök Tash) of Samarqand: A Rebels’ Narrative Transformed”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, vol. 17, pp. 21–32.
- UJFALVY-BOURDON Marie de, 1880: *De Paris à Samarkand: le Ferghanah, le Kouldja et la Sibérie occidentale. Impressions de voyage d’une Parisienne*, Paris: Hachette.
- VERNE Jules, [1892]: *Claudius Bombarnac. Carnet d’un reporter*, Paris: J. Hetzel, Collection Les voyages extraordinaires.

МЕСТО «ВОСТОКА» В СОВЕТСКОЙ ЖИВОПИСИ 1920–1930-х гг.: ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ТРАНСФЕР ПО ОСИ МОСКВА–ТАШКЕНТ

Искусство советской Средней Азии строилось на основе многочисленных обменов с Москвой. В 1920-е гг. многие российские художники путешествуют или переезжают жить в Среднюю Азию, влекомые очарованием «Востока» (В. И. Уфимцев [1899–1964], А. Н. Волков [1886–1957], Е. Л. Коровай [1901–1974], М. И. Курзин [1888–1957] или Н. В. Кашина [1896–1977]) или будучи направленными сюда Центром в 1920 г. для «усиления и развития культуры и искусств в Центральной Азии» (А. В. Николаев [Усто-Мумин], 1897–1957)¹. Известные художники, такие как Александр Волков или Михаил Курзин, воспитают не одно поколение художников, выходцев из этих только что созданных союзных республик. Среди них можно назвать У. Т. Тансыкбаева (1904–1974), Н. Г. Карахана (1900–1970) и А. Ф. Подковырова (1889–1957) в Узбекистане или Б. Ю. Нурали (1900–1965) в Туркменистане. 1930-е гг. скорее отмечены «творческими командировками»² в Среднюю Азию, нежели переездами туда. Искусство Средней Азии является, таким образом, результатом творчества уроженцев этих мест, художников русского происхождения, живущих в этих республиках, а также художников, бывших там проездом, зачастую в творческих «бригадах». Такая подвижность художников заставляет задуматься о месте «Востока» в их работах, то есть в качестве объекта творчества и самой творческой среды.

Но по оси Москва–Ташкент циркулируют не только люди. В Москве регулярно проводятся два типа художественных выставок. С одной стороны, это — отчеты о «творческих командировках», а с другой — выставки, посвященные художественной деятельности в той или иной республике или регионе³. А когда, например, в 1928 и 1932 гг. живущие в Средней Азии художники принимают участие в юбилейных выставках, посвященных Октябрьской революции, они обычно выставляются в специально отведенной для них секции. Эти художники и их произведения занимают, таким образом, специфическое место в общей художественной панораме. Как же в этом контексте искусство этих социалистических республик вписывается в поиски идентичности всего советского искусства? Что дает центру периферия, и, в частности, что дает Москве «Восток»?

Республики Средней Азии являются объектом путешествий, пристанищем художников, а также творческой средой и местом, откуда формируются обращения к центру. Москва хочет быть местом теоретических разработок и рассчитывает привнести «цивилизацию» на «Восток». Таким образом, циркуляцию людей и художественных произведений следует рассматривать в двойном контексте, то есть, с одной стороны, в контексте размышлений над определением сущности советского искусства, а с другой — в контексте ассимиляции, даже можно сказать — колонизации, «Востока»

* Cécile PICHON-BONIN, Sciences Po — Институт политических исследований, Париж, Франция. cecile.pichonbonin@sciences-po.fr

¹ О причинах переездов художников в Центральную Азию см.: Gorshenina, 2001, p. 76.

² «Творческие командировки» — это поездки художников, имевшие различную длительность. В 1920-е гг. это обычно были поездки индивидуальные, а в 1930-е гг. — по большей части в «бригадах». Об организации и сущности таких командировок см.: Pichon-Bonin, 2008, pp. 47–74.

³ См., например, выставки в Москве по искусству Азербайджана (1933), Узбекистана (1934) или всей Средней Азии (1936).

Россией. Изучение произведений, текстов художников и критиков позволят нам лучше понять то, каким образом это перемещение людей и объектов способствовало реконфигурации советской художественной среды 1920–1930-х гг. Мы рассмотрим различные стороны этой возможной сочлененности национального и советского искусства. Сначала, мы поговорим об определении сюжетов, одновременно восточных и советских, потом о вкладе восточной географии в формальную рефлексию и, наконец, об идеологической интерпретации восточного искусства.

Восточные сюжеты и «советская тематика»

В 1920-е гг. в российской живописи доминирует фигуративность и реализм полотен, который приветствуется руководящей партией. Этот реализм, не сводимый к единому законченному стилю, обладает целой гаммой оттенков, явно отличаемых даже на нескольких примерах, от натурализма И. И. Бродского (1883–1939) до синтетических форм А. А. Дейнеки (1899–1969), от экспрессионизма Ю. И. Пименова (1903–1977) и символизма П. В. Кузнецова (1878–19689) до импрессионизма И. И. Машкова (1881–1944). Одним из главных споров в среде российских художников 1920-х гг. является дискуссия о функции искусства, в ходе которой противопоставляются традиционалистская концепция, видящая в искусстве модуль познания реальности, и авангардистская идея, понимающая искусство как создание новой реальности.

В этом контексте вопрос о том, определяется ли советское искусство некоторым набором сюжетов, становится фундаментальным. Этот спор противопоставляет различные группы художников, часто связанных с «формальным» экспериментаторством в сфере натюрмортов или пейзажей, и Ассоциацию художников революционной России (АХРР).

Главное действующее лицо традиционалистского направления АХРР ставит на первый план «сегодняшний день: быт Красной Армии, быт рабочих, крестьянства, деятелей революции и героев труда»⁴. Она отстаивает стиль «героического реализма» и творческий метод «художественного документализма». Этот метод определяется как внимательное изучение революционной реальности с целью создания ее документального и точного отражения в художественной практике⁵. Понятие «отражения» тесно связано с понятием «правдивости». В русском языке этот термин обладает особым значением: он отсылает нас к познанию, к подлинному, глобальному пониманию жизни. В этом смысле работа с природой и внимательное изучение окружающего мира представляются основными. Именно поэтому АХРР будет организовывать «творческие командировки» и посылать художников-репортеров в различные точки страны, чтобы они смогли увидеть советскую жизнь на местах и рассказать о ней московскому зрителю.

В 1926 г. проходит VIII выставка этой группы, названная «Жизнь и быт народов СССР»⁶. Она предлагает зрителю ознакомиться с различными регионами и республиками СССР, отраженными в произведениях художников, побывавших в различных точках страны. Это событие встретило неоднозначную оценку. Критики не понимают, что могут дать нового для определения советского искусства этнографические и географические подходы, выраженные в портретах, изображениях

⁴ См. платформу этой группы, опубликованную в каталоге ее первой экспозиции 1922 г.

⁵ Князева, 1967, с. 22.

⁶ VIII выставка АХРР была открыта с 3 мая по 18 августа 1926 г. в Москве. В ней участвовало 294 художника, которые экспонировали 1 832 произведения. Основной материал выставки — результат творческих командировок более ста художников в союзные и автономные республики в мае-июне 1925 г. (VIII выставка, 1926).

архитектуры и восточных рынков (например, у Б. Н. Яковлева [1890–1972] или С. В. Рянгиной [1891–1955]). Только Луначарский по достоинству оценивает журналистский размах этой выставки, которая протягивает зрителю зеркало, позволяющее осознать свою страну⁷.

Художники и критики 1930-х гг., возвращаясь к этой выставке, будут сожалеть о вездесущности старого восточного быта в ущерб представлению тех перемен, которые принесла Средней Азии Россия⁸. Такие художники, как П. Д. Покаржевский (1889–1968)⁹ или Г. М. Шегаль (1889–1956) с сожалением пишут о том, что в своих сюжетах стремились к экзотике, а не к новому, модернизированному «Востоку». Шегаль вспоминает, что попросил свою казахскую модель надеть на голову традиционную фетровую шапку (малахай), а потом, заметив его восторг по поводу фуражки из Мосторга, понял, что от него ускользает это новое ощущение жизни¹⁰.

Между тем, во время культурной революции 1928–1932 гг. появляются молодые воинствующие коммунисты, которые пытались навязать всем художникам ряд принципов АХРР, еще более усугубляя при этом традиционалистскую направленность. Так, например, они хотели превратить «творческую командировку» в орудие перевоспитания художников, абстракционистские, экспрессионистские или кубистские наклонности которых они не принимали. Их стремления к большему контролю над подобными командировками выразилось в предложении посылать художников в важнейшие места социалистического строительства с уже заранее намеченным планом работы. Они выступали за «советскую тематику» в основе каждого произведения, противопоставляя тем самым старый быт новому.

Тем не менее, их решимость столкнулась с существенными трудностями централизации. С тем фактом, что заказчик редко становился покупателем произведений, и что работы с советской тематикой было не так просто продать, а также с сопротивлением самих художников и некоторых критиков, таких как А. М. Эфрос, писавший, например, что творчество П. Кузнецова звучит фальшиво, «когда же этими экзотическими радужностями [он] облекает темы советского строительства»¹¹. Наконец, само определение советской тематики остается проблематичным, т.к. в зависимости от различных точек зрения, оно могло или нет включать в себя натюрморт и пейзаж¹².

Общее использование советской тематики в самом узком смысле этого слова никогда не навязывалось систематически и централизовано. Художники пришли к ней каждый в отдельности. Число изображений колхозов и совхозов увеличилось с началом великих строек и введением первого пятилетнего плана. В Средней Азии это выразилось в сюжетах, посвященных такой монокультуре как хлопок (Абдуллаев, «На сборе хлопка», 1932; Н. Карахан, «Женская бригада на окучке хлопка», 1933; А. Волков, «Девушки с хлопком», 1933; Усто-Мумин, «Белое золото», 1934), разработке природных месторождений (П. Щеголев, «Добыча песка», 1933; Абу-Бакыр Исмаилов, «Шахтеры Караганды»), строительству систем орошения (Н. Карахан, «Укладка труб», 1932) или образу женщины (У. Тансыкбаев, эскиз фрески «Раскрепощение женщины», 1933; он же, «Казачки», 1933; М. Курзин, «Женская ударная бригада», 1934). Национальная история выстраивалась вместе с сюжетами, затрагивающими войну против басмачей (А. Подковыров, У. Тансыкбаев или Н. Туркестанский, 1933).

⁷ Луначарский, 1926.

⁸ Никифоров, 1934, с. 58–59.

⁹ Покаржевский, 1934, с. 20.

¹⁰ Шегаль, 1934, с. 10.

¹¹ Эфрос, 1933, с. 33.

¹² О трудностях организации командировок и управления ими см.: Pichon-Bonin, 2008.



ШТЕРЕНБЕРГ Д. П. *Туркменский дворик*. 1935. Фанера, масло, 70x50 см. Собр. А. Н. Еремина.

В 1934 г. критики приветствуют перемены, произошедшие в живописи Волкова, а также новые советские темы у Тансыкбаева и Карахана в Узбекистане или Нурали и Беглярова в Туркменистане¹³. Эта новая тематика отражала официальную установку о необходимости создания образа новой Средней Азии, поставщика природных ресурсов, «Востока», на землях которого развивался технический прогресс и была повсюду видна цивилизаторская роль России.

Тем не менее, традиционный образ жизни по-прежнему присутствует как в портретной живописи (А. Волков, П. Беньков, Ф. Болкоев, Н. Г. Хлудов), так и в изображениях чайханы, даже когда речь идет о «красной», т.е. советской чайхане (У. Тансыкбаев, Б. Хамдами), или же в пейзажах с аулами или кочевьем (У. Тансыкбаев). Несмотря на то, что речи многих пропитаны энтузиазмом в отношении всего нового, их произведения несут в себе скорее этнографический подход (например, портреты П. А. Радимова [1887–1967], выполненные им в Средней Азии в 1935 г.) и отмечены интересом к местной традиционной жизни, как то можно увидеть в работах Д. П. Штеренберга (1881–1948), сделанных в той же командировке. Далее мы увидим, что трактовка сюжета была так же важна, как и его сущность.

Помимо выбора сюжетов, сам факт того, что художники прибегают к фигуративности и пишут станковые картины, рассматривается русской критикой как необычайный прогресс мусульманского населения. Эта позиция может пониматься как позиция представителя колонизирующей империи по отношению к коренному населению, но она также может обретать свой смысл в теоретических рамках марксизма, примененного к искусству, основы которого в конце XIX в. были заложены Г. В. Плехановым.

Согласно этой доктрине, искусство принадлежит идеологии и выражает классовые отношения. Поскольку искусство некоей данной эпохи является выражением политики доминирующего класса, то, если этот доминирующий класс — пролетариат, значит искусство должно быть искусством пролетариата, где пролетариат понимается в идеологическом смысле, а не в социологическом, то есть как имеющий классовое сознание. В 1920-е гг. партия, критика и большая часть художников согласны с тем, что реализм является именно тем стилем, который соответствует мировоззрению пролетариата. Однако, споры разворачиваются вокруг самого его определения, его функции и о творческом процессе.

Появление фигуры человека в искусстве мусульманских стран вообще понимается как выражение глубоких перемен в мировоззрении местных художников, которые освобождаются от исламистской концепции мира. Эта концепция представляется как отказ человека от реального мира, основанного на религиозном тезисе о существовании Бога и на желании человека раствориться в нем. Такое видение вещей рассматривается как противное познанию видимого мира. Присутствие на картине человека, а тем более на станковой картине (а значит картине недекоративной направленности) представляется критикам как результат ликвидации культурной отсталости в послереволюционную эпоху как раз благодаря деятельности русских¹⁴.

Введение фигуры человека и выбор сюжетов, связанных с русификацией региона, были поняты критиками и художниками-традиционалистами как результат работы над мотивами, которые были не столь давно привнесены сюда российскими художниками. С этой точки зрения, мы можем здесь задаться вопросом о том, что дает непосредственный контакт с «Востоком» этим формальным художественным поискам.

¹³ Чепелев, 1935, с. 176.

¹⁴ Чепелев, 1934, с. 21–52; Журавлева, 1933, с. 77–86.

Контакт с «Востоком» возрождает живописные формы

Восточное искусство обычно характеризуется живыми красками, теплым светом и упрощенной формой. Интегрировали ли художники эти элементы в свою практику и оправдывают ли они ее в своих размышлениях о развитии советского искусства?

Как объясняет Е. Е. Лансере (1875–1946), поездка на «Восток» усиливает работу с натуры, столь дорогой художнику-традиционалисту, в частности благодаря климатическим причинам:

Время моей жизни на Кавказе я считаю временем увлечения живописью, усиленной работы с натуры, раскрытием для меня многих сторон законов колорита. [...] Отсутствие, первое время, больших заказов и климатические условия, позволяющие работать под открытым небом почти что девять-десять месяцев в году, новизна и захватывающее богатство чисто живописных и этнографических тем вокруг сделали то, что главнейшею моею художественной работой стали этюды с натуры, вместо кабинетной работы предыдущих лет¹⁵.

П. П. Соколов-Скаля (1899–1961) объясняет, что «работа в пустыне [ему] дала очень много. Суровая скупая природа настраивает глаз на точное наблюдение, заставляет лаконичней и четче выражать видимое»¹⁶. Художник оправдывает, таким образом, упрощенную выразительность географическими критериями.

Лансере, привлеченный особенными красками пейзажа, постепенно отказывается от рисунка в пользу живописи:

Известно, что юг в своих характерных чертах не так красочен, как север. На севере (и высоко в горах) зелень ярче окрашена и окраска освещенных частей является главным красочным мотивом, а тень есть тень, темное место. На юге же, внизу в долинах, и зелень и скалы обесцвечены, выжжены палящим солнцем, но зато все вокруг так насыщено светом, что рефлексy начинают играть роль главной красочной темы во всем этюде. Там начинаешь понимать красочную роль рефлекса, а рефлекс, понимание цветистости тени есть один из важнейших элементов живописи, колорита¹⁷.

Свет и цвета «Востока» и «Юга» питают и оправдывают, таким образом, как натуралистические и импрессионистские (Яковлев, 1925), так и символистские или синтетические поиски (Соколов-Скаля). Возникновение в 1932 г. термина «социалистический реализм» не означало мгновенного установления жесткого стиля с четко определенными контурами¹⁸. И даже, если абстракционизм, кубизм и экспрессионизм были резко осуждены в открытой форме и изгнаны из живописи в конце 1920-х гг., разнообразие выразительных форм еще долго сохранялось под этой общей этикеткой.

В 1930-х гг. художники спорят о критическом использовании художественного наследия. Какие источники вдохновения выбирать, в силу каких причин и как их использовать? Основными художественными течениями-ориентирами, занимающими центральное место в этих дебатах, становятся передвижники, импрессионисты и постимпрессионисты. В этом контексте, поездки на «Восток» начинают занимать свое особое место. Для некоторых художников они воспринимаются как глоток свежего воздуха и привносят с собой, как кажется, необходимое оправдание их формальному экспериментаторству.

Так, например, было с Давидом Штеренбергом. Получив образование в Париже в начале XX в. и вдохновленный такими течениями как фовизм и кубизм, Штеренберг является известным худож-

¹⁵ Лансере, 1936, с. 11.

¹⁶ Соколов-Скаля, 1934, с. 23.

¹⁷ Лансере, 1936, с. 12.

¹⁸ По поводу определения социалистического реализма, см.: Pichon-Bonin, 2013, pp. 255–257.

ником, занимающим в 1920-е гг. важные государственные посты. Во время культурной революции его резко критиковали за слишком интеллектуальный характер натюрмортов и портретов, от которых сильно веяло кубизмом. Поэтому он обращается к более актуальным сюжетам, используя при этом примитивистскую выразительность. В частности, в работах, которые были сделаны во время своей поездки в Грузию в 1931 г. Его туркменская серия 1935 г. была навеяна тоновой гаммой туркменских ковров, в которых доминирует красный цвет, и схематическими формами традиционного искусства. Места и сюжеты, кажется, позволяют подобные эксперименты, которые не были бы ни поняты, ни приняты, если бы они проводились на русских сюжетах. Этот примитивизм, пусть его и будут обличать в 1936 г. во время кампании против формализма и натурализма в искусстве, тем не менее, просуществует до середины 1930-х гг. в этом особом контексте периферийной живописи. Тогда как экспрессионизм будет официально и безвозвратно предан анафеме в конце 1920-х гг., как мистическое выражение немецкой буржуазии. Эта форма свободы благодаря периферийному контексту тоже имеет свое идеологическое оправдание: примитивизм выражения является чем-то вроде национальной черты.

Идеологическое понимание национального искусства

В 1930-х гг. традиционалистская концепция одерживает верх. Искусство понимается как выражение классового мировоззрения, говорящего через художника, и является модулем познания реальности. Национальное искусство должно также ассимилировать свое художественное наследие. Для В. Чепелева¹⁹, критика и директора Государственного музея искусства народов Востока в Москве, отсутствие светотеней и полутонов, использование цветных планов и схематичных силуэтов в живописи мусульманских народов объясняется отказом человека от реального мира в пользу поисков Бога. Для него реальный цвет, в частности цвета земли и неба, лежит в основе цвета декоративного, но он существует отдельно от конкретных форм реальности, в частности, от конкретного предмета-прототипа. Узбекский художник должен критическим образом ассимилировать свое двойное наследие (примитивное ремесленничество и декоративный орнамент), искусно перерабатывая то, что в нем есть положительного, т.е. ясность и простоту декоративизма и трепетное отношение к цвету, с тем, чтобы приблизиться к реалистическому утверждению мира. Это дает рождение новой реалистической тенденции в тематизированном декоративизме, который избавляется от статики, условных красок и плоской формы; этот процесс был особенно заметен в Узбекистане и Туркменистане. Если критик и замечает какие-то недостатки, то он объясняет это тем, что это направление живописи соответствует утверждению положительного, радостного и здорового мира. Чепелев особенно отмечает У. Тансыкбаева, подчеркивая формальные качества его произведений, вне зависимости от выбора сюжета. На его взгляд, двумя наилучшими работами этого художника являются «Кочевье» (1932) и «Казачки» (1932).

Яркость красок, точность и лаконизм в построении картин в 1934 г. представляются позитивными аспектами наследия национального искусства²⁰, когда они стоят на службе фигуративности и ассоциируются с введением цветовых нюансов и пространственного поиска. В исторической перспективе, интерес к цвету как таковому, схематичный подход к изображению человека и отсутствие глубины в так называемом «феодалном» искусстве интерпретировались как следствие «низкого уровня знания и научного миропонимания»²¹. Вместе с тем, в той же тенденции западного

¹⁹ Чепелев, 1934, с. 21–52.

²⁰ Журавлева, 1935, с. 82.

²¹ *Ibidem*, с. 85.

искусства начала XX в. (Гоген и Матисс) критик видел бегство от капиталистической и буржуазной реальности.

Вплоть до середины 1930-х гг. восточная примитивистская тенденция находит свое оправдание в примененной к искусству теории марксизма и сочетается с русским колониальным духом. Восприятие творчества Подковырова, Карахана или Тансыкбаева столь же нюансировано, что и восприятие большого числа русских художников, и Чепелев видит в них примеры ассимиляции. Этот факт позволяет нам еще раз подчеркнуть (и здесь мы следуем за мыслью Светланы Горшениной) и релятивизм, который необходим для понимания искусства русского Туркестана, и традиционный герметизм различных категорий среднеазиатских художников²²: колониальные художники, ориенталисты, авангардисты²³, социалистические реалисты, формалисты, а значит — герои или жертвы политического режима. Горшенина выделяет несколько общих черт, позволяющих переход от авангарда к социалистическому реализму, например, и пытается воссоздать этапы ориентализации русско-советского искусства. Мы же подчеркиваем проблематичный характер самого определения некоторых из этих терминов в русском контексте²⁴.

Заключение

Свобода выражения, которую можно констатировать в искусстве Средней Азии вплоть до середины 1930-х гг., может пониматься как результат отдаления этих республик от Москвы. Большое расстояние делает и контроль, и централизацию трудноосуществимыми. С. Горшенина предложила также гипотезу об облегченной идеологии для этих провинций — поставщиков природного сырья²⁵. Но этот феномен могут объяснить и другие факторы. Во-первых, усилия по централизации власти не означают исчезновение всякого разнообразия, и непримиримые споры продолжают потрясать московскую художественную среду, обрисовывая тем самым границы и пространство этой рефлексии. Во-вторых, восточная примитивистская тенденция или декоративистский реализм, понятые через призму российского колониализма и приложенного к искусству марксизма, предстают одновременно и как промежуточный этап на пути к социалистическому реализму (определение которого остается проблематичным по отношению к центру и периферии). И как восточно-мусульманская особенность, более значимая, чем национальная составляющая среднеазиатского искусства. Во время сталинских репрессий именно этот последний аспект будет играть против этих художников.

*Перевод с французского Сергея Рындина
под редакцией Светланы Горшениной*

Библиография

VIII ВЫСТАВКА, 1926: VIII выставка картин и скульптуры АХРР «Жизнь и быт народов СССР», Справочник-каталог, 2 изд., Москва: изд-во АХРР.

Журавлева Е., 1933: «Искусство советского Азербайджана», *Искусство*, № 6, с. 77–86.

Князева В., 1967: АХРР, Ленинград: Художник РСФСР.

²² Gorshenina, 2005, pp. 112–116.

²³ Упомянутые здесь художники представлены как герои авангарда, независимого от социалистического реализма во многих публикациях, см. например: *Туркестанский авангард*, 2009, а также Marcadé, 1998, pp. 57–67.

²⁴ См. об этом: Pichon-Bonin, 2013, pp. 10–12.

²⁵ Gorshenina, 2005, pp. 112–116.

- ЛАНСЕРЕ Е. Е., 1936: «Несколько слов о моей жизни на Кавказе», *Творчество*, № 1, с. 11–13.
- ЛУНАЧАРСКИЙ А. В., 1926: Стенограмма приветственной речи на торжественном открытии VIII выставки АХРР «Жизнь и быт народов СССР», <http://lunacharsky.newgod.su/lib/russkoe-sovetskoe-iskusstvo/vosmaa-vystavka-ahrr>
- НИКИФОРОВ Б., 1934: «В борьбе за реконструкцию пейзажа», *Творчество* Б. Н. Яковлева», *Искусство*, № 6, с. 53–77.
- ПОКАРЖЕВСКИЙ П., 1934: «Впечатления и воспоминания», *Творчество*, № 12, с. 20.
- СОКОЛОВ-СКАЛЯ П., 1934: «С палитрой по “пустыне”», *Творчество*, № 12, с. 23.
- ТУРКЕСТАНСКИЙ АВАНГАРД, 2009: каталог выставки, Москва: Государственный музей Востока.
- ЧЕПЕЛЕВ В., 1934: «Живопись советского Узбекистана, в связи с выставкой искусства УзССР в Москве», *Искусство*, № 6, с. 21–52.
- _____, 1935: «Искусство республик Средней Азии», *Искусство*, № 3, с. 168–176.
- ШЕГАЛ Г. М., 1934: «Дела и люди», *Творчество*, № 4, с. 9–11.
- ЭФРОС А. М., 1933: «Вчера, сегодня, завтра», *Искусство*, № 6, с. 15–64.
- GORSHENINA S., 2001: “Une avant-garde stoppée en plein élan ou “une logique de développement interne”?”, *Missives*, revue de la société littéraire de la Poste et de France Telecom, numéro spécial: *Images culturelles de l’Asie centrale contemporaine*, pp. 76–92.
- _____, 2005: «Искусство Узбекистана 1920–1950-х годов: рейлативизм в оценках ориентализации русского авангарда», *Art from Central Asia: A Contemporary Archive*, Biennale di Venezia: Central Asia Pavilion, Bishkek, Gallery Kurama, с. 112–116.
- MARCADÉ J.-C., 1998: “Périphéries de l’avant-garde dans l’Orient russe”, *Les survivants des sables rouges*, *Art russe du Musée de Noukous, 1920–1940*, Conseil régional de Basse-Normandie, pp. 57–67.
- PICHON-BONIN C., 2008: “Peindre en URSS dans les années 1920–1930. Commandes, engagements sous contrat et missions de créations”, *Cahiers du monde russe*, vol. 49, n° 1, janvier-mars, pp. 47–74.
- _____, 2013: *Peinture et politique en URSS, L’itinéraire des membres de la Société des artistes de chevalet (OST), 1917–1941*, Presses du réel, coll. Œuvres en sociétés, Dijon.

Валери Познер*

КОГДА ЦЕНТР СДВИГАЕТСЯ НА ПЕРИФЕРИЮ: СОВЕТСКАЯ КИНЕМАТОГРАФИЯ В СРЕДНЕАЗИАТСКОЙ ЭВАКУАЦИИ (1941–1944)

Кинематография представляет собой одну из наиболее богатых областей для изучения взаимодействий между центром и периферией. В качестве промышленной отрасли ее функционирование осуществляется в рамках институциональной структуры, достаточно жесткой, когда речь идет о стране проводшей ее полную национализацию. От этой институциональной структуры зависят распределение материально-экономических и технических средств, система контроля и распространения, которые отражают не в последнюю очередь политические отношения данной киностудии с центром. Периферийная продукция всегда является сложной производной этих взаимодействий. Для ее анализа приходится принять во внимание ожидания центра, местные упования (как политических властей так и киноруководства), определенный вес традиций, в том числе и кинотрадиций, а также меру самостоятельности и смелости того или иного режиссера. Все эти компоненты отражаются на уровне состава съемочного коллектива (в том числе этнического), выбора тематики, разработки сюжета и собственно киноязыка. Изучение восприятия в центре и на местах конечного результата этих взаимодействий, иными словами собственно самих фильмов, составляет немаловажный аспект для понимания этих взаимоотношений, хотя и возможно лишь опосредованно, т.е. через профессиональную критику.

История республиканских кинематографий до сегодняшнего дня недостаточно изучена и страдает разными перекосами. Написанная в победном духе в советское время, она после распада СССР стала часто переосмысливаться с упором на непрерывное давление со стороны центра, тормозящее развитие этого ключевого для национальной культуры вида искусства¹. Представляется, что было бы продуктивно рассматривать не каждую отдельно взятую республиканскую кинематографию в её взаимоотношениях с центром, а всю совокупность этой сложной системы, выстроенной в соответствии со строгой иерархией, согласно которой центральные киностудии занимали первое место по оснащению, уровню творческих и технических кадров и, соответственно, количеству полнометражных художественных лент. Затем шла Украина, и, со значительным отрывом, Белоруссия. Третье место по значению занимали закавказские киностудии (с Грузией впереди, которая иногда опережала Белоруссию по объему производства). И наконец, замыкали этот список среднеазиатские киностудии (с разницей между более обеспеченным Узбекистаном и менее значительным производством в Туркмении и Таджикистане; в Казахстане своей кинематографии до войны не было).

Весьма важная глава в этой истории была написана во время Великой отечественной войны, когда все киностудии европейской части СССР были эвакуированы в Среднюю Азию. Предшествовавшая иерархия оказалась перевернута верх дном. В эвакуации оказались как центральные (Мосфильм,

* Valérie POZNER, Atelier de recherche sur l'intermédialité et les arts du spectacle (ARIAS, UMR 7172) — исследовательская группа по интермедальности и зрелищным искусствам, Национальный центр научных исследований (CNRS), Париж, Франция. vpozner@free.fr

¹ В более редких случаях авторы, следуя желанию воспротивиться политическому контексту чаще всего напряженных отношений с Москвой, подчеркивают исключительно положительные стороны этих взаимодействий, опуская конфликтные моменты. См., напр., Ратиани, 2003.

Ленфильм, а также менее значительные Студия Горького и Союзмультфильм), так и часть периферийных киностудий (Киевская, Одесская). Также в Средней Азии оказались белорусские съемочные коллективы, студии технических и оборонных фильмов. Причем в этом удивительном институциональном эксперименте студии, как правило, не смогли сохранить свою целостность, а были вынуждены слиться с ранее существующим на месте кинопредприятием, а порой и с другой эвакуированной киноструктурой. Коллективы одной киностудии оказались иногда распределены по разным городам. Все это не могло не отразиться на идентичности каждой киностудии. Если к этому добавить, что головное руководство отрасли было эвакуировано в Новосибирск, то можно с уверенностью сказать, что статусы «центра» и «периферии» претерпели значительные преобразования.

Настоящая статья будет первоначально посвящена изменениям в институциональных взаимодействиях между центром и среднеазиатской периферией, произошедших в ходе эвакуации. Во второй части я попытаюсь проследить, каковы были последствия эти новых отношений для производства фильмов с национальной тематикой в период самой эвакуации и в непосредственно последующие за ней годы, а также насколько новая расстановка сил повлияла на образ Востока на экране. Данная публикация основана на предварительных результатах работы по этой теме, а потому, на этом этапе были рассмотрены только документы, сохранившиеся в фонде Кинокомитета — то есть центрального органа управления отраслью, что далеко недостаточно для составления полной картины. В рамках коллективного проекта, поддержанного французским Национальным фондом исследований (ANR) намечены дальнейшие изыскания, в том числе в архивах Узбекистана и Казахстана.

Довоенный кинематограф и образ Востока: случай узбекской киностудии

Чтобы понять, что случилось во время Великой отечественной войны, надо первоначально кратко обозначить предысторию отношений между центром и среднеазиатскими киностудиями, а также охарактеризовать кинопроизводство последних. В данной работе я ограничусь анализом узбекской киностудии, самой крупной из всех среднеазиатских кинопредприятий.

В начале 1920-х гг. почти во все «восточные» республики Советского Союза, за исключением своих «национальных» кадров, были приглашены из центра киноработники старой дореволюционной формации (в основном режиссеры и операторы), которые, несмотря на лояльное отношение к новым властям, оказались не у дел в центральных киноорганизациях. Эта ситуация была практически идентичной для Грузии, Армении и Узбекистана (отчасти также для Украины и Белоруссии) и дала в общем-то сходные результаты: повсюду стали появляться фильмы в «ориентальном» духе, с упором на экзотику.

Объяснение этому видится в нескольких обстоятельствах. Начиная с конца XIX в., «ориенталистская» западная (в основном английская и французская) литература пользовалась большой популярностью в России, обеспечивая общий фон для восприятия «Востока» (так, в частности, переводы романов Клода Фаррера издавались массовым тиражом) и провоцируя, как подражания европейским образцам, так и собственные интерпретации. Так же обстояла ситуация и с живописью, отдельные образцы которой, вышедшие из-под кисти Василия Верещагина или Николая Каразина стали подлинными символами российского Востока. В кинопродукции же на восточные темы также были свои отечественные образцы, как, например, переложение на экран балета М. Мордкина «Азиадэ» (Иосиф Сойфер, 1918), определенного прессой как «кинопоэма», которая описывалась в следующих выражениях:

Восточный город, темный и таинственный, исполненный очарования и солнечной лени... Турист-европеец заблудился в узких улочках, пустынных в знойный полуденный час... Чей-то взор сверкнул с балкона, чья-то улыбка просияла и исчезла... И расцветает греза аравийской ночи: правдивая и поучительная история великого шейха, мудрого и великодушного Усейна и вольной дочери пустыни, прекрасной и пленительной бедуинки Азиадэ².

Надо сказать, что такие кинокартины в ориенталистском духе продолжали выходить в Европе и в 1920-е гг., частично попадали на советский рынок³.

Таким образом, образцов для подражания было более чем достаточно, как для периферийных, так и для центральных киноорганизаций. Результат недолго заставил себя ждать. Судя по фотографиям и описаниям, послереволюционная «Нателла» (Амо Бек-Назаров, 1925) ненамного отличалась от дореволюционной «Азиадэ». Правда, в «Нателле», снятой через семь лет после революции, речь шла о восстании эксплуатируемого народа против местных князей; однако, в центре сюжета была история бедной девушки, проданной в гарем, где она с подругами танцевала под присмотром евнухов. Очевидно, что подобная интерпретация революционного сюжета на восточном материале обеспечивала коммерческий успех. Это быстро поняла не только самая крупная южная киностудия, Госкинопром Грузии, но и узбекская кинофабрика, выпустившая такие весьма популярные в РСФСР (для общесоветского масштаба подобные сведения отсутствуют) фильмы как «Мусульманка» (Дмитрий Бассалыго, 1925) или «Минарет смерти» (Вячеслав Висковский, 1925), где в главных ролях выступали, как правило, русские актеры⁴.

Однако, эта продукция была вскоре подвергнута резкой критике, как в центре, так и на местах, и, начиная с 1927–1928 гг., отмеченных началом официальной политики коренизации в национальных республиках Средней Азии, этот жанр уступил место «национальным» фильмам, поставленным местными силами. Увы, такая «коренизация» вскоре была признана ошибочной: по мнению центральных властей, эти фильмы сильно отдавали «национализмом», т.к. они уделяли мало внимания образам русских в качестве главных руководителей и «вдохновителей» революционного движения, или же недостаточно показывали действия партийных и советских органов. Именно так был оценен фильм «Шакалы Равата» (Казимир Гертель, 1927), посвященный борьбе с басмачами, где впервые были задействованы только узбекские актеры. Следующий фильм был уже поручен московскому, правда начинающему, режиссеру, Михаилу Авербаху. Однако тема борьбы за освобождение женщины (фильм так и назывался «Чадра») не принесла успеха своему автору. Более того, в республике разразился скандал, который завершился решением законсервировать киностудию на полтора года.

Возобновление её деятельности совпало с процессом централизации всех союзных киноорганизаций. Однако и следующий проект постановки закончился очередным скандалом: в этот раз несколько киноработников были обвинены во вредительстве и некоторые из них, в том числе художественный руководитель и главный режиссер, получили тюремные сроки. Начало 1930-х гг. было отмечено в узбекской кинематографии чередой чисток, приведших к новым исключениям, коснувшимся киноработников первого поколения местных кадров. Фильм Наби Ганиева (1904–1952) «Джигит» (1933–1935), представлявший из себя перепев «Чапаева» на тему борьбы с басмачеством,

² «Проектор», 1918, с. 12.

³ Среди самых знаменитых «Индийская гробница» (*Das indische Grabmal*, Joe May, 1921) и «Багдадский вор» (*The Thief of Bagdad*, Raoul Walsh, 1924).

⁴ Здесь и далее для истории узбекской кинематографии 1920-х–1930-х гг. см. Drieu, 2008.

и фильм Сулеймана Ходжаева (1892–1937) «Перед рассветом» (1933) были признаны «ошибочными». Всего же в 1936 г. из 180 работников киностудии было уволено 120. Более того, вторая половина этого рокового не только для узбекской кинематографии десятилетия, была отмечена арестом Н. Ганиева и расстрелом С. Ходжаева.

Попытки «коренизации» в узбекской кинематографии явно не удались. В центре было решено взять курс на фольклор. Первый узбекский звуковой фильм «Клятва», постановка которого была вновь поручена русскому режиссеру Александру Усольцеву-Гарфу (1901–1970), был высоко оценен в Москве во время декады узбекского искусства, в мае 1937 г. Но этот успех выглядел на общем фоне скорее как счастливое исключение.

Условия эвакуации и запуска кинопроизводства

Инициатива перебазировать киностудии в Среднюю Азию была предпринята уже в июле 1941 г. и исходила от Правления гукфа. Глава Кинокомитета Иван Большаков (1902–1980) направил в Алма-Ату своего уполномоченного Могилевского с кинооператором Волчком наладить отношения с местным партийным и государственным руководством и составить себе мнение о местных возможностях. Вопрос был решен положительно, о чем и было доложено в Совет по эвакуации при СНК, куда также была отправлена просьба поддержать предложения об эвакуации именно в Алма-Ату самых мощных союзных киностудий, Мосфильм и Ленфильм. Киевскую киностудию намечалось отправить в Ашхабад, а Союздетфильм — в Сталинабад (Душанбе). В Ташкент, располагавший базой Узбекгоскино, намечалась перебазировать Одесскую киностудию и киевскую студию оборонных фильмов, а Союзмультфильм направить в Самарканд. При этом само Правление Кинокомитета должно было быть эвакуировано в Новосибирск. Именно в соответствии с этим планом и было реализовано распределение киносил СССР во время войны. Интересно, что Большаков в письме первому секретарю казахской компартии Ундасынову даже не упоминал настоящие и очевидные для всех причины эвакуации, говоря исключительно об «удовлетворении настоятельной просьбы компартии и правительства Казахстана о налаживании кинопроизводства в республике». Таким образом, эвакуация на официальном уровне преподносилась как широкий жест Москвы по отношению к Казахстану. Большаков подчеркивал важность порученного ему дела по созданию кинобазы студии Мосфильм в Казахстане и уверял, что Мосфильм вскоре вышлет лучшие свои кадры, которые непременно справятся с поставленной задачей⁵.

По всей видимости, казахские власти вполне отдавали себе отчет о вынужденном характере такого решения, а потому они отреагировали на него вовсе не в покорном духе, как то можно было ожидать. Первоначально они потребовали отредактировать устав нового предприятия, потом затребовали выделение союзного бюджета и штатов для его развертывания, а затем, уже в сентябре, назначили казахского директора производства в лице Сергали Толыбекова (1907–1995), бывшего директора алма-атинского пединститута⁶.

По сохранившейся переписке, а также учитывая хронологию законодательных актов, принятых резолюций и постановлений, можно предположить, что назначение уполномоченного К. А. Полонского, и в последствии Михаила Ромма (1901–1971), в качестве художественного руководителя всей кинодеятельности в Средней Азии было вызвано страхом Большакова, уезжавшего в эвакуацию в Новосибирск, потерять определенную часть своей власти над эвакуированными

⁵ РГАЛИ, ф. 2456, оп. 1, д. 708, л. 174.

⁶ Москва: л. 103.

в южные республики киностудиями. Неслучайно база для этого представительства центрального киноруководства была устроена в Ташкенте, главной столице всего региона. Однако, даже в этом контексте, нельзя было полностью игнорировать пожелания местных властей, т.к. кинопроизводство в большой степени зависело от местных поставок электроэнергии, стройматериалов и рабочей силы. Как мы увидим дальше, отношения между руководством той или иной киностудии и властями, как местными, так и центральными, складывались в зависимости от удаленности или наоборот близости от этих разных «центров» (Ташкент, Новосибирск по киночасти, местные власти по политэкономической части) и именно от них зависели конкретные последствия для кинопроизводства. Пока Большаков отдавал свои приказы в Новосибирске, работники эвакуированных киностудий зачастую были вынуждены идти на уступки местным пожеланиям в Сталинабаде или в Алма-Ате.

Новые притязания периферийных властей

Почему все же предпочтение было отдано Алма-Ате, где было решено создать главный центр кинопроизводства, несмотря на отсутствие хотя бы минимальной кинобазы? Почему не в Ташкенте? Не имея пока документов, отражающих соображения киноруководства на этот счет, можно выдвинуть несколько предположений. Возможно, киноруководство отпугнул тот факт, что центральные киностудии, переехав на узбекистанскую периферийную базу, столкнулись бы с последствиями двух десятилетий хронического технического отставания и материального недофинансирования. Ташкентская киностудия находилась по-прежнему в старом одноэтажном помещении бывшего медресе. Павильоны были узкими, возможности их расширения отсутствовали, протекала крыша. Часто случались сбои с электроснабжением. Однако, можно выдвинуть и иную гипотезу о том, что предшествующая глава истории узбекской киностудии могла охладить как местные власти, так и центральное руководство. Несмотря на то, что главный режиссер республики, Наби Ганиев, уже вышел из заключения и даже был восстановлен на работе, киностудия все же вряд ли могла дать впечатление полной политической надежности...

Со своей стороны казахские власти предоставили сразу два недавно построенных современных здания — театр оперы и балета и кинотеатр «Ала-Тау» (правда и в Ташкенте тоже предполагалось предоставить площадку нового кинотеатра «Родина»). Кроме того, городские власти изъявили готовность предоставить квартиры ведущим киноработникам страны. То есть на первом этапе Алма-Ата обещала более активную поддержку проектам киноруководства. К тому же, до войны здесь не было никакой киностудии и центру предстояло открыть тут новую страницу, не омраченную никакими «печальными воспоминаниями». Энтузиазм центра эхом отражался в среде казахских властей, которые надеялись сразу «догнать и перегнать» своих среднеазиатских соседей. Тут нельзя переоценивать момент политического соперничества на региональном уровне.

На самом деле, как вскоре выяснилось, хорошо было только на бумаге. С электроэнергией в Алма-Ате тоже случались сбои, так что многие павильонные съемки переносились на ночь, когда останавливались заводы. Выселить театр оперы и балета удалось далеко не сразу. Стройматериалов было не больше, чем в Ташкенте или в других среднеазиатских столицах. Не хватало леса, цемента, красок, гвоздей и т.д. Рабсилы — ни квалифицированной, ни неквалифицированной — было не достать. Планы набрать учеников из местного населения тоже не увенчались успехом. К концу февраля 1942 г. вместо намеченной сотни студентов с трудом удалось набрать десять человек⁷. Особенно трудно было привлечь женщин из местного населения (думается, что такой проблемы

⁷ РГАЛИ, ф. 2456, оп. 1, д. 778.

не было в Ташкенте, где кинопроизводство было налажено с начала 1920-х гг. и местное население обоих полов уже успело к нему адаптироваться).

Помимо этого отношения с местным руководством и в Алма-Ате складывались не просто. Вместо обещанных квартир были предоставлены главным образом недостроенные жилые дома. На всех эвакуированных работников естественно не хватало жилплощади, а Горкомхоз так же предоставлял гостиничные номера за 20 рублей за ночь. Такая сумма могла бы легко подкосить бюджет киностудии. Для урегулирования этого вопроса потребовалось вмешательство союзного Наркомфина⁸. А в ожидании киноработники занимали те самые помещения, которые предполагалось реконструировать под съемочные павильоны.

Директор производства Владимир Вайншток (1908–1978) плохо уживался с казахским назначенцем. Директор киностудии Тихонов писал в очередном отчете Большакову за февраль 1942 г., что Вайншток «полностью игнорирует» Толыбекова, «всячески его третирует и даже позволяет себе весьма грубое отношение»⁹.

Но главное — местное руководство потребовало провести структурные реформы, которые потенциально могли бы подвергнуть опасным изменениям предыдущее институциональное подчинение всей системы. Было предложено создать Кинокомитет при казахском Совнаркоме, который на месте осуществлял бы непосредственное руководство «центральной объединенной киностудией» в Алма-Ате. Фактически речь шла о переподчинении — в обход новосибирского правления — киностудии местным казахским властям. Интересно, что на специальном совещании, организованном председателем СНК республики, директор киностудии Тихонов, противник этого проекта, не был поддержан своими коллегами, главами сценарного отдела, хроникального производства и кинофикации. Фактически произошел раскол между сторонниками старой центральной системы и альтернативной республиканской. Чтобы дать отпор этим периферийным притязаниям Казахстана, в урегулирование этого вопроса пришлось вмешаться не только ташкентскому киноуправлению, но и Большакову¹⁰.

Условия своеобразного бартера

Но такие притязания наблюдались во всех среднеазиатских республиках, где находились эвакуированные киностудии. В обмен на снабжение материалами, электроэнергией, на предоставление жилья для работников студии, на транспорт и бензин для киноэкспедиций, на посредничество с местным руководством ррка для предоставления оборудования и статистов для военных фильмов и т.д., местные власти потребовали... присутствия республики на экране. Говоря сегодняшним языком, это был своеобразный бартер. Республиканские власти усмотрели в присутствии киношников возможность проведения выгодной медиа-акции, пиар. Казахские, таджикские и другие руководители партий стали давить на руководство киностудий, чтобы те вписали в план фильмы на казахские, таджикские, узбекские темы. Со своей стороны, как правило, руководители студий разводили руками и ссылались на отсутствие подходящих сценариев. Чтобы выйти из положения, некоторые местные государственные деятели предложили свои услуги, самостоятельно написав необходимые сценарии. Например, Тулеген Тажибаев (1910–1962), в то время комиссар народного просвещения, вскоре ставший первым заместителем Совнаркома республики, предложил сценарий, посвященный казахскому поэту-акыну

⁸ Отчет за февраль 1942 г.: Москва: ф. 2456, оп. 1, д. 771, л. 104–105.

⁹ Москва: ф. 2456, оп. 1, д. 771, л. 95–96.

¹⁰ Москва: ф. 2456, оп. 1, д. 771, л. 104–105.

Джамбулу (1846–1945). Постановку в Алма-Ате поручили сначала Лео Арнштаму (1905–1979), который изъявил готовность переписать сценарий, оригинальный вариант которого был забракован¹¹; затем проект передали Григорию Рошалю (1899–1983), также выразившему горячий энтузиазм по поводу будущего фильма. Дело дошло вплоть до подготовительных работ, когда вдруг пришел приказ правления Кинокомитета закрыть постановку¹². Официально Большаков своего решения не мотивировал. По крайней мере, сам Рошаль, да и Леонид Трауберг (1902–1990), художественный руководитель Центральной объединенной киностудии, долгое время не могли понять, в чем дело. Однако общую расстановку сил описали весьма красноречиво:

С «Джамбулом» совершенно непонятное происходит... Приказа нет... А для общественности Казахстана, для сидящих здесь товарищей, это непонятно. Вы живете в Казахстане, вы едите казахстанский хлеб, хотя жалуется, что масла не дают, мясо не дают, — и мы не создадим картины? Что за постановка вопроса?¹³

Со своей стороны казахский зам. директор Толыбеков на активе в январе 1942 г. сокрушался, что никто на студии его всерьез не принимает по причине того, что он, якобы, ничего в кино не понимает, и что всем все равно, будет ли казахская кинематография или нет. Он отмечал: «Казахская тематика является по сути второстепенной, если не чужеродной»¹⁴.

Чуть позднее по поводу создания казахского сборника (фильм из нескольких коротких новелл), который должен был показать участие Казахстана в войне, Трауберг признавался: «Мы очутились в стыдном положении». Это «стыдное положение» было связано с тем, что из четырех предложенных местными писателями новелл, ни одна не подходила для экранизации. Главный оператор студии Волчек настаивал на «долге и обязанности» опытных работников студии поставить на ноги казахскую кинематографию и обучить людей разным специальностям, но вместе с тем отмечал среди своих товарищей «явное нежелание привлечь их к работе, заниматься людьми»¹⁵.

Из этих документов видно, что среди творческих коллективов и работников киностудий наметился раскол между сторонниками периферийных проектов и их противниками. Последних поддерживал из Новосибирска Большаков, который дал понять, что полнометражные художественные фильмы на местную тематику ставить не следует.

Кто кого

Самый яркий случай раскола внутри киностудии получился в Сталинабаде (Душанбе), судя по сообщению Фролова и Сергея Юткевича (1904–1985), соответственно директора и художественного руководителя студии¹⁶. По этому документу видно, как нелегко было провести на местах решение правления Кинокомитета ограничить национальную тематику короткометражными новеллами

¹¹ РГАЛИ, ф. 2456, оп. 1, д. 785, л. 1–3.

¹² РГАЛИ, ф. 2456, оп. 1, д. 771, л. 77–105. Арнштам попал в автомобильную катастрофу, поэтому фильм был передан Рошалю, чья постановка «Убийца выходит на дорогу» была в этот момент приостановлена решением сверху. Когда была прекращена работа по картине «Джамбул», Трауберг, выступая на активе 14 марта 1942 г., оценил такое решение как «удар по всей казахской тематике» (Москва: л. 55об.). Рошаль, которому подряд закрыли две постановки, был тяжело травмирован и просил, чтобы срочно выяснили, как ему дальше быть, «потому что гулять, ходить и ожидать сейчас не дело».

¹³ РГАЛИ, ф. 2456, оп. 1, д. 769, л. 64.

¹⁴ РГАЛИ, ф. 2456, оп. 1, д. 771, л. 121–122.

¹⁵ РГАЛИ, ф. 2456, оп. 1, д. 769, л. 71.

¹⁶ Письмо адресовано Большакову и датировано 18 мая 1942 г.: РГАЛИ, ф. 2456, оп. 1, д. 785.

для боевых киносборников. Часть кинорежиссеров, у которых были проекты фильмов на местные сюжеты увидели в своих руководителях «ликвидаторов таджикской тематики» и обратились к республиканским таджикским властям за поддержкой. Вот как в донесении к Большакову киноруководители описывали ситуацию:

Игнорирование руководства дошло до того, что выбор темы будущего сценария для того или иного режиссера и даже назначение его на картину, стало проходить за спиной руководства студии и нас ставили об этом в известность лишь постфактум.

Такие решения стали приниматься на уровне ЦК партии Таджикистана. Юткевич пишет об «обстановке глубокого тыла и чувстве безнаказанности»:

На квартире т. Штейнберга (заместителя Фролова) начались ежевечерние «подпольные» совещания, на которых присутствовали все «обиженные» — режиссеры Гарин и Локшина, Минц, Андриевский и Блюх. Нас пытались снять, воспользовавшись нашим отсутствием, для этой цели Штейнберг информировал руководящих товарищей из ЦК... весьма односторонне.

Попытки руководителей студии обратиться к наместнику Большакова Полонскому в Ташкент были расценены как желание обойти местные партийные власти. Дошло до того, что Фролову и Юткевичу перестали давать телефонную линию. Это письмо является довольно ярким свидетельством тяжелой ситуации, сложившейся как следствие этой новой расстановки сил. Юткевич и Фролов просили в заключении, чтобы Правление Кинокомитета напрямую объяснило, что они «являются студией, подчиненной прежде всего своему Комитету», и подчеркивали, что это их письмо не «очередное хныканье», а результат того, что в Душанбе создалась атмосфера «мелкой интриги, завистничества и склоки», в которой им работать стало не возможно. Они просили либо помочь, либо «снять их с руководства». В случае таджикской киностудии особенно ярко наметился конфликт между разными властями, от которых зависели планы и конкретная работа над постановками, а именно между отраслевым подчинением и местным руководством.

Можно выдвинуть гипотезу о том, что закрытие большинства проектов на среднеазиатские темы к концу 1942 г. было реакцией «смещенного на периферию» (в Новосибирск) центра на эту новую, необычную для него, расстановку сил. Нельзя конечно исключить, что на то были даны указания сверху, которые Большаков только транслировал. Дальнейший поиск документов позволит пролить свет на этот ключевой момент. В любом случае, от своих требований местные власти и впоследствии не отказались, о чем свидетельствует любопытный документ, касающийся Центральной объединенной киностудии в Алма-Ате.

В июне 1943 г., СНК и ЦК Казахской ССР издали постановление, в котором перечислялись все статьи, по которым казахские власти оказали помощь при запуске центральной объединенной киностудии. Сразу за этим оговаривалось, что ни одного фильма на казахскую тематику за это время (более полутора лет) не было запущено в производство. Как в любом постановлении за этой констатацией следовал ряд предложений в приказной форме, обращенных к Тихонову, директору киностудии. Среди них отметим: открытие курсов кинодраматургии и производства для писателей-казахов, открытие актерской школы для казахов с обязательным набором 25 учеников к сентябрю 1943 г., набора 15 казахских комсомольцев для работы на кинопроизводстве, составление списка казахских театральных актеров, подлежащих прикреплению к киностудии. Со своей стороны, республиканские власти обещали предоставить стройматериалы для построения нового кинотеатра, передать недостроенные дома города Алма-Аты киноорганизации для улучшения быта эвакуированных кинорботников, отремонтировать за свой счет транспортные средства киностудии, предоставить сельхозугодия под подсобное хозяйство и, наконец, передать в дар 20 коров, 100 овец,

и 10 свиноматок¹⁷. Взамен в ультимативной форме предлагалось запустить в производство до конца года полнометражный фильм о самоотверженном труде казахов (т.е. на современную тематику); полнометражный фильм, посвященный Абаю (т.е. на историческую тематику), который должен был бы выйти в третьем квартале 1944 г. Форсировать переделку сценария о Джамбуле и включить в план сценарии на темы «героики труда и воинов казахов в дни войны». При этом составление тематического плана работы студии поручалось президиуму Союза писателей Казахстана (вместе с сценарным отделом ЦОКС), с требованием того, чтобы к 1-му августа он мог быть предоставлен на рассмотрение ЦК КПБ.

Несмотря на усилия центра восстановить свой приоритет, условия бартера видимо стали еще более жесткими. Возможно, именно поэтому в конечном итоге фильмов на среднеазиатские темы было поставлено гораздо больше за годы эвакуации, чем то предусматривалось в начале 1942 г.

Обзор производства на «местную» тематику

Теперь следует посмотреть, какие фильмы были действительно реализованы в Средней Азии в военное время и какой образ среднеазиатских народов, их культуры и истории был создан местными силами при участии эвакуированных русских (частично украинских) кинороботников в результате этих новых взаимодействий.

Для начала приведем несколько цифр. Всего на среднеазиатские темы во время войны вышло 14 фильмов, включая 4 короткометражных и 2 фильма среднего метража (около 30–40 минут) из более чем 180 названий, выпущенных непосредственно со дня объявления войны на территории СССР и до конца 1945 г., и из более чем 82 произведений, снятых в Средней Азии за время эвакуации. Большинство из них приходится на Ташкентскую киностудию: 9 из 14-ти (а если взять до 1948 г., получается 12 из 17-ти). Две картины были поставлены в Сталинабаде, три в Алма-Ате. Результат небольшой, из чего можно заключить, что желание республиканских властей было удовлетворено только частично. Режиссеры-националы работали на одной только ташкентской киностудии. Их всего было три человека: Камиль Ярматов (1903–1978), Загид Сабитов (1909–1982) и уже упомянутый Наби Ганиев. Все три получили образование и начали свою карьеру до войны. Им принадлежит 7 фильмов из 14-ти, в том числе все короткометражки. Соответственно, другую половину фильмов снимали неместные кадры, а режиссеры находящиеся в эвакуации. Это также означает, что за время эвакуации ни один новый национальный кинорежиссер так и не появился.

Военная тематика

В редких фильмах на национальные темы, где затрагивается военная тема, война как таковая только упоминается, при этом речь идет как правило о помощи фронту и о жизни в глубоком тылу в кишлаке («Мы победим», Камиль Ярматов, 1941, и «На зов вождя», Загид Сабитов, 1941); реже речь идет непосредственно о самой войне, как, например, о дружбе на фронте между таджикским и русским солдатами («Сын Таджикистана», Василий Пронин, 1942). В одной новелле, снятой для боевого киноборника № 12 выведена сходная ситуация: казахский солдат вместе со своим русским товарищем спасает маленького ребенка, оказавшегося на поле боя. В обоих фильмах присутствие среднеазиатского героя объясняется исключительно желанием иллюстрировать солидарность, обязательный мотив «дружбы советских народов». Но в обоих случаях настоящим героем оказывается русский. Русский солдат в первом фильме сражается один, пока его восточ-

¹⁷ РГАЛИ, ф. 2456, оп. 1, д. 845.



Насреддин (Лев Свердлин)



При входе в город



Гюльджан (Ш. Мирзакаримова)



Кортеж эмира перед «мечетью»



Эмир Бухары (Константин Михайлов)



Суд эмира

Илл. 1. Кадры из фильма *Насреддин в Бухаре* (Яков Протазанов, 1943)

ный товарищ уходит звать на помощь, и умирает на поле боя. Во втором фильме именно русский солдат спасает, а впоследствии и усыновляет ребенка. На экране оба среднеазиата предстают как добрые, отзывчивые, но простоватые парни. Говоря по-русски с заметным акцентом, они поют традиционные песни и рассказывают восточные притчи. При этом оба выступают как носители мудрости и символы размеренной веками мирной жизни в кишлаке.

Немного по-другому построен сюжет фильма Григория Рошаля «Батыры степей» (1942). Казахский солдат на фронте рассказывает своим товарищам о подвиге легендарного героя Толагая. Действие фильма переносится на тысячу лет тому назад, когда Толагай, спасая свой народ, принес себя в жертву. Потом мы возвращаемся к основной пространственно-временной ситуации: собственный рассказ солдата вдохновляет его на подвиг и он погибает, защищая своих товарищей. Сюжет сочетает разные элементы, некоторые шаблонные, другие более неожиданные. Во-первых, отметим обязательную для «восточного сюжета» связь с традиционной культурой, фольклор как источник вдохновения; отметим также довольно ожидаемую экстраполяцию в определении народа от казахского к советскому. Более неожиданной выглядит параллель между обеими фигурами «батыров»: Толагай вовсе не защищал свой народ от нападений, он не был никаким воином. Он всего лишь хотел обеспечить людей водой, для чего принес им гору, которая в итоге придавила его. Вследствие неудачно выбранного прообраза, сюжет теряет убедительность. Причем в классической схеме озвученный рассказ обычно служит для вдохновения людей, услышавших его. В этом же случае Толагай вдохновляет на подвиг самого рассказчика, в то время как мудрость восточной сказки не распространяется на других его невосточных товарищей. Фильм был поставлен по сценарию, первоначально написанному казахским поэтом Абильдой Тажибаевым (1909–1998), переработанным лентфильмовским редактором Леонидом Жежеленко (1903–1970). Напрашивается вопрос о внесенных изменениях, которые станут предметом дальнейших изысканий.

Согласно первым наблюдениям не обнаруживается большой разницы между фильмами, поставленными местными силами или же приезжими. В любом случае, военная среднеазиатская тематика осталась слабо разработанной и была ограничена коротким или средним метражом.

Фольклор в советском изводе и новый ориентализм

Основной корпус среднеазиатских фильмов составляют так называемые «киноконцерты»: «Узбекский киноконцерт» (Ярматов, 1941), «Подарок родины» (Ярматов, Сабитов, 1943), «Таджикский киноконцерт» (Минц, 1943), «Казахский киноконцерт» (Минц, 1943), «Концерт пяти республик» (Сабитов, 1944). Этот жанр наметился еще до войны, но получил особое развитие в период эвакуации. Такие фильмы стоили недорого, так как снимались, как правило, готовые номера фольклорных танцевальных и музыкальных групп. Видимо так было решено «поставить галочку»: формально тематика была соблюдена, но по существу на сценарий, постановку, костюмы и актерские силы тратилось по минимуму. Сказать, каким успехом могли пользоваться такие фильмы у коренного населения, пока трудно; дополнительные изыскания потребуются так же и для того, чтобы определить насколько широко такие фильмы распространялись за пределами данных республик или на фронтах и как они воспринимались разной аудиторией.

Поэтому более подробно стоит остановиться на фильме Якова Протазанова (1881–1945) «Насреддин в Бухаре» (1943) (илл. 1), на долю которого выпал наибольший успех (он до сих пор значится среди самых востребованных из всего советского производства и не только на среднеазиатскую тематику) и который открыл новую страницу в истории репрезентации Востока на советском экране.

Картина была поставлена на Ташкентской киностудии, где соавтором прославленного Протазанова был Наби Ганиев, который через три года после этого сотрудничества уже самостоятельно поставил продолжение под названием «Похождения Насреддина» (1946). Совместная картина русского и узбекского режиссеров была, по сути, не чем иным как экранизацией сборника рассказов и анекдотов о Ходже Насреддине «Возмутитель спокойствия» Леонида Соловьева (1939). Этот сборник имел огромный успех, основанный на предшествующем широком хождении анекдотов о знаменитом мудреце-простаке и его ишаке на всем Востоке, включая советском. Во время войны ходили даже антифашистские анекдоты, героем которых был Ходжа Насреддин. Но не они вошли в основу сценария, а наиболее традиционные, правда, в специфической обработке.

Интересен сам по себе выбор этого сборника как основы для единственного полнометражного художественного фильма, поставленного на восточную тематику в Средней Азии в эвакуации. Выбор этот хочется интерпретировать на фоне отклоненных возможностей, в первую очередь современной тематики (каким был бы фильм об участии Средней Азии в войне — а сценарии для таких полнометражных полотен имелись¹⁸). Также был отклонен вариант советского фольклора (каким был бы фильм о Джамбуле, сценарий которого был забракован)¹⁹. И наконец был отброшен исторический жанр, пускай даже и в советской интерпретации исторических событий. В этом смысле ничего подобного грузинской масштабной дилогии «Георгий Саакадзе» (Чиаурели, 1943–1944) в Средней Азии не было поставлено. Такие фильмы появились позднее: «Алишер Навои» (Камиль Ярмагов) вышел в 1948 г., хотя и был задуман раньше. На этом фоне выбор Насреддина предстает прежде всего как выбор условного фольклорного Востока, что подтверждается выбором Протазанова как главного постановщика. Протазанов был мастером именно жанрового кино, когда задан канон, определяющий основные составляющие, от построения сюжета и характера главных действующих лиц до мизансцен, гэгов, костюмов, мимики и жестов, через ракурсы, длину кадров, монтаж, и музыку²⁰.

Большинство актеров были русские, это особенно верно для крупных мужских ролей. Насреддин играет Лев Свердлин, русско-еврейский актер, ученик Мейерхольда, который уже не раз исполнял роли национально маркированных персонажей²¹. И в этот раз образ Насреддина удался Свердлину. Удался именно в таком условно-восточном стиле с карикатурными жестами, комичной мимикой и лукавым взглядом. Куда менее удачны остальные

¹⁸ Например, «Небо Узбекистана» по сценарию Владимира Крепса или «Моя Москва» — об участии туркмен в защите Москвы, — бывший проектом киевской киностудии в Ашхабаде, который должен был поставить режиссер Иванов-Барков.

¹⁹ Фильм о Джамбуле (Ефим Дзиган, 1952) был поставлен по новому сценарию Николая Погодина и Абдильды Тажибаева.

²⁰ Протазанов — редкий случай удачной советской карьеры для режиссера с большим дореволюционным стажем. Автор успешных комедий с Игорем Ильинским в главной роли в 1920-е годы («Закройщик из Торжка», «Дон Диего и Пелагея», «Праздник святого Йоргена» и т.д.), он также поставил историко-революционные драмы («Сорок первый», 1928), экранизации классики («Человек из ресторана», «Чины и Люди», «Бесприданница»). Протазанов также удачно выступил в откровенно условных жанрах: например научной фантастики («Аэлита», 1924) или политической сказки-памфлета («Марионетки», 1934). Его «Насреддин в Бухаре» встраивается именно в эту его «условную» струю.

²¹ См. азербайджанского Юсуфа в фильме Барнета «У самого синего моря», 1936; японского полковника в «Волочаевских днях», 1937; татарина-сторожа в «Моих университетах», 1939; русского Григория Орлова в «Минине и Пожарском», 1939; украинского командира Чубенко в фильме «Всадники», 1939; монгольского лидера в «Его зовут Сухэ-Батор», 1941; и даже Чукчу в «Романтиках», 1941.

роли в исполнении русских актеров, не обладавших такой пластической мимикой и умением физического перевоплощения.

Но главное в том, что в этой картине собраны все штампы традиционного европейского взгляда на Восток. Условность чувствуется уже в костюмах — впрочем они были изготовлены для «Алишера Навои» и, когда фильм был приостановлен, послужили для «Насреддина в Бухаре»²². Ориентальный шаблон соблюдается с первых титров, стилизованных под заставки и виньетки из изданий восточных сказок, и с первых кадров, показывающих древний, сонный, восточный город с неперменной мечетью. Сцены суеты на базаре, показ торговцев и ремесленников также полностью отвечают европейским клишированным иллюстрациям. Главное в том, что стержень сценария составляет роман между Насреддином и молодой красавицей, которую хочет забрать эмир для своего гарема. Тут фильм (вслед, кстати, за сборником) обнаруживает радикальное отличие от классического фольклорного Насреддина. «Новый» Насреддин не столько нарушает нормы приличия и высмеивает лицемеров, ханжей и скупцов, сколько обманывает эмира, женского угнетателя. Причем протазановский Насреддин не сильно советизирован: он не собирается освободить всех женщин гарема или смести эмира со своего трона. Его традиционные остроумие, находчивость, ловкость подчинены одной единственной цели — спасти и освободить свою возлюбленную, которая кстати неизменно появляется в кадре, впрочем, как и все другие женские персонажи фильма-сказки. Когда же Насреддин добивается цели и освобождает Гюльджан, то он с ней покидает Бухару. На этом и кончается картина.

Еще одно отличие протазановского Насреддина от классического фольклорного состоит в том, что если литературный герой выходит из любой ситуации победителем с помощью слова, то киношный его вариант прибегает к более кинетическим уловкам, что также вводит определенное искажение в сторону первых ориенталистских кинообразцов (типа «Багдадского вора»).

В целом традиционные приметы экзотического показа Востока были соблюдены все до единого: старинный город с мечетью, неперменный базар, дворец эмира, неперменный же гарем, гендерные отношения, жестокие пытки и т.д. Отметим еще, что Протазанов долго рассматривал кандидатуру русского актера Жарова на роль Насреддина, что лишний раз подтверждает его полное пренебрежение к минимальному местному колориту²³.

Центральная пресса очень скупо отозвалась о картине, за исключением статьи в «Правде», подписанной журналистом Эль Регистаном²⁴. Рецензия начинается с хвалебных слов, но быстро переходит к упрекам, высказанным в основном к игре Свердлина, который «кривляется» настолько сильно, что его «чрезмерная жестикуляция» вызывает у зрителя «досаду». Автор подчеркивает «пропасть» между ним и исконным Насреддином. Народный герой — «прежде всего мудрец, вежливый и воспитанный человек, исконный житель Востока, чьи движения

²² РГАЛИ, ф. 2456, оп. 1, д. 769, л. 73. Условность была впрочем, тогда в норме: часть костюмов, сшитых для «Георгия Саакадзе» послужили также и для «Ивана Грозного».

²³ Арлазоров, 1973, с. 264.

²⁴ Эль Регистан (Рафаэль Уреклянц) (1899–1945), родившийся в Самарканде в армянской семье, стал знаменитым благодаря своим репортажам и путевым очеркам для «Известий» в 1930-х гг., а также и тем, что был одним из соавторов слов гимна СССР (1943). В 1920-е гг. сотрудничал с ташкентской «Правдой Востока», где регулярно рецензировал кинокартины узбекского производства, которые бичевал, в том числе за незнание местной жизни и колониальные штампы. Рецензия на «Насреддина в Бухаре» была опубликована в «Правде» 30 августа 1943 г.

преисполнены достоинства». Признавая, что «жанр кинокомедии чрезвычайно труден», и, несмотря на некоторую видимо обязательную похвалу, журналист не смог скрыть своего раздражения.

Заключение

Как можно истолковать такой возврат к ориентализму? За неимением документов, освещающих историю производства, придется пока ограничиваться общеполитическим прочтением. В проанализированной ситуации нельзя не увидеть жестокий ответ смещенного центра на попытки среднеазиатских периферий заявить о себе, взять инициативу в свои руки. Тут надо особо подчеркнуть расхождение между институциональными условиями игры и художественными кинопродуктами, выданными в качестве конечного результата. На институциональном уровне можно увидеть разные попытки переговоров и торга, доходящих порой до предложения натурального обмена — овцы или свиные матки взамен на школу киноактеров. На эти предложения (порой выраженные в достаточно жесткой форме, напоминающей скорее приказания) центр (уже бывший) реагировал по-разному. Составляющие его социальные группы расслаивались в зависимости от своего географического и иерархического положения. Одни готовы были поддержать требования периферии, временно почувствовавшей себя центром, другие оказывали сопротивление таким тенденциям, третьи лавировали, то прислушиваясь к новым местным голосам и в чем-то уступая, то упорствуя и подчиняясь исключительно своим прежним хозяевам. Зато на уровне подведения конечных итогов — в виде готовых кинофильмов — по крайней мере, в первом раунде верх одержал центр. В целом повсюду восторжествовал отсталый, колониальный образ Востока — кинопродукт был изготовлен для русского зрителя в традициях ориентальной стилизации. Интересно, что во второй серии, созданной спустя три года Наби Ганиевым, сорежиссером первого «Насредина», этот колониальный набор подвергся определенной переработке. Некоторые его элементы — восточный город, экзотический базар, любовные приключения — были сохранены, но оказались выведенными из центра действия. Второй Насредин, которого между прочим играл уже узбекский актер, предстал перед зрителями скорее в образе борца за справедливость, усредненного гибрида между фольклорным Насредином и советским Робин Гудом. При этом оказались востребованы некоторые мотивы советского восточного кино 1920-х–начала 1930-х гг. — я думаю здесь о таких фильмах как «Земля жаждет» (Ю. Райзман, 1930). В этом фильме бедняки трудятся на скудной, высохшей от недостатка воды земле и вынуждены идти на поклон к баю. За тяжкий труд бай дает им жалкие струйки воды... пока не приезжает дружная команда комсомольцев и взрывает холмы, чтобы обеспечить орошение. В фильме же Ганиева Насредин выступает в образе спасителя, обманывает хозяина озера и обменивает на него своего ишака. Интересно, что фильм кончается несколько комичным и уж точно анахроничным советским призывом: «Вы мечтали быть счастливыми? Ведь это очень просто. Не надо говорить “Это мое”. Надо говорить “Это наше”: “Наша земля”, “Наша вода”». Попытка осовременить традиционный образ этим и ограничилась.

Одержимость советского кино 1920-х и 1930-х гг. современным советским Востоком была во время войны надолго отброшена. Под предлогом фольклорных сюжетов и стилизованной старины образ восточной застенчивой красавицы в чадре восторжествовал на советских экранах. Даже если сюжеты и подвергались определенной поверхностной советизации (как например, в фильме «Песни Абая», Григорий Рошаль, 1945), то такая переработка никогда не касалась женских образов. Зато историческая роль русских «старших братьев» подверглась коренному исправлению в исторических

картинах: вместо жестоких царских колонизаторов пришли российские ученые просветители («Песни Абая») или просвещенные монархи (Екатерина II в фильме «Георгий Саакадзе»)²⁵.

Список сокращений

СНК: Совет народных комиссаров

ГУКФ: Главное управление кинофотопромышленности

РГАЛИ: Российский государственный архив литературы и искусства

РККА: Рабоче-крестьянская Красная Армия

ЦК КПБ: Центральный Комитет Коммунистической партии (большевиков) Казахстана

ЦОКС: Центральная объединенная киностудия

Библиография

АРЛАЗОРОВ М., 1973: *Протазанов*, Москва: Искусство.

ПРОЕКТОР, № 3/4, 1918.

РАТИАНИ И., 2003: *У истоков грузинского кино: взаимосвязь литературы, театра и кино в культуре Грузии*, Москва: Российский институт культуры.

DRIEU Cloe, 2008: *Du muet au parlant. Cinéma et société en Ouzbekistan. 1919–1937. La fiction nationale*, кандидатская диссертация, Париж.

GORSHENINA, Svetlana, 2009: “La marginalité du Turkestan colonial russe est-elle une fatalité, ou l’Asie centrale postsoviétique entrera-t-elle dans le champ des *Post-Studies*?”, in Svetlana GORSHENINA et Sergej ABASHIN, *Le Turkestan russe: une colonie comme les autres?*, *Cahiers d’Asie centrale*, n° 17–18, Paris: Complexe, 2009, pp. 17–78.

²⁵ Прямую параллель этому процессу можно обнаружить в дискуссиях историков о колониальном периоде и их новой манере его интерпретации: Gorshenina, 2009, pp. 31–36.

УЗБЕКСКАЯ КУХНЯ В РОССИИ: ТРАНСФЕР КУЛЬТУРНОГО «ЧУЖОГО»

На протяжении нескольких столетий между Россией и странами Средней Азии шла интенсивная торговля, и имели место дипломатические контакты. Это взаимодействие, помимо сугубо экономических и политических целей, несло важную функцию знакомства с культурой друг друга и обмена культурными достижениями. В XIX и XX вв., на протяжении полутора столетий, Россия и Средняя Азия находились в составе одного государства, сначала Российской империи, затем СССР. В этот период интенсивность российско-среднеазиатских культурных связей ещё больше возросла, миллионы людей перемещались между двумя регионами, принося с собой бытовые привычки и культурные традиции. После распада СССР масштабы культурного взаимодействия не снизились, а в некоторых сферах даже возросли, причём, если раньше основной вектор культурного трансфера был из России в Среднюю Азию, то в 1990–2000-е гг. он всё чаще поворачивался в противоположную сторону.

В настоящей статье автор кратко анализирует некоторые особенности современного культурного трансфера из Узбекистана в Россию в такой сфере как *общепит*, или ресторанный бизнес во всём его многообразии. Имея, на первый взгляд, узкую специализацию, эта сфера, которую можно, перефразируя антрополога Аппадурая, назвать *gastroscapes*¹, т.е. «пространство вкуса», включает в себя не только и не столько бизнес, но и множество повседневных практик, представлений, вкусов, ожиданий, идентичностей. В этой связи автора интересует вопрос, какие элементы узбекской кухни входят сегодня в российский *общепит*, какими символами они маркируются, каким образом трансформируются и переосмысливаются в новой ситуации.

Сегодняшний российский *общепит* — бизнес, который меньше всего зависит от государства, наиболее частный по своему финансированию и интересам, поэтому он почти не зависит от государственной политики воображения и классификации. Обычно вопрос об этничности рассматривается через призму политики государства, законов и мер, которые государство принимает, заявлений представителей власти, действий репрессивных органов, а также, например, роли государства в формировании знания, классификаций и их проявления в «экспертной» сфере, в образовании (школах и учебниках), в СМИ, которые также сильно зависят от государства². Я хочу указать на то, что в российском обществе, кроме государства, есть другие факторы, агенты, другие сферы деятельности, повседневности жизни, которые имеют свою частную политику, свои особые классификации и знания, которые имеют коммерческий характер и, в частности, направлены на увеличение доходов, на победу в конкуренции и т.д.

Особенность *общепита* состоит также в том, что он чрезвычайно нагружен разного рода символами. Рестораны основываются на социальной идентичности потребителя, т.е. на представлениях о том, какие вкусы должны быть у человека того или иного социального статуса, что он должен кушать, ходить в рестораны, сколько тратить средств в них, как организовывать свой досуг. Эти

* Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences — Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Россия. absergey@gmail.com

¹ Appadurai, 1996, pp. 27–47; Knauer, 2001, p. 425.

² См., например: Anderson, 1991.

представления формируются через множество каналов: интернет, телевидение, книги, журналы, образование, через понятие приличия и нормы в группе, к которой он принадлежит. Это позволяет изучать *общепит* не просто как экономическую тему, но и как проблему социальных и культурных практик, истории тех или иных символов и их переосмысления.

Наконец, третья особенность современного *общепита* заключается в том, что он очень быстро реагирует на изменения, происходящие сегодня в мире. Миграции, туризм, другие виды массового перемещения людей между странами создают глобальный и одновременно смешанный, неоднородный рынок потребления. Глобальная стандартизация сопровождается культурной диверсификацией, формированием множества конкурирующих между собой и сосуществующих стилей и вкусов. В частности, в городских мегаполисах можно увидеть бурное развитие различных этнических ресторанов, которые позволяют жителю или приезжему осваивать и узнавать опыт разных Других. В этих условиях культурный трансфер коммерциализируется и становится одной из функций глобального капитализма, в котором различные этнические образы занимают свои особые ниши и превращаются в устойчивые продаваемые или покупаемые бренды. В таком ракурсе интересно рассмотреть такой вопрос — каким образом формируется производство культурного разнообразия, что признаётся или не признаётся рынком в качестве культурной ценности, как сами эти ценности приспособляются к потребительскому интересу.

* * *

Развитие частного *общепита* в России в 1990-е гг. носило ограниченный и элитарный характер. Небольшая платёжеспособность населения не позволяла развивать ресторанный бизнес, ориентированный на средний класс. Элитарность подчёркивалась тем, что кухня была ориентирована на европейские образцы. На рубеже 1990–2000-х гг. ситуация стала меняться, число новых ресторанов и кафе стало быстро расти, возникли сетевые предприятия *общепита*. Тогда же предлагаемый ассортимент блюд стал расширяться, появилось множество ресторанов с разнообразной этнической кухней. Тогда же в России стала развиваться среднеазиатская кухня.

Попытаюсь обозначить стратегии ресторанного бизнеса и классифицировать, в самом общем виде, их способы апроприации, освоения среднеазиатской темы.

В самом простом варианте можно выделить три типа или сегмента *общепита*: 1) предприятия общественного питания высшего уровня, 2) среднего уровня или для среднего класса, и 3) фаст-фуд, т.е. быстрое и дешёвое питание. Они различаются прежде всего ценой продукции, а соответственно и всеми остальными элементами, которые эту цену определяют — разнообразие ассортимента, наличие обслуживания и дополнительных услуг, наличие определённой обстановки для комфортного потребления. Можно рассматривать рестораны также с точки зрения типа компании, которая этот бизнес продвигает. Опять же очень условно можно говорить о крупных компаниях, средних и мелких. Причём, например, крупная компания может строить одновременно сети дорогих ресторанов, ресторанов для среднего класса и продвинутые сети фаст-фуда. Средние компании могут тоже работать во всех трёх жанрах. Мелкие же компании работают чаще всего в жанре фаст-фуда, но могут попытаться создать простые рестораны для среднего класса. Иначе говоря, хотя тип предприятия общественного питания может быть одним и тем же, финансовые возможности той или иной компании позволяют, оставаясь примерно в той же ценовой рамке, поднять качество продукции и уровень обслуживания за счёт преимуществ, например, сетевого бизнеса, более строгого подбора кадров, централизованных поставок продуктов.

Среднеазиатская кухня присутствует сегодня во всех сегментах *общепита* и у всех типов компаний. Однако наиболее активно со среднеазиатскими символами работают крупные компании,



Илл. 1. Кафе «Дастархан» в Санкт-Петербурге.
© С. Абашин.

несколько ресторанов с русской, грузинской, итальянской и тайской этнической кухней. Ресторан «Гюльчатай» ориентируется на дорогого клиента, «Дастархан» — на представителя среднего класса, они, соответственно, различаются качеством обслуживания и обстановкой (илл. 1). Схожей стратегии придерживается владелец московского ресторана «Золотая Бухара». Ему принадлежат также заведения с японско-китайской кухней. «Золотая Бухара» была последним его проектом, причём владелец сам говорил, что поскольку он родом из Узбекистана, ему было «легко создать ресторан узбекской кухни». «Золотая Бухара» также позиционируется как дорогое заведение. Наконец, третий пример из этого ряда — ресторан «Узбек» в Москве. Этот ресторан позиционируется как ресторан для среднего класса, при этом его владелец одновременно владеет ресторанами и сетями итальянской и испанской кухни, которые ориентируются на дорогого посетителя.

Второй стратегии — пространственной экспансии — придерживается, владелец ресторанной сети «Евразия», которая особенно популярна в Санкт-Петербурге, но имеет предприятия также в Казани и Москве. Цель заключается в том, чтобы создать максимально широкую сеть «демократических», т.е. дешёвых предприятий *общепита*. Основным брендом этой сети является японская кухня, но чтобы расширить аудиторию владелец «Евразии» решил увеличить разнообразие кухонь. Как он сам объясняет, надо было «остаться в восточном формате, но с явным креном в сторону мясных блюд». Второй основной кухней стала узбекская. Причём, по словам владельца, «с первого дня гости стали “подсаживаться” на узбекскую кухню не хуже, чем на суши!».

Следующий пример пространственной стратегии представляет московская сеть «Чайхона № 1», она включает в себя 12 ресторанов. «Чайхона № 1» позиционируется как ресторан для среднего класса, но в то же время как *chillout*, т.е. комфортный, клубного типа, ресторан. Элементом такого удобства должны быть и расположение, это «районообразующие места в первой линии, чтобы это было видно и людям на машинах, и пешеходам», и расслабляющая атмосфера — эту роль выполняет «восточная» обстановка. Сам владелец сети так описывает свой проект: «Что такое “Чайхона” вообще, в принципе, в нашем понимании, как это задумывалось как бренд? Это некое место, где есть вкусная еда этническая, в данном случае узбекская, и есть *chillout*... вот эта эстетика клубов и эстетика *chillout*, я решил ее соединить с восточной вкусной пищей». Правда, он признаётся, что «восточность» является, по сути, «плодом фантазии нас и наших дизайнеров». В сети «Чайхона № 1» впервые стал использоваться среднеазиатский термин «чайхона», который превратился,

которые, как правило, развивают сетевые ресторанные комплексы. Существуют две основные стратегии такого развития: одни компании делают акцент на пространственной экспансии одного или двух основных брендов, другие делают ставку на создание отдельных брендов по различным целевым группам. Приведу некоторые примеры и попробую в первом приближении дать им характеристику.

Стратегию создания брендов для целевых групп использует, например, ресторанная группа «Тритон», которая владеет ресторанами «Гюльчатай» и «Дастархан» в Санкт-Петербурге. В группу также входят



Илл. 2. Ресторан «Тамерлан» в Москве.
© С. Абашин.



Илл. 3. Кафе «Хивинская чайхана» в Москве.
© С. Абашин.

общие ориенталистские образы, которые в свою очередь исключительно важны для определения «европейской» идентичности⁴. Эти образы играют примерно ту же роль, что и арабская кухня, и северо-африканская арабская культура в создании французской версии европейской идентичности, или пакистано-индийская кухня и культура в формировании британской версии европейской идентичности. В российском сознании среднеазиатская кухня с сопутствующими ей символами

по сути, в особый ресторанный бренд. Кроме сети ресторанов для среднего класса владелец «Чайхоны № 1» создал дорогой ресторан «Тамерлан», в котором он попытался активно использовать образ «Востока» и соединить узбекскую кухню с китайской и японской (илл. 2).

Примерно такой же стратегии, как и сеть «Чайхона № 1», придерживается владелец сети «Урюк» (или она называется «Хивинская чайхона. Урюк»). Как я предполагаю, эти две сети являются конкурентами, причём сеть «Урюк» насчитывает несколько десятков ресторанов и явно побеждает по количеству «Чайхону № 1». Эта сеть также позиционируется как «демократическая», уютная и вкусная (илл. 3). Владелец «Урюка», рассказывая о своём бизнесе, говорит: «Я родился в Ташкенте. Любой человек, побывавший в Узбекистане, навсегда запоминает местное гостеприимство».

* * *

Все основные игроки ресторанный бизнеса охотно эксплуатируют среднеазиатские образы, как в сегменте дорогих ресторанов, так и в сегменте ресторанов для среднего класса. В России появилась также целая группа элитных медийных популяризаторов этих образов. Они активно выступают в российских СМИ, организуют презентации, ведут кулинарные передачи на ТВ и страницы в интернете, выпускают книги о среднеазиатской кухне³. Возникает вопрос, почему среднеазиатская тема в *обществе* оказалась такой популярной и модной для самосознания высших и средних социальных страт российского общества?

Обращает на себя внимание тот факт, что рестораны, специализирующиеся на среднеазиатской кухне, активно используют в самопрезентации слова «Восток» и «восточный». Среднеазиатские образы воплощают в России, следовательно, более

³ Ганиев, 2012a; *idem*, 2012b; Николаенко, 2012; Ханкишиев, 2007; *idem*, 2010; *idem*, 2013.

⁴ Said, 1978.



Илл. 4. Кафе «Алайский базар» в Москве.
© С. Абашин.

человечества и присоединяются к «современности» в её европейской интерпретации (илл. 4). Среднеазиатские рестораны — это один из механизмов, которые делают российское самосознание «современным», «европейским» и собственно «высше- или среднеклассовым».



Илл. 5. Кафе «Узбечка» в Уфе. © С. Абашин.

В этой связи возникает интересный вопрос, почему среднеазиатская кухня устойчиво именуется «узбекской» (илл. 5). Очень редко в российском *общепите* встречаются предприятия, которые подчёркивают таджикский, казахский, кыргызский или туркменский характер. Более того, уйгурская и дунганская кухни, которые очень популярны в самой Средней Азии, в России, в Москве и Санкт-Петербурге в частности, как ресторанные бренды совершенно неизвестны, хотя их блюда можно увидеть в меню. Не используется и общее название «Сре дня / Центральная Азия», или «средне- (центрально-) азиатский», по аналогии с очень распространённым названием «кавказская кухня».

Среднеазиатская кухня стала известной в России под именем «узбекской» ещё в советское время. В «Книге о вкусной и здоровой пище», которая была самым популярным изданием рецептов, отдельно упоминался «узбекский плов»⁵. В книге были и рецепты шурпы, долмы, бастурмы, но без упоминания их культурного происхождения. Именно узбекский плов, в его, разумеется, сильно упрощённом и исковерканном варианте, стал стандартным, обычным блюдом *общепита*, которое можно было найти во многих ресторанах и столовых. В 1951 г. в Москве на месте ещё дореволюционного французского кафе был открыт ресторан «Узбекистан», который управлялся из Узбекской ССР и представлял для москвичей и гостей столицы достаточно аутентичную среднеазиатскую кухню.

Ещё в советское время образ «Востока» выстраивался из изображений исторических памятников Бухары, Самарканды и Хивы, находящихся на территории Узбекистана. Можно, сказать, что понятие

ассоциируется с «Востоком» и представляет его для высшего и среднего российского класса.

Деление на современный, рациональный, активный и сильный «Запад», с одной стороны, и традиционный, экзотический, малоподвижный и уютный, слабый «Восток», с другой стороны, выполняет существенную функцию в сплочении «западных / европейских» людей как превосходящей, как считается, части человечества. Напоминает, конечно, о прежнем колониальном и нынешнем постколониальном господстве одних стран над другими. Через активную эксплуатацию образов «Востока» российские высшие и средние социальные страты символически ощущают свою принадлежность к этой превосходящей части

человечества и присоединяются к «современности» в её европейской интерпретации (илл. 4). Среднеазиатские рестораны — это один из механизмов, которые делают российское самосознание «современным», «европейским» и собственно «высше- или среднеклассовым».

В этой связи возникает интересный вопрос, почему среднеазиатская кухня устойчиво именуется «узбекской» (илл. 5). Очень редко в российском *общепите* встречаются предприятия, которые подчёркивают таджикский, казахский, кыргызский или туркменский характер. Более того, уйгурская и дунганская кухни, которые очень популярны в самой Средней Азии, в России, в Москве и Санкт-Петербурге в частности, как ресторанные бренды совершенно неизвестны, хотя их блюда можно увидеть в меню. Не используется и общее название «Сре дня / Центральная Азия», или «средне- (центрально-) азиатский», по аналогии с очень распространённым названием «кавказская кухня».

⁵ Книга о вкусной и здоровой пище, 1952, с. 239; Книга о вкусной и здоровой пище, 1965, с. 293–294.



Илл. 6. Кафе «Бухара» в Екатеринбурге.
© С. Абашин.

ство региональных традиций или региональных образов. Иногда это видно из названия ресторана («Зеравшан», «Хива» и др.), иногда это видно в меню, где появляются определения «андижанский», «ташкентский», «ферганский», «бухарский» и т.д. (илл. 6). Во многих блюдах «узбекского меню» угадываются блюда, которые популярны в Ташкенте и вошли в ресторанный ташкентский набор блюд. Однако в России многие детали, важные для самой Средней Азии, постепенно теряют свою актуальность и отходят на второй план.

Я хочу также обратить внимание на то, что среднеазиатская (известная как узбекская) кухня в России претерпевает целый ряд изменений, приспосабливается к вкусам и привычкам местной аудитории. В частности, в меню среднеазиатских ресторанов вместе со среднеазиатской кухней представлены блюда других этнических кухонь (русской, кавказской). Расширяется ассортимент салатов и десертов, шире используется алкоголь и т.д. Среднеазиатские рестораны практически мало позиционируют себя как «мусульманские», более того они предлагают постные блюда на православные праздники, опять же учитывая интересы своих основных клиентов.

* * *

По своей популярности среднеазиатская, или узбекская, кухня занимает сегодня одно из ведущих мест в *обществе* России наряду с японской, итальянской и русской. Эта кухня быстро развивается потому, что блюда просты в приготовлении (очень мало экзотических продуктов, которые требуют дорогостоящей добычи, перевозки, хранения), а их вкус привычен российскому жителю (преобладание мучных и мясных продуктов). Немаловажный фактор в том, что Средняя Азия, где поварские навыки широко распространены, быстро обеспечила российские рестораны квалифицированными кадрами мастеров.

В статье я хотел показать ещё один аспект трансфера культурных образов, практик и артефактов из Средней Азии в современную Россию. Эти представления или фантазии о Средней Азии, определённым образом препарированные и преподнесённые, не просто выполняют функцию доставления удовольствия, но и вписаны в матрицу представлений о мире и о себе у тех или иных групп населения. Среднеазиатская кухня формирует у российского общества образ экзотического «Востока», в который обыватель попадает, приходя в ресторан. Причём речь идёт не о «Востоке» вообще, а «нашем Востоке», который когда-то подчинялся Российской империи и был частью СССР. Как утверждал Саид в своей концепции об ориентализме, создание такого образа ещё сильнее подчёркивает границу между «Востоком» и «Западом», создаёт иерархию между ними. Можно

предположить, что популярность среднеазиатской кухни в России связана и с такой социальной причиной, как формирование основного потребителя ресторанных услуг — среднего и высшего класса. Элементом самопредставлений последних является «европейская» идентичность, но в то же время и двусмысленное отношение к «Востоку» как «чуждому» и в то же время экзотическому, далёкому и одновременно притягательному. Такая игра смыслами позволяет всем, кто включён в *gastroscapes*, превращать различные культурные символы в часть своего быта и окружения.

Библиография

- ГАНИЕВ Х., 2012а: *Восточный пир с Хакимом Ганиевым. Узбекская кухня*, Москва: Эксмо.
- _____, 2012б: *Плов дело тонкое. Восточный пир с Хакимом Ганиевым*, Москва: Эксмо.
- _____, 1952: *Книга о вкусной и здоровой пище*, Москва: Пищепромиздат.
- _____, 1965: Москва: «Пищевая промышленность».
- НИКОЛАЕНКО Л., 2012: *Узбекская домашняя кухня*, Москва: Эксмо.
- ХАНКИШИЕВ С., 2007: *Казан, мангал и другие мужские удовольствия*, Москва: КоЛибри.
- _____, 2010: *Казан, баран и дастархан*, Москва: Астрель.
- _____, 2013: *Базар, казан и дастархан*, Москва: Астрель.
- ANDERSON B., 1991: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso.
- APPADURAI A., 1996: *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- KNAUER Lisa Maya, 2001: “Eating in Cuban”, in Agustín LAÓ-MONTES, Arlene DÁVILA (eds), *Mambo Montage: The Latinization of New York*, New York: Columbia University Press, pp. 425–447.
- SAID Edward, 1978: *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, New York: Pantheon Books.

Пьер Шувэн*

LES CAHIERS D'ASIE CENTRALE («ТЕТРАДИ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ»):
РАЗМЫШЛЕНИЯ О ПЕРИПЕТИЯХ ИЗДАНИЯ ЖУРНАЛА

В конце 1991 г., Советский Союз, система, казавшаяся несокрушимой глыбой, распался за несколько месяцев. Пять республик Средней Азии получили независимость, начиная с Узбекистана, который провозгласил её 31 августа, и заканчивая Казахстаном, объявившем об этом 16 декабря.

К этому времени эти страны вовсе не были «*terra incognita*» для французских ученых. Археологи, среди которых ограничимся лишь упоминанием Поля Бернара (Paul Bernard) и его научной группы, или, скажем, Анри-Поля Франкфора (Henri-Paul Francfort), которые уже добрый десяток лет работали в регионе, налаживая доверительные и взаимовыгодные отношения со своими советскими коллегами. Не ограничиваясь рамками строго «академических» кругов, следует отметить контакты специалистов в самых различных областях, как, например, приглашение инженера Люсьена Кэрэна (Lucien Kehren) для сотрудничества в области ирригации. Выходя за пределы проблем, связанных непосредственно с оросительными системами, он, будучи увлечен историческим прошлым страны, в частности тимуридской эпохой, постепенно подготавливал почву для развития совместных гуманитарных исследований. Они стали возможными, когда подул «ветер перемен», определивший на несколько лет ситуацию в регионе.

Франция сразу же продемонстрировала свой доброжелательный интерес к новым республикам, в частности к Узбекистану, начав налаживать с ними дипломатические отношения. Мы были шестой страной, которая признала их на международной арене, уступив место лишь бывшим «братским» союзным республикам и Турции. Последняя первой открыла свои посольства в этих «тюркских» странах, видимых из Стамбула как близкородственные государственные образования, — взгляд, не всегда разделяемый заинтересованными сторонами. Что же до нашей страны, то она, будучи слишком удаленной и отличной от бывших советских государственных структур, чтобы пытаться навязать им свою опеку, по традиции вызывала располагающее к себе отношение, довольствуясь престижем французской культуры в этих республиках, а также весьма распространенным преподаванием здесь французского языка.

Примерно такой была обстановка, когда в середине 1992 г. в Ташкент прибыл первый посол Франции Жан-Поль Везиан (Jean-Paul Véziant). Тут же возникла идея создать исследовательский центр, чтобы как можно быстрее и проще найти конструктивный, объективный и просвещенный подход к этим странам и городам, имена которых овеяны легендой: Самарканд, Бухара и т.д. На смену мифу, отраженного в не совсем точном термине «Великий шелковый путь», должно было прийти новое понимание действительности, прошлой и настоящей, изучение региона в научно-гуманитарном аспекте и на основе строгого нейтралитета. Археологию по техническим причинам на первое время пришлось оставить. Что же до нейтралитета, то придерживаться его казалось просто, т.к. широта и разнообразие исследовательских областей предоставляли нам огромный выбор сюжетов и подходов. Деликатные вопросы, такие как, о российской колонизации и оказываемому ему сопротивлению или об итогах советского периода — напрашивались сами собой. И если первоначально они были сняты с повестки дня, то впоследствии они не могли вновь не появиться на научном горизонте.

* Pierre CHUVIN, Former director of the French Institute for Central Asian Studies (IFEAC) in Tashkent — бывший директор Французского института исследований Центральной Азии (IFEAC) в Ташкенте. pierre.chuvin@gmail.com

Устроилось все довольно быстро. В середине 1993 г. я был назначен в Ташкент, куда и прибыл к началу осени, для организации Центра исследований Центральной Азии — места встреч, обмена информацией и сотрудничества. Так его и называли — IFEAC (Institut français d'études sur l'Asie centrale — Французский институт исследований Центральной Азии). Первые научные мероприятия были организованы уже в 1994 г. Институт принимал две экспедиции, снаряженные на их собственные средства — одну из Лувра (Март Бернюс-Тэйлор / Marthe Bernus-Taylor), вторую из Коллеж де Франс (Мишель Тардьё / Michel Tardieu). Результатом луврской экспедиции и всех последовавших за ней работ, стал увесистый том «Искусства Центральной Азии», вышедший при содействии Вероники Шильц (Véronique Schiltz) в 1999 г.¹, когда я уже вернулся во Францию. Книга эта содержит много нового и до сих пор является лучшим и наиболее полным источником по данному вопросу, благодаря ее составителям и внимательному подходу издателей. Мишель Тардьё в свою очередь провел конференцию «Цепь Пророков», посвященную манихейской, а впоследствии и исламской теме «печати пророков», которая позже была опубликована в номере 1–2 «Тетрадей»² и, в русском варианте, в ташкентском журнале «Звезда Востока»³. Ученый представил вниманию аудитории опыт свободного и одновременно уважительного комментария истории религий — дисциплины, размежеванной между двумя подходами: религиозным и атеистическим, со всеми их нюансами.

Теперь стало хорошим тоном говорить о «проводниках». Термин «толмач» или «переводчик» тоже будет как нельзя кстати. Рабочим языком ученых в Центральной Азии был русский, другие европейские языки не были представлены вовсе, а местные тюркские и иранские, до независимости, — лишь отчасти. Именно с этой целью — обеспечить наибольшее распространение полученным знаниям — мы и решили выпускать журнал «Тетради Центральной Азии», открывающий простор для обсуждений и споров о методах и научном содержании и не отягченный балластом идеологии. Было решено, что сначала он будет посвящен досоветскому и доколониальному периоду. Предполагалось также, что он будет развиваться параллельно с коллоквиумами, организуемыми ежегодно IFEAC. Выпуски журнала будут посвящены поднимаемым там темам, а выборочные и обработанные для печати обсуждения дадут материал для «Тетрадей».

Мы рассчитывали на международное участие, что и осуществилось в первом же, увидевшем свет в 1996 г. двойном (1–2) номере «Тетрадей», посвященном обширной теме циркуляции материальных и нематериальных объектов, которая уже сама по себе напоминала программу: «Индия — Центральная Азия, пути торговли и идей»⁴. Здесь разместились статьи за подписью узбекских, русских, французских, британского, германского, швейцарского, польского, индийского и пакистанского ученых. Журнал задумывался, в основном, как двуязычный — англо-французский. № 3–4 за 1997 г., тема которого была «Наследство Тимуридов»⁵, включал 8 статей на французском и 12 на английском языках. Свободно предоставляя возможность исследователям Центральной Азии публикации в переводе, мы рассчитывали познакомить с результатами их работы научные круги Запада.

Мне лично удалось проследить за составлением трех первых «двойных» номеров, в 350 страниц каждый. Разработка концепции и подбор авторов были поручены таким известным ученым,

¹ Chuvin, 1999.

² Tardieu, 1996.

³ Тардьё, 1995.

⁴ Zarcone, 1996.

⁵ Szuppe, 1997.

как Тьерри Заркон (Thierry Zarcone) по первому номеру, и Марии Щюппе (Maria Szuppe) по двум последующим: уже упоминавшемуся «*Наследству тимуридов*» и «*Благородная Бухара*» (№ 5–6 за 1998 г.⁶). Эти два номера были дополнены еще двумя, посвященными рукописям и библиотекам, то есть документальным источникам исследований:

– № 7 за 1999 г., «*Рукописное наследие и духовная жизнь исламской Центральной Азии*»⁷, под руководством опять же Марии Щюппе, а также Аршибека Муминова и Франсиса Ришара (Francis Richard), занимающего сегодня пост директора престижной библиотеки BULAC⁸ в Париже;

– № 8 за 2000 г., «*Память и ее хранители в Центральной Азии*»⁹, под руководством Винсента Фурньо (Vincen Fourniau), сменившего меня на посту директора IFÉAC в 1998 г., а также Марлен Ларюэль (Marlène Laruelle) и Себастьяна Пейруза (Sébastien Peyrouse).

В 2001 г. вышел 9-й номер «*Караханидские очерки*» (под руководством В. Фурньо, Светланы Джексон [Svetlana Jacquesson] и Катерин Пужоль [Catherine Poujol])¹⁰, включающий в себя работы практически исключительно центральноазиатских авторов (всего 7), а также нашего верного Юргена Пауля (Jürgen Paul, Галле), Михалья Бирана (Michal Biran, Иерусалим) и Лью Иньшенга (Liu Yinsheng, Нанкин).

С этого момента четко обозначилась логика намерений и руководителей, и ответственных редакторов, отбирающих материал для публикаций. Начало положила сквозная тема Индия — Центральная Азия. Затем была представлена культура тимуридов (xiv–xv вв.), возможно самая выдающаяся в истории Центральной Азии. Именно та, наследником и продолжателем которой провозгласил себя независимый Узбекистан и которую чествовали как раз в том же 1997 г. Династия тимуридов, изгнанная из Центральной Азии, уступила место узбекам (шайбанидам), обосновавшимся в Бухаре (начиная с xvi в.). Именно этот город занял центральное место в следующем номере, перед следующим поворотом к истории династий и освещения темы неизвестных караханидов (xi–xiii вв.), первых тюркских мусульманских властителей Центральной Азии.

Для участия в этих первых публикациях откликнулись ученые со всего света, от Японии и Индии до Канады: Ричард Фрай (Richard Frye), Юрген Пауль, Одри Бартон (Audrey Burton), Мария Субтельни (Maria Subtelny), Бернард О'Кейн (Bernard O'Kane) и др. Но они также обрели и достойных соратников среди местных ученых, таких как, например, Маргарита Филанович, Галина Пугаченкова, Борис Кочнев, Бахтияр Бабаджанов и др. Продолжать перечисление было бы утомительным, тем более, что достаточно заглянуть в оглавление сборников, чтобы тотчас оценить их обширность и незаурядность. Из новейших исследований, которые здесь представлены, упомяну лишь два из сдвоенного № 5–6. Одно посвящено памятнику-мавзолею Чашма-Аюб, сочетающему в себе архитектурный анализ и анализ легенд, связанных с Аюбом / Иовом от XII в. до наших дней¹¹; второе — человеческим сообществам: «Изгнанники Бухары и Коканда в Шахрисабзе» в преддверии русского колониализма¹².

⁶ *Eadem*, 1998.

⁷ Muminov, Richard, Szuppe, 1999.

⁸ «Университетская библиотека языков и цивилизаций» (фр., прим. перев.).

⁹ Fourniau, 2000.

¹⁰ *Idem*, 2001.

¹¹ Babadžanov, Muminov, Nekrasova, 1998.

¹² Schiewek, 1998.

Можно сказать, что № 9 («*Караханидские очерки*»), вышедшим в 2001 г., завершается первая фаза деятельности «*Тетрадей*». В последующих номерах обозначилась изменение направленности тематики, журнал стал менее историческим и более этнологическим. Вышли номера о населении Аральского моря (№ 10¹³) и номер о горах (№ 11–12¹⁴) — оба под научным руководством Светланы Жекссон (Svetlana Jacquesson).

Однако в наши намерения входило не только создать связную серию тематических сборников. За рубрикой «Материалы», занимавшей большую часть издания, следовал раздел «Современность», в котором давалось общее представление об исследованиях в гуманитарных науках Центральной Азии. Третий и последний раздел заключал развернутые рецензии на книги. Такое простое построение, весьма функциональное, к сожалению, столкнулось и продолжает сталкиваться с рядом трудностей.

Первая — это переводы, в основном, с русского на французский. В результате чего, IFEAS часто превращался в настоящее бюро переводов, благодаря высокому уровню владения французским и неутомимой энергии наших сотрудников, таких как Алие Акимова и Кирилл Кузьмин, которым на первых порах помогала освоиться в издательском деле Югетт Менье-Шювен (Huguette Meunier-Chuvin). Однако думается, что в будущем переводы станут обходиться тем дороже, чем больше будет потребность переводить на английский язык, что неизбежно, даже если последний том «*Определение идентичностей*» (№ 19–20¹⁵) вышел практически полностью на французском языке.

Вторая трудность, более сложная, возникшая на другом конце цепи составления номеров, заключалась в сменяемости руководителей. Директором публикации в принципе являлся сам директор IFEAS¹⁶, которому помогал главный редактор, выбранный из числа исследователей, сотрудников Института, отвечавших за подборку материала, и который либо сам предлагал очередную тему номера, либо его привлекали к этой задаче в виду его компетенций.

Эта схема работала без особых сбоев до тех пор, пока IFEAS мог предоставить соответствующий персонал. Так ли все будет при введении новой формулы его существования? Редакционный комитет, почетная роль которого представляется все же скорее формальной, думается должен будет играть более деятельную роль. При перенесении центра тяжести в Париж, а затем в Бишкек, непрерывность проекта, вероятно, можно будет сохранить. Но это создаст новые проблемы и, весьма вероятно, потребует поисков новых путей для поддержания и укрепления сотрудничества с учеными всех стран Центральной Азии, как в плане содержания, так и в плане методик и способов распространения информации о полученных результатах.

За 16 лет существования при 20 выпущенных номерах журнал (восемь из которых двойные, что дало в сумме 12 выпусков) сменил уже четыре издательства: «Edisud», «Maisonneuve & Larose» «Editions Complexe» и «Editions Pétra»! Чтобы избежать этого изнурительного кочевничества, по инициативе предпоследнего директора Байрама Балчи (Bayram Balci) публикация была перенесена в интернет, а стараниями Кароль Ферре (Carole Ferret) вся коллекция в полном объеме выложена на сайте <http://asie.centrale.revues.org> и предоставлена в распоряжение всех желающих.

¹³ Jacquesson, 2002.

¹⁴ Eadem, 2004.

¹⁵ Ferret, Ruffier, 2011.

¹⁶ Вслед за Винсентом Фурнье директором был назначен Реми Дор (Remy Dor), которого затем сменил на этом посту Байрам Балчи.

Тем временем положение Института (IFEAS), а вместе с ним и его печатного органа — журнала, переменилось, и весьма значительно. В каком-то смысле IFEAS стал заложником собственного успеха. Недоразумения и легковесность иных исследователей, объявлявших себя членами IFEAS, не имея к нему никакого отношения, подорвали доверие узбекских властей, которые потребовали закрытия Института в Ташкенте и отказали в аккредитации его работникам. Были, конечно, и внешние причины такого ужесточения. Они всем известны и упоминать их здесь не имеет смысла.

Итак, пришлось обратиться — актуальность исследований обязывает — к более деликатным вопросам, упоминавшимся выше, и следующие четыре выпуска «*Тетрадей*» были посвящены перспективе социальной антропологии и новейшей истории. Все четыре, впрочем, высокого качества:

– № 13–14, 2004 г., «*Управление независимостью и советское наследие в Центральной Азии*» (Себастьян Пейруз / Sébastien Peyrouse, Марлен Ларюэль / Marlène Laruelle)¹⁷;

– № 15–16, 2007 г., «*Исламисты Центральной Азии, вызов независимым государствам*» (Хабиба Фати / Habiba Fathi)¹⁸;

– № 17–18, 2009 г., «*Русский Туркестан — колония похожая на другие?»* (Светлана Горшенина и Сергей Абашин)¹⁹;

– № 19–20, 2011 г. «*Определение идентичностей*» (Кароль Ферре / Carole Ferret и Арно Рюфье/ Arnaud Ruffier)²⁰.

Как можно заметить, выпуски стали выходить реже, зато в большем объеме, более пятисот страниц в каждом из двух последних номеров. Впрочем, журнал, должен был бы выходить с большей регулярностью. Вместе с тем, во избежание прежних подозрений, следующий номер — «*20 лет археологии в Центральной Азии*» — выйдет под руководством археолога Хулио Бендезу-Сармиенто (Julio Bendezu-Sarmiento). Намечен кардинальный поворот в тематике выпусков. Хотя и археология может здесь, также как и везде, превратиться в идеологическое орудие, которое при желании может быть поставлено на службу националистского этногенеза.

Последний опубликованный номер как раз и был разработан в соответствии с духом изучаемых народностей, чтобы устранить всякие попытки искажения или упрощения поисков их идентичности. Человеческий опыт был и остается в центре нашего подхода к действительности Центральной Азии. В этом сборнике, посвященном разным уровням поисков идентичности, собрано и проанализировано множество «жизненных свидетельств», отражающих взгляд как раз непосредственных участников событий. Например, принадлежащая перу Оливье Феррандо (Olivier Ferrando), настоящему директору вновь открытого за пределами Узбекистана, в Кыргызстане, IFEAS, статья о «вынужденном переселении жителей верховий долины Зеравшан»²¹, или рассмотрение Байрамом Балчи антиузбекских погромов в городе Ош в июне 2010 г.²².

Однако невозможно будет продолжать работу на месте без поддержки как университетских и научных учреждений, так и правительств данных государств. Возможно, будучи поначалу рады нашему приходу, они, несомненно, быстро в нем разочаруются, если мы начнем интересоваться

¹⁷ Peyrouse, Laruelle, 2004.

¹⁸ Fathi, 2007.

¹⁹ Gorshenina, Abashin, 2009.

²⁰ Ferret, Ruffier, 2011.

²¹ Ferrando, 2011, pp. 179–194.

²² Balci, 2011, pp. 470–482.

теми сферами, которые они считают закрытыми. Нам предстоит проявить такт и убедить их в том, что наши действия не только политически безобидны, но и научно полезны.

Перевод с французского Нины Калягиной

Библиография

- ТАРДЬЕ Мишель, 1995: «Цепь пророков», *Звезда Востока*, № 11–12, с. 153–159.
- BABADŽANOV Bahtijar, Aširbek MUMINOV, Elizaveta NEKRASOVA, 1998: “Le mausolée de Chashma-yi ‘Ayyûb à Boukhara et son prophète”, in SZUPPE (éd.), 1998, pp. 63–94.
- BALCI Bayram, 2011: “Identité nationale et gestion du fait minoritaire en Asie centrale: analyse des affrontements interethniques d’Och en juin 2010”, in FERRET, RUFFIER (éd.), 2011, pp. 470–484.
- CHUVIN Pierre (éd.), 1999: *Les arts de l’Asie centrale*, Paris: Citadelles / Mazenod.
- FATHI Habiba (éd.), 2007: *Les islamistes d’Asie centrale: un défi aux États indépendants? Cahiers d’Asie centrale*, n° 15–16.
- FERRANDO Olivier, 2011: “Déplacements de populations et identités dans la vallée de Ferghana: les limites du paradigme ethnique”, in Ferret, Ruffier (éd.), 2011, pp. 177–213.
- FERRET Carole, Arnaud RUFFIER (éd.), 2011: *La définition des identités, Cahiers d’Asie centrale*, n° 19–20.
- FOURNAU Vincent (éd.), 2000: *La Mémoire et ses supports en Asie centrale. Cahiers d’Asie centrale*, n° 8.
- _____ (éd.), 2001: *Études karakhanides. Cahiers d’Asie centrale*, n° 9.
- GORSHENINA Svetlana, Sergej ABASHIN (éd.), 2009: *Le Turkestan russe: une colonie comme les autres? Cahiers d’Asie centrale*, n° 17–18.
- JACQUESSON Svetlana (éd.), 2002: *Karakalpaks et autres gens de l’Aral: entre rivages et déserts. Cahiers d’Asie centrale*, n° 10.
- _____ (éd.), 2004: *Les Montagnards d’Asie centrale. Cahiers d’Asie centrale*, n° 11–12.
- MUMINOV Aširbek, Francis RICHARD, Maria SZUPPE (éd.), 1999: *Patrimoine manuscrit et vie intellectuelle de l’Asie centrale islamique. Cahiers d’Asie centrale*, n° 7.
- PEYROUSE Sébastien, Marlène LARUELLE (éd.), 2004: *Gestion de l’indépendance et legs soviétique en Asie centrale. Cahiers d’Asie centrale*, n° 13–14.
- SCHIEWEK Eckart, 1998: “À propos des exilés de Boukhara et de Kokand à Shahr-i Sabz”, in SZUPPE (éd.), 1998, pp. 181–197.
- SZUPPE Maria (éd.), 1997: *L’héritage timouride: Iran — Asie centrale — Inde, xv^e-xviii^e siècles. Cahiers d’Asie centrale*, n° 3–4.
- _____ (éd.), 1998: *Boukhara-la-Noble. Cahiers d’Asie centrale*, n° 5–6.
- TARDIEU Michel, 1996: “La chaîne des prophètes”, *Cahiers d’Asie centrale*, n° 1–2, pp. 357–366.
- ZARCONE Thierry (éd.), 1996: *Inde-Asie centrale: routes du commerce et des idées. Cahiers d’Asie centrale*, n° 1–2.

Иллюстрации

Обложка: Павел Беньков (1879–1949). *Художники на Шах-и Зинде*. 1940. Самаркандский государственный объединенный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник.

Стр. 17. Мавзолеи Шах-и Зинды. Альбом «*Виды Туркестана*» фотографа-любителя Валента Александровича Пресвятского, 1910-е гг. © Светланы Горшениной.

Стр. 95. Шествие жрецов и жертвенных животных. Фрагмент настенной живописи «послов», обнаруженной на Афрасиабе, в Самарканде (третья четверть VII века). © МАФУз Согдианы.

Стр. 153. Jules Verne, *Claudius Bombarnac. Carnet d'un reporter*, Paris, J. Hetzel, [1892], p. 132.

Стр. 217. Вид на Самарканд с городища Афрасиаб. © МАФУз Согдианы.

Illustrations

Cover: Pavel Benkov (1879–1949). *Artists in Shah-i Zinda*. 1940. Museum of Samarkand.

P. 17. Mausoleums of Shah-i Zinda. in *Vidy Turkestana* [Views of Turkestan], Album compiled by the amateur photographer Valent Aleksandrovich Presvjatskij, 1910s. © Svetlana Gorshenina.

P. 95. Procession of priests and sacrificial animals. Fragment of the painting of the “Ambassadors” discovered in Afrasiab, Samarkand (third quarter of VIIth century). © MAFOuz de Sogdiane.

P. 153. Jules Verne, *Claudius Bombarnac. Carnet d'un reporter*, Paris, J. Hetzel, [1892], p. 132.

P. 217. View of Samarkand from Afrasyab. © MAFOuz de Sogdiane.

Шаин Мустафаев, Мишель Эспань, Светлана Горшенина, Клод Рапэн, Амридин Бердимуратов, Франц Гренэ (ответственные редакторы), *Культурный трансфер на перекрестках Центральной Азии: до, во время и после Великого шелкового пути*. Париж–Самарканд: МИЦАИ, 2013 г. — 312 стр.

Технический редактор: Ю. Б. Сырцова

Дизайн и верстка: А. Д. Холматов

Подписано в печать 20.08.2013 г.

Тираж 500 экз.

МИЦАИ: 140129, Самарканд, Университетский бульвар, 19

www.unesco-iicas.org

Отпечатано в типографии Mega Basim:

Baha Is Merkezi, Haramidere, Istanbul, Turkey

www.mega.com.tr