



УДК 30:003.071 (575.171)
МРНТИ 03.41.91

<https://doi.org/10.52967/akz2023.2.20.203.221>

Социальная семантика эпиграфики надгробий золотоордынского Хорезма (по археологическим находкам XX в.)

©2023 г. Бабаджанов Б.М.

Keywords: funerary epigraphy, Golden Horde, Khorezm, tombstones, technologies, ideology of texts, social status of the buried

Түйін сөздер: жерлеу эпиграфикасы, Алтын Орда, Хорезм, құлпытас, технологиялар, мәтіндер идеологиясы, жерленгендердің әлеуметтік жағдайы

Ключевые слова: погребальная эпиграфика, Золотая орда, Хорезм, надгробия, технологии, идеология текстов, социальный статус погребенных

Bakhtiyar Babadjanov^{1, 2}

¹Doctor of Historical Sciences, National Center for Archaeology of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, Tashkent, Uzbekistan

²visiting Chief Researcher of the R.B. Suleimenov Institute of Oriental Studies of the Committee of Science of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan, Almaty, Kazakhstan. E-mail: bbmir58@gmail.com

Social semantics of the epigraphy of tombstones in Golden Horde Khorezm (according to archaeological finds of the 20th century)

Abstract. In the article, for the first time in the studies of funerary epigraphy in Arabic script, a synthesis of methods from different areas of science was used. This approach made it possible to combine the results of the analysis of the texts of tombstones (or their fragments) with the features of their firing and other circumstances of their manufacture: for example, with the specifics of the paleography of inscriptions (including pseudo-epitaphs). These data are compared with the types of tombstones as carriers or “accumulators” of information about the deceased, customers, and as objects of the cult of saints. The article for the first time proposes a new classification of the tombstones of Khorezm from the heyday of the Golden Horde (early 13th – mid 14th century), based on social stratification, changes in the religious ideology of society, as well as in the context of the technological features of these artifacts, which are rightfully ranked among the most numerous archaeological finds. An integrated approach also allowed us to consider burial structures as indicators of new forms of the cult of saints and ancestors in the conditions of active Islamization of the Golden Horde, bearing in mind that the tombstones and their texts were created in a social environment, in certain historical conditions. We proceeded from the fact that tombstones are a product (tradition) of society that creates them in different variations and types, made them part of its cult practices, following certain traditions (including religious ones), put its own meanings into these practices. The research results and conclusions are placed in the context of the anthropology of archaeological finds in the broadest sense of the term and appeal to the social and religious contexts of the culture of tombstone decoration, including inscriptions.

Source of funding: The article was prepared within the framework of program-targeted financing of the Committee of Science of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan 2023–2024, IRN BR18574063.

For citation: Babadjanov, B. 2023. Social semantics of the epigraphy of tombstones in Golden Horde Khorezm (according to archaeological finds of the 20th century). *Kazakhstan Archeology*, 2 (20), 203–221 (in Russian). DOI: [10.52967/akz2023.2.20.203.221](https://doi.org/10.52967/akz2023.2.20.203.221)



Бахтияр Мираимович Бабаджанов^{1,2}

¹тарих ғылымдарының докторы,
Өзбекстан Республикасы Ғылым академиясының
Ұлттық археология орталығы, Ташкент, Өзбекстан
²әріптес бас ғылыми қызметкер, ҚР ҒЖБМ Ғылым
комитетінің Р.Б. Сүлейменов атындағы
Шығыстану институты,
Алматы, Қазақстан

**Алтын Орда кезеңіндегі Хорезм қабіртастары
эпиграфикасының әлеуметтік семантикасы
(XX ғ. археологиялық олжалар бойынша)**

Аннотация. Бұл мақалада араб жазулы жерлеу эпиграфикасын зерттеуде ғылымның әртүрлі бағыттары әдістерінің синтезі тұңғыш рет қолданылған. Бұл тәсіл қабіртастардың (немесе олардың фрагменттерінің) мәтіндерін талдау нәтижелерін, оларды күйдіру ерекшеліктерімен және жасаудың басқа әдістерімен, мысалы, жазулардың палеографиясының (соның ішінде жалған-эпитафияларды қоса алғандағы) ерекшеліктерімен біріктіруге мүмкіндік береді. Бұл деректер марқұм, тапсырыс беруші туралы, сондай-ақ, әулиелер культінің нысандары сипатында ақпараттарды тасымалдаушылар немесе «жинақтаушылар» ретінде қабіртас ескерткіштерінің түрлерімен салыстырылады. Мақалада әлеуметтік стратификациядан, қоғамның діни идеологиясындағы өзгерістерден, сонымен қатар, бұл артефактілердің технологиялық ерекшеліктері контекстінде археологтардың көптеген олжалары ретінде бастау ала отырып, Алтын Орданың (XIII ғ. басы – XIV ғ. ортасы) өркендеуі дәуіріндегі Хорезмнің қабіртастарын жаңаша топтастырылуы алғаш рет ұсынылады. Қабіртастар мен олардың мәтіндерінің белгілі бір тарихи жағдайларға байланысты әлеуметтік орталарда қалыптасқанын ескере отырып, жерлеу құрылыстарын Алтын Орданың белсенді түрде исламдануы жағдайында ата-бабалар мен әулиелер культінің жаңа формаларының көрсеткіші ретінде қарастыруға кешенді тәсіл мүмкіндік береді. Біз қабіртастарды әр алуан вариациялар мен түрлерде жасалған, белгілі бір дәстүрлерді (оның ішінде діни дәстүрді) ұстанып, оның культтік әдет-ғұрыптарының бір бөлігіне айналдырған, осы тәжірибелерге өзіндік мағына берген қоғамның өнімі (дәстүрі) деп ойлаймыз. Зерттеу нәтижелері мен тұжырымдары бұл ұғымды кең мағынада алғанда археологиялық олжалардың антропологиясы контекстіне жинақтап, қабіртастарды безендіру мәдениетінің әлеуметтік және діни контекстеріне жүгінеді.

Қаржыландыру көзі: Мақала ҚР ҒЖБМ Ғылым комитетінің 2023–2024 жж. бағдарламалық

Бахтияр Мираимович Бабаджанов^{1,2}

¹доктор исторических наук,
Национальный центр археологии АН РУз,
Ташкент, Узбекистан;
²приглашенный специалист в должности главного
научного сотрудника Института востоковедения
имени Р.Б. Сүлейменова Комитета науки МНВО РК,
Алматы, Казахстан

**Социальная семантика
эпиграфики надгробий золотоордынского Хорезма
(по археологическим находкам XX в.)**

Аннотация. В статье впервые в исследованиях погребальной эпиграфики в арабском шрифте использован синтез методов разных направлений наук, что позволило соединить результаты анализа текстов надгробий (или их фрагментов) с особенностями их обжига и иными обстоятельствами их изготовления, со спецификой палеографии надписей (включая псевдо-эпитафии), соотнести эти данные с типами надгробных памятников как носителей или «аккумуляторов» информации о покойном, заказчиках, а также в качестве объектов культа. Впервые предложена новая классификация надгробий Хорезма эпохи расцвета Золотой Орды (начало XIII – середина XIV в.), исходя из социальной стратификации, изменений в религиозной идеологии общества, а также в контексте технологических особенностей этих артефактов, которые по праву причислены к наиболее массовым археологическим находкам. Комплексный подход позволил также рассмотреть погребальные сооружения как индикаторы новых форм культа святых и предков в условиях активной исламизации Золотой Орды, имея в виду, что надгробия и их тексты созданы в социальной среде, в определенных исторических условиях. Мы исходили из того, что надгробия суть продукт (традиция) общества, которое создает их в разных вариациях и типах, сделало их частью своих культовых практик, следуя определенным традициям (в том числе и религиозным), вкладывало в эти практики свои смыслы. Результаты исследований и выводы помещены в контекст антропологии археологических находок в самом широком смысле этого понятия и апеллируют к социальным и религиозным контекстам культуры украшения надгробий, в том числе и надписями.

Источник финансирования: Статья подготовлена в рамках программно-целевого финансирования Комитета науки МНВО РК 2023–2024, ИРН проекта BR18574063.



нысаналы қаржыландыруы шеңберінде, ЖТН BR18574223 жобасы аясында даярланды.

Сілтеме жасау үшін: Бабаджанов Б.М. Алтын Орда кезеңіндегі Хорезм қабіртастары эпиграфикасының әлеуметтік семантикасы (XX ғ. археологиялық олжалар бойынша). *Қазақстан археологиясы*. 2023. № 2 (20). 203–221-бб. (Орысша). DOI: [10.52967/akz2023.2.20.203.221](https://doi.org/10.52967/akz2023.2.20.203.221)

Для цитирования: Бабаджанов Б.М. Социальная семантика эпиграфики надгробий золотоордынского Хорезма (по археологическим находкам XX века). *Археология Казахстана*. 2023. № 2 (20). С. 203–221. DOI: [10.52967/akz2023.2.20.203.221](https://doi.org/10.52967/akz2023.2.20.203.221)

1 Введение

Погребения и остатки надгробий можно отнести к одному из самых многочисленных артефактов фондов и музеев Центральной Азии. В числе регионов, археологические находки которых, как правило, включают надгробия, является Хорезм (в разные эпохи в него входили части современных территорий Казахстана, Туркменистана, Узбекистана). Сохранившиеся надгробия (местн. назв. *сагана*, *кашан*) и обнаруживаемые археологами их фрагменты позволяют заключить, что расцвет культуры украшения надгробий в Хорезме пришелся на эпоху Золотой орды (1207–1390 гг.). Комплексное исследование этих сооружений не проводилось, хотя как выясняется, хорезмские образцы глазурей воспроизводят *«большее рецептурное разнообразие, что естественно для ремесленного центра с глубокими традициями»*, а мозаичные изделия городов Поволжья золотоордынского времени *“родственны”* с хорезмскими и *“представляют собой разовые узкие партии импорта, поступившие в первой половине – середине XIV и в XV веке”*» [Валиулина и др. 2011: 18–19].

В целом, по справедливому замечанию Е.А. Армарчук, *«хорезмские декоративные надгробия XIV в. не были объектом специального исследования, если не считать давнего и краткого описания их выдающихся образцов»*, которые ограничивались археологическим обзором условий находок, констатацией наличия надписей [Армарчук 2013: 411]. Эта статья изменила ситуацию и содержит достаточно полный библиографический обзор, чертежи и добротный анализ «ступенчатых надгробий» золотоордынского времени Хорезма с обширным списком аналогов (включая возможные прототипы более раннего времени), выявлением ареала, анализом их декора, глазурей и др. [Армарчук 2013: 408–430]. Е.А. Армарчук полагает, что такого рода надгробия устанавливались над могилами преимущественно религиозной и политической элиты, а расширение социального слоя условных «заказчиков» надгробий относит только ко времени появления каменных надгробий в XV–XVII вв. [Армарчук 2013: 423]. Эпиграфика надгробий используется исследовательницей преимущественно как датирующий материал.

Исследования Е.А. Армарчук надгробий Хорезма отчасти продолжила А.Д. Искандерова, отдавая предпочтение классификации стилей и видов орнаментации. В своей статье автор полностью использует чтения, переводы и предварительные интерпретации надгробных текстов автора настоящих строк [Искандерова 2016: 161–171; Iskanderova 2020: 181–189], которые опубликованы ранее в совместной статье [Искандерова, Бабаджанов 2014] и в виде части книги [Бабаджанов и др. 2015: 45–57]. Однако в научный оборот ведены новые надгробия, что остается в числе достоинств публикаций, несмотря на то что эти публикации повторяют друг друга.

Эпиграфика надгробий золотоордынского Хорезма изредка попадала в статьи историков архитектуры и археологов [Воронина 1950: 90–92; Есбергенов 1976: 78–80]. Специалисты этого профиля чаще всего удовлетворяются чтениями и редкими текстологическими интерпретациями, предоставленными им специалистами по эпиграфике или востоковедами. Правда, иногда архео-



логи, не имеющие специальной подготовки (в качестве текстологов, религиоведов), неудачно пытались самостоятельно интерпретировать надгробные тексты. Например, как «проявления му'тазилитской идеологии» [Есбергенов, Новицкий 1997: 123–126], без учета содержания всего комплекса погребальной эпиграфики эпохи, о чем подробнее будет сказано ниже. Тем не менее, эта публикация показала, что содержание погребальной эпиграфики достойно специального изучения, например, исходя из идеологии эпохи ее создания.

Насколько нам известно, первая публикация эпиграфики надгробий Хорезма была предпринята востоковедом (иранистом) А. Некрасовым. Его чтение и перевод текстов *сагана* в мавзолее Мазлумхан Сулу (Миздахкан) опубликованы почти век назад [Некрасов 1930: 583–588]. Очевидно, в силу тяжелых условий книгопечатания того времени, к статье не приложены фотографии. Одновременно авторство персидских текстов не установлено; некоторые бейты (двустушия) перепутаны местами, а публикатор не сделал необходимых исторических комментариев. Эти недостатки привели к тому, что ссылки на эту работу крайне редкие, а специалисты других профилей пытаются сами интерпретировать опубликованные А. Некрасовым переводы. Например, Е.А. Армарчук характеризует эти тексты (обычные надгробные элегии/*марсийа* эсхатологического содержания) как «*эпитафии философско-созерцательного характера*», без объяснений [Армарчук 2013: 420]. Наряду с этим публикация А. Некрасова стала первым и важным шагом в изучении эпиграфики золотоордынских надгробий. Важно, что автор смог прочесть тексты, отметил неясности (как следствие ошибок каллиграфов), сделал важные текстологические наблюдения. Тем более что это первый опыт публикации погребальной эпиграфики.

Два надгробных текста золотоордынского времени из Куня-Ургенча опубликовал Н. Халимов. Его работы чаще всего без фото, либо с фотографиями низкого качества, что лишает возможности перепроверять тексты. Не зная персидского языка, автор пользовался услугами иранистов, не указывая их имен. В его публикациях нет арабографичных текстов, их анализа [Халимов 1981; 1991: 69–71, 79–82]. Такие недостатки ограничивают исследователей, не позволяя полноценно использовать результаты его работ. Однако следует отдать должное Н. Халимову за то, что он ввел в научный оборот ряд эпиграфических текстов (в том числе и погребальную эпиграфику), предложил их исторические интерпретации, предложил обширные сравнения с этнографическим материалом (легенды, сказания и пр.).

Схожие проблемы наблюдаются у публикаторов золотоордынских надгробных памятников Поволжья и других регионов. Как и во всяком процессе «первоначального накопления материала», в этих работах заметны те же недостатки, которые характерны для публикаций такого рода: нечеткие фотографии (что совершенно недопустимо для эпиграфических исследований), неточные чтения текстов, которые без лингвистических и иных интерпретаций остаются преимущественно дактирующим материалом [Волков 2008: 478–495; Минаев, Юдин 2021: 193–194]. Хотя и в этом случае важно, что исследователи начали понимать важность погребальной эпиграфики, которая остается в ряду наиболее важных артефактов в археологических исследованиях золотоордынского периода.

Несмотря на очевидные позитивы в упомянутых публикациях, приходится отмечать их недостатки (очевидно, естественные для стадии накопления материала). Это несколько поверхностные и неполные описания особенностей эпиграфики надгробий как текстов, источников разной информации. Опыт предшественников и научные достижения сегодняшнего дня побуждают расширить спектр исследований и анализов погребальной эпиграфики, имея в виду социальные, религиозные или культурологические контексты. Соединение такого рода анализов происходит чрезвычайно ред-



ко. Например, специалисты по эпиграфике, пользуясь археологическими артефактами, крайне редко учитывают «археологические условия» находок, ограничиваются чтением текстов (чаще всего фрагментарных), характеристикой почерков и т. п. текстологическими наблюдениями, игнорируют особенности технологического качества материала, социальные или религиозные контексты эпитафий и т. п. То же самое можно сказать об археологах и архитекторах. В их подробных описаниях и классификациях надгробий эпиграфика часто остается некой «декорацией», в лучшем случае помогающей в персонификации надгробий или их датировок. И в том, и в другом случаях эпиграфика надгробий в буквальном смысле остается вспомогательным, а значит почти мертвым источником.

Повторяем, приведенный обзор далек от осуждения предшествующих исследователей, которые взяли на себя тяжкий труд «собираателей» материала и оставили полезные публикации. Опираясь в той или иной мере на прежние исследования, мы попробуем использовать более широкую «телескопию» в своих анализах, предложив исследовательскую повестку, цель которой – рассмотреть надгробия указанной эпохи как еще один аспект социальной, религиозной и в целом культурной истории жителей Хорезма в период Золотой Орды. Ниже надгробные сооружения рассмотрены с разных точек зрения: надгробия как часть исламизации Золотой орды и культа святых; содержание надписей; взаимодействие условного зрителя (прежде всего паломника) с текстом (смысловая коммуникация); качество надгробия и его связь с социальными статусами их «заказчиков»; надгробия и их тексты как религиозный феномен. Важно установить, в какой мере всплеск традиции установки майоликовых надгробий связан с исламизацией Золотой Орды, с новыми формами развития ислама, с развитием культа святых, особенно в городских центрах, основная часть населения которых оставались мусульманами и, по сути, не нуждалась в исламизации.

В таких контекстах надгробия золотоордынского Хорезма еще не изучались, поэтому мы рассматриваем эту статью как первоначальный опыт, имея в виду, что археологические артефакты *«должны быть истолкованы в связи с историческими процессами и эволюцией культурных моделей»* [Hodder & Hutson 2003: 1–25].

2 Материал и методы исследования

2.1 Методы исследования

Специалист по мусульманской эпиграфике Шейла Блэйр предложила связывать места расположения эпиграфики на памятниках как результат идеологических воззрений и предпочтений донаторов или мастеров [Blair 1992: 11–12]. Ее идею развил и критически интерпретировал Роберт Хилленбранд, выдвинув идею о «месте надписи» на мусульманских памятниках как результате сакрального статуса надписи. Так, он полагает, что коранические надписи на минаретах и иных монументах располагались «за пределами человеческого зрения» и «ближе к Богу» [Hillenbrand 2012: 14–15].

Эта идея смысловой иерархичности надписи в той или иной мере может быть использована в случаях с надгробиями (например, коранические формулы и имена Аллаха обычно располагаются на верхних частях стел). Конечно, имея в виду, что это лишь начальная стадия анализа, не учитывающая упомянутые выше признаки надгробного памятника, или форм стандартизации содержания его текстов, формы, качества и величины надгробия как маркеров статуса покойного и другие обстоятельства, которые сформулированы выше. Иными словами, вместе с обычными эмпирическими анализами (выявление количественных и качественных показателей, декоративных паттернов и пр.) важно следовать теоретическим методам (моделирование, индуктивный анализ). В частности,



имея в виду лингвистические особенности надгробных текстов в привязке к языковой или религиозной ситуациям в регионе, где произведено надгробие. Или, говоря словами Льва Клейна, поставить вопрос – «совпадает ли языковая преемственность с преемственностью в материальной культуре»? [Клейн 2011: 437]. Мы постараемся отойти от позитивизма, предпочитая опираться на идею о «пространственной организации человеческого поведения» и оставленных им предметов с более обширными интерпретационными моделями в объяснении культурной эволюции [Timothy K. Earle, Robert W. Preucel 1987: 501, 512].

2.2 Характеристика надгробий

В случае с надгробиями эпохи Золотой орды в Хорезме мы имеем счастливый случай, когда их типы восстанавливаются легко, так как сохранились целые экземпляры. А потому даже фрагменты позволяют представить себе конструкцию целиком, учитывая соразмерность находки предполагаемому (реконструируемому) надгробию [Армарчук 2013: 408–412]. Представленные ниже надгробия в целом датируются 1-й пол. XIV в. и все происходят из исторического Хорезма.

По конструкции специалисты выделяют два типа надгробий. Первый – это тумба (*дахма*) с одним или чаще двумя навершиями, имеющими стрельчатые сечения. Этот тип крупный по размерам (от 2,5 и до 3 м в длинном основании), устанавливался над могилами именитых персон (рис. 1).



Рис. 1. Надгробия в виде призматических тумб с навершиями:
1 – надгробие Наджм ад-Дина Кубра, Куня-ургенч. Фото А. Пилявского, 1929 г. (по: [Армарчук 2013: 410]);
2 – надгробие Шайха Ала ад-Дина, Хива. Фото Бахтияра Бабаджанова

1-сур. Призматикалық тумбалар түріндегі құлпытастар: 1 – Наджм ад-Дин Кубраның қабіртасы, Көне Үргеніш. Сурет А. Пилявскийдікі, 1929 ж. ([Армарчук 2013: 410] бойынша);
2 – Шейх Ала ад-Диннің қабіртасы, Хиуа. Сурет Бахтияр Бабаджановтыкі

Fig. 1. Tombstones in the form of prismatic pedestals with finials: 1 – tombstone of Najm ad-Din Kubra, Kunya-Urgench. Photo by A. Pilyavsky, 1929, after – Armarchuk 2013: 410; 2 – tombstone of Sheikh Ala ad-Din, Khiva. Photo by Bakhtiyar Babadjanov



Второй тип – ступенчатое надгробие с двумя или тремя плоскими параллелепипедами, установленными друг на друга и увенчанными арочным навершием. Сохранилось его фото (передано Р.Г. Мурадовым), но точное место его обнаружения не установлено (рис. 2)¹. Поверхности надгробий покрывались цветными глазированными плитами, разукрашенными надписями и узорами [Армарчук 2013: 407, 410–411].

Исследование эпиграфики надгробий вносит свои коррективы в принятую классификацию. Для наглядности рассмотрим несколько текстов изученных надгробий. Исследования позволили выделить *три вида надгробных текстов* золотоордынского периода Хорезма. Часть из них была опубликована, в том числе археологами в нашем чтении и с нашими же предварительными интерпретациями [Искандерова, Бабаджанов 2014: 66–70; Iskanderova 2020: 185–186]. Ниже использованы неопубликованные тексты, либо с уточненными переводами и более обширным анализом.

1. Тексты на парадных надгробиях, установленные на могилах религиозной (и, видимо, политической) элиты. Например, текст на надгробии Ала'ад-Дина Хиваки (ум. 14-го ша'бана 702 / 2 апр. 1303 года) (рис. 1, 1). Эпитафия на арабском языке [Бабаджанов и др. 2015: 50–57].

2. Более пространные тексты обычно писались на втором типе надгробий (ступенчатые), которые имели менее парадный вид, как надгробие из округа Куня-Ургенча (рис. 2). Надгробие ступенчатое, высота 82 см, в основании – 54 см (не публиковалось). Тексты на торцах навершия, по боковым поверхностям средней и нижней ступени. Текст (на торце навершия) на персидском языке, представляет собой фрагмент касиды Саади Ширази (1219–1292). Текст:

دو بیتم جگر کرد روزی کباب / که می گفت گوینده ای بارباب / دریغا که بی ما بسی روزگار / بروید و بشکفت نو بهار



Рис. 2. Надгробие из Куня-Ургенча.

Автор и время фотофиксации неизвестны.

Снимок из личного архива проф. Руслана Мурадова

2-сур. Көне Үргеніштегі қабіртас.

Фотосуреттің авторы мен уақыты белгісіз.

Сурет проф. Руслан Мурадовтың жеке архивінен алынды

Fig. 2. Tombstone from Kunya-Urgench.

The author and date of photographing are unknown.

Photo from the personal archive of Prof. Ruslan Muradov

¹ Снимок 1989 г. из личного архива профессора Р.Г. Мурадова. Надгробие ныне утрачено.



Транслитерация: *Du baytam jigar kard rûz kebâb / Ki mîguft guyande-ây b-ârbâb / Darighâ ke bî mâtâ basî ruzgâr / b-ruyad wa b-shikaft naû- bahâr.*

Перевод: «Два моих бейта сожгли однажды мою печень, / Ибо поведал рассказчик великим: / Как жаль, без нас во все эпохи / Будет приходить и цвести весна» [Саади 1992: газель № 38].

На торце средней ступени часто повторяющаяся на надгробных текстах арабская формула: «*و هو حي و لا يومت* / *Wa Hûwa ḥayyûn wa lâ t̄aymutu*» (Он [Аллах] вечно живой и бессмертный).

В основании надгробия фрагмент персидского бейта, автора которого не удалось установить: «*سرو پاک تو نبود در خاک نهن شدی* / *Sarw-i pāk-i tū n[ā]būd dar khāk nihān shudī*» (Не стало твоего чистого стана, [ибо] уложен [уложена] ты под землю).

Похожие персидские стихи эсхатологического содержания очень частое явление для погребальной эпиграфики золотоордынского Хорезма. Один из таких текстов (надгробие городища Кетен-кала, Каракалпакстан) был опубликован ранее, с неточным переводом [Есбергенов 1976: 76–77]. Текст этого чтения и перевода таков:

زین جهان رفتیم و دل برداشتیم / با جهان در آن جهان بگذاشتیم / اینچنین گفتیم از دست اجل / ای دریغا کجا غلط پنداشتیم؟

Транслитерация: «*Z-în jahān raftīm wa dil bardāshīm / bā jahān dar ān jahān b-guzashīm / Inchinīn guftīm az dast-i ajal / Ey darīghā kujā ghaḷḷ pindāshīm?*»

(Перевод А. Муродова и А. Ирисова, 1972 г.: Мы пришли из этого мира и сердце с собой унесли / Пока, мы находились в этом мире, и сердце было в этом мире / Как бы то ни было, мы пали от руки смерти / О как жаль, что мы неправильно мыслили (об этом мире) [Есбергенов 1976: 77]. Здесь очевидны погрешности стилистики в русском переложении, а идиомы переведены буквально. Например, фраза «دل برداشتیم» (буквально: «вручили сердце») является смысловой идиомой, которая переводится как «отвыкнуть, отказаться от прежних желаний» и т. п. [Гаффаров 1976: 343].

Позже нами опубликован новый перевод и отмечено еще несколько фрагментов надгробий с этими же стихами [Искандерова, Бабаджанов 2014: 66–70]. Уточненный перевод этого четверостишия таков: «Ушли мы из этого мира и отказались от прежних желаний, / Переселившись из этого мира в другой мир, / Так говорим (сожалею) только по причине смерти, / О, жаль, где же мы ошиблись?».

Перевод фрагмента еще одной надгробной элегии 1-й пол. XIV в. на персидском языке опубликован Н. Халимовым [Халимов 1991: 80–82]. По словам автора (текст опубликован без арабграфического текста), перевод сделан «таджикскими коллегами» (имена не указаны). Судя по опубликованному тексту, перевод оказался пространным, не всегда отражающим оригинал. Перевод, опубликованный Н. Халимовым таков:

... «В моем сердце померк весь белый свет, о белый свет, горе тебе! / Как приятно (было) твое общество и тепло твое распространялось между всеми как жизнь, о горе! / Тело твое спит в прахе, а я застыл, приложив чело к праху твоему ... увы, спит обладатель сути души (моей) ...» [Халимов 1991: 82].

Приведем искомый текст в нашем чтении, транслитерацию и наш перевод:

... بر دلی من همه جهان کیست جهان دریغ / انجمنی تو چنین جوش و گرم تو در میانه / بی نقد تو همه متوهم (?) بوده جان تو دریغ / قالب تو بخاک در خفته و من بخاک چنین بر مانده [م] / ...



Транслитерация: «... *Bar dilī man hamah jahān kī-st jahān darīgh / Anjumanī tū chunīn jūsh-u garm-i tū dar mīyāna / bī naqd-i tū hamah mūtawahhim budeh, jān-i tū darīgh / Qālib- tū b-khāk dar khuftah wa man b-khāk chūnīn bar-mānda[am] / ...*»

«...Что теперь моему сердцу весь этот мир (без тебя) – жаль этот мир! / Твои страсти так подогревали всех в твоём окружении, / Что без тебя все теперь оказались в смятении, как жаль тебя! / Теперь твоё тело спит в земле, и я так же окажусь в земле (когда-нибудь) /...».

Еще один показательный пример – фрагменты майоликовых облицовок надгробий, найденных внутри ханака Мазлумхан Сулу (городище Миздахкан). Их чтение и перевод впервые предложены А. Некрасовым [Некрасов 1930: 583–588]. Здесь тексты такого же эсхатологического содержания. Вот один из примеров:

«...Не останется ни печали, ни радости, / Не останется ни празднества, ни траура, / Не останется ни флейты (най), ни ..., / Не останется ни друга, ни близкого, / ... / Никто не освободится от когтей смерти (перевод А. Некрасова; без текста).

Нам удалось установить авторство еще одной газели, опубликованной А. Некрасовым. Это фрагмент самой популярной касыды Саади Ширази, которая встречается на многих надгробных памятниках Центральной Азии. Чтение А. Некрасова оказалось не вполне точным и не полным, а строфы перепутаны местами [Некрасов 1930: 587–588]:

پس اعتماد برین بیج (!) روز فانی نیست / درخت قد صنوبر خرام انسان را / آمد ... رونق ... نیست / عمر خوش است دریغا که جاودانی نیست

Перевод А. Некрасова:

...Поэтому нет доверия этому корню тленных дней, / Плавню выступающее дерево человека стройное, как кипарис / Стало ... блеск ... ответа нет. / Жизнь прекрасна, как жаль, что она не вечна!

Приводим уточненное чтение, транслитерацию и перевод:

خوش است عمر دریغا که جاودانی نیست / پس اعتماد بر این پنج روز فانی نیست / درخت قد صنوبر خرام انسان را / مدام «رونق نوباوه جوانی نیست».

Транслитерация: «*Khūsh ast 'umr darīghā ki jāwidānī nīst / Pas i 'tmād bar īn panch rūz-i fānī / Darakht-i qad-i šanūbar khurāma insān-rā / Mudām raūnaq naw-bāwāh-i jawānī nīst*»

Жизнь прекрасна, но, увы, не вечна! / Так не стоит доверять этим пяти бранным дням! / Даже стройное как кипарис и прекрасное тело человека / Не может быть вечно молодым [Саади 1992: газель № 47].

Фрагменты еще одного надгробия (не публиковалось) Мазлумхан Сулу хранятся в архиве Отдела археологии ККНИИГН ККО АН РУз (рис. 3). На двух фрагментах сохранились надписи. Буквы белые на темно-синем (кобальтовом) фоне. Почерк – декоративный *nasx* с довольно регулярно расставленными диакритическими точками. Текст на персидском языке. Удалось установить, что это фрагмент газели того же Саади, эсхатологическая и философско-мистическая поэзия которого (судя по остаткам находок) оказалась весьма популярной в текстах надгробий золотоордынского Хорезма. Сохранившиеся на облицовках фрагменты текста подчеркнуты:



هر روز باد می برد از بوستان گلی // مجروح می کند دل مسکین بلبلی // مألوف را به صحبت ابنای روزگار // بر جور روزگار
بیاید تحملی // دی بوستان خرم و صحرای لاله زار // وز بانگ مرغ در چمن افتاده غلغلی // و امروز خارهای مغیلان کشیده تیغ //
گویي که خود نبود درین بوستان گلی

Транслитерация: «*Har rūz bād mībarad az būstān-i gūlī / majrūh mīkunad dīl-i miskīn bulbulī / Mā'lūf-rā beh-ṣuḥbat-i abnāyī rūzgār / bar jawr-i rūzgār b-bāyīad taḥmilī / Day būstān-i khurram-ū ṣaḥrāyī lālah-zār / wa zi bāng-i murgh dar chaman aḥtādah ghulghulī / Wa imrūz khārhā-yī mughlīlān kashīdah tīgh / Guyyī ki khūd nabūwad dar īn būstān-i gulī*».

Каждый день будет веять ветер из цветника, // Раня сердце бедного соловья^А. // Кто привык к беседам [мудрых] сынов своей эпохи, // Тот должен [понимать] и терпеливо выносить крушения эпох. // А в саду радости и в тюльпановых степях, // Было [слышно] кряканье селезней в полях. // А сегодня здесь сорняки выпускают колючки, // Слово не было ничего в этом цветнике [Саади 1992: газель № 40].

Комментарий: А). Метафора. То есть суфий, разлученный с «садом собеседников».



1



2

Рис. 3. Фрагмент надгробия мавзолея Мазлумхан Сулу. Миздакхан, Республика Каракалпакстан.
Фото Бахтияра Бабаджанова

3-сур. Мазлумхан сұлу кесенесі қабіртасының сынықтары. Миздакхан, Қарақалпақстан Республикасы.
Сурет Бахтияр Бабаджановтыкі

Fig. 3. Fragment of the tombstone of the Mazlumkhan Sulu mausoleum. Mizdahkan, Republic of Karakalpakstan.
Photo by Bakhtiyar Babadjanov

Тексты подобного содержания зафиксированы нами еще, как минимум, на двух десятках фрагментах надгробий, найденных на территории исторического Хорезма (музеи Нукуса, Куня-Ургенча и частные коллекции. В дальнейшем предполагается их полная публикация). Их содержания в целом укладываются в традицию надгробных элегий эсхатологического жанра с неизменными повторами о бренности мирской жизни, сожалениями о смерти близкого человека, с призывами не доверяться соблазнам мира и тому подобными назиданиями, сообразно религиозной этике той эпохи.

По нашим наблюдениям жанр надписей надгробий, как и их конструкции, тоже стандартизировались. В тексты включались три компонента: персидские (реже тюркские) элегии; арабские эпитафии; сентенции религиозного содержания (иногда в виде цитат из Корана). Основная часть текстов приходится на персоязычные *марсийа*.

3. Третий тип надписей надгробий наиболее массовый. Эти надгробия чаще попадают в виде фрагментов. Нам приходилось видеть их среди подъемного материала на городищах Миздакхан,



Кетен-кала, Куня Ургенча и др. (1989–2018 гг.). Судя по более или менее хорошо сохранившимся частям, этот тип надгробий очень мал по размерам (от 12 и до 16 см в основании наверху, высотой не более 15 см).

Наиболее полно сохранившиеся фрагменты этого типа представляют собой стреловидные брикеты, которые монтировались на торцевых частях наверху, венчавших ступенчатые надгробия (рис. 2). Предварительное описание этих надгробий сделано ранее [Бабаджанов и др. 2015: 48–57]. Брикеты изготовлены из красной глины, покрыты подглазурной росписью, буквы более рельефны, декор скудный.

Как правило, у этого типа надгробий крайне некачественный обжиг, глубокий цек глазури с неаккуратными подтеками, узоры и буквы расплывчатые. Очевидно, все это следствие одноразового, а значит более дешевого обжига. По всем признакам это действительно массовый и недорогой в производстве тип надгробий, которые рассчитаны на массового потребителя. Низкое качество привело к плохой сохранности и потому они часто обнаруживаются в виде мелких фрагментов.

Под стать качеству исполнения и тексты этих надгробий. Перед нами части надгробных стихов. Но ни одно из них не содержит полного (по крайней мере, завершенного) текста. Во всех случаях мы видим значительные сокращения слов, предложений, причем в ущерб содержанию, а значит и смыслу текста (рис. 4). Ясно, что мастера имели перед собой полноценный текст надгробной элегии, но, не поняв содержания, пропустили буквы и слова. Сильно сократив таким образом текст, мастера превратили их в эпиграфический орнамент (по сути, в псевдо-эпиграфику).



Рис. 4. Фрагменты надгробий третьего типа. Миздахкан, Республика Каракалпакстан. Фото Бахтияра Бабаджанова
4-сур. Үшінші түрдегі қабіртастардың сынықтары. Миздахкан, Қарақалпақстан Республикасы. Сурет Бахтияр Бабаджановтыкі
Fig. 4. Fragments of tombstones of the third type. Mizdahkan, Republic of Karakalpakstan. Photo by Bakhtiyar Babadjanov



Эти наблюдения дают основания для следующих предположений. По-видимому, для изготовления подобных фрагментов с очевидными имитациями текстов, образцами послужили некие профессионально исполненные прототипы погребальных стихов (*марсийа*) с полными текстами («матрицы»). Изготовители надгробий третьего типа, подражая более грамотным текстам, начертали только часть букв и слов, не сильно заботясь о содержании (поскольку, очевидно, не знали персидского языка). Причем, обладая опытом и способностями художника и отчасти каллиграфа, мастера сумели довольно близко передать особенности почерка оригинала, правда, в виде небрежной скорописи. Напрашивается также вывод, что условные «заказчики» этих надгробий (родственники и близкие покойных) тоже не владели персидским и вполне удовлетворялись подобной имитацией надгробных текстов.

Сравнение описанных типов надгробий и их текстов позволяет также заключить, что, во-первых, наряду с парадными и нарядными надгробиями первых двух типов, производились более упрощенные и дешевые их варианты для массового потребителя. Во-вторых, технологические и декоративные качества надгробий, а также содержание их текстов были, очевидно, в прямой зависимости от платежеспособности тех, кто заказывал мастерам надгробия для близких родственников. Иными словами, мы имеем дело с «бюджетными» надгробиями. Они продукт упрощенных технологий производства, которые обрели все черты ускоренного производства: простой и стандартный декор, имитация эпиграфики, однократный обжиг, глубокий цек как следствие спешного вскрытия печей и т.п.

Как показывают перечисленные выше факты, надгробия вполне могут стать добротным источником для реконструкции особенностей социальной стратификации общества Хорезма эпохи вхождения ее в состав Золотой орды. Или, как писали Ян Ходдер и Скотт Хатсон, «*вариативность погребения коррелирует с вариативностью социальной*» [Hodder & Hutson 2003: 5]. Правда, в нашем случае речь идет о вариативности качества надгробия и его псевдо-эпиграфики. Кроме того, еще не вполне понятно – какие выводы (кроме обычной констатации социальной дифференциации общества) это наблюдение нам сулит. Пока ясно одно – низшие страты общества не знали персидского, но тоже старались следовать устоявшейся традиции – ставить на могилы своих предков «красивые» надгробия с текстами. Возможно, что это выходцы из только что исламизированных тюркских племен в составе Золотой Орды.

3 Обсуждение, некоторые результаты

Итак, традиция изготовления и установки декоративных надгробий в Хорезме достигла своего пика именно в золотоордынский период [Армарчук 2013: 414]. Одновременно их эстетика также достигает своего пика. В это время наблюдается всплеск декоративного убранства надгробий, наряду с каллиграфическим оформлением текстов, что тоже предоставляет возможность для искусствоведческих, а более широко – культурологических осмыслений, которые, увы, тоже еще в зачаточном состоянии. Хотя установлено, что декорация надгробий также следовала определенным стандартам, в рамках принятых норм эстетики и культуры надгробных сооружений (цветовая гамма узора и надписей, паттерны и стили узоров и т. п.), имея в виду аналоги.

Предлагая расширить границы интерпретаций, мы должны поставить ряд вопросов, связанных с социальными, религиозными и историческими контекстами надгробия. Учитывая рамки статьи, попробуем остановиться только на двух из них: как следует интерпретировать



тексты в качестве социального, интеллектуального и культурного феноменов? Может ли надгробие восприниматься как один из индикаторов особенностей исламизации и отражать небывалый подъем культа святых в Хорезме?

1. Тексты и их язык. К изучаемому времени содержание надгробных текстов и их расположения в известной мере стандартизировались. Эпитафии (арабский или реже персидский текст с именами, социальными статусами, датами смертей и пр.) помещались на торцевых частях надгробий. На остальных частях надгробий писались посмертные элегии (*марсийа*) на персидском и реже на арабском, принадлежащие либо местным поэтам или более именитым, вроде Саади Ширази и Хафиза, творчество которых в жанре эсхатологии стало общепризнанным, судя по частоте их цитирования в погребальной эпиграфике Центральной Азии. Несмотря на то, что Саади и Хафиз жили в эпоху монгольского нашествия, их творчество было прямым продолжением домонгольских традиций. Учитывая надписи на культовой архитектуре той же эпохи, мы можем сказать, что перед нами многовековой пласт персидской и иногда арабской поэзии (например, на мавзолее Наджм ад-Дина Кубра), чтение которых, возможно, не вызывало трудностей.

С другой стороны, набор таких текстов должен служить свидетельством грамотности изготовителей надгробий. Одновременно всегда сохраняется искушение интерполировать язык надписей на лингвистическую ситуацию, либо на идентичность изготовителей или условных зрителей этих надгробий, часть которых очевидно читала эти тексты (по крайней мере, грамотные).

Во всяком случае, тексты надгробий не существовали сами по себе; они связаны с ритуалами паломничества (*зийарат/зиерет*), когда паломники сами читали тексты надгробий, либо, если это был не их родной язык, тексты для них читали грамотные хранители мазаров. Такие случаи иногда отмечались в агиографических источниках, авторы которых приводили фрагменты текстов на надгробиях именитых покойных, либо советовали своим читателям «*прочитать тексты надгробий на мазарах*» при совершении *зийарата*, чтобы «*узнать побольше о предках*» [Бабаджанов 2019: 69–70, 355].

Следовательно, надгробные тексты, в той или иной мере, оставались в «интеллектуальном обращении», а их массовость и доступность порождала разные виды коммуникаций с условными «зрителями», очевидно, помогая поддерживать формы коллективной памяти (*commemorate*) общины. Поэтому тексты эпитафий большинства надгробий писались более доступными (курсивными) видами почерков, хорошо видны. Однако остальные тексты были, очевидно, доступны не всем, особенно не знающим персидского. Тем более исламская традиция всегда придавала особое значение написанному слову. Поэтому можно говорить, что тексты надгробий буквально «*обращались к зрителям, очень прямо и недвусмысленно*» [Hillenbrand 2012: 18]. К этому можно добавить еще и декоративное качество текстов (яркие краски, выделяющийся текст), информацию о погребенных или иные социальные контексты этики надгробных элегий (удержание от порицаемых деяний, осуждение пороков и т. п.).

Конечно, этот вид интеллектуальной коммуникации «текст – читатель» более сложный, явно осуществлялся не во всех случаях. Тем более, если тексты по традиции писались на арабском или персидском языках, которые не во всех стратах общества были в активном обороте. И особенно в случаях имитации текстов, которые отмечены выше. Однако малограмотный простолюдин всегда мог обратиться к шейхам-хранителям мазаров, как правило, грамотным персонам и любопытствовать о содержании надписи, как это происходит и до сих пор на такого рода святынях.

Важно продолжить исследования коммуникативных функций надписи и декора надгробия, например, в контексте «читатель/зритель – текст/узор». Имея в виду следующие вопросы: как мог



воздействовать цветистый узор надгробий на паломников? Или насколько доступно чтение текста большинству населения? В какой степени арабский или персидский языки надгробий понимался в тюркоязычной среде?

Очевидно, что традицию языка надгробий задавали погребения святых, которые при жизни в той или иной мере прославились своими сочинениями, чаще всего мистико-философского жанра. По сложившейся традиции они писались на арабском и персидском. К тому же это была религиозная элита, а культ святых придал языкам их письменного наследия особый статус (особенно арабскому, обладающему сакральностью как язык Корана). Поэтому ожидать других языков на их надгробиях не приходится, в отличие от, скажем, золотоордынского Крыма, где тюркские надписи постепенно начали доминировать в надгробных надписях и элегиях [Минаев, Юдин. 2021: 82–97]. Поэтому арабский и персидский языки на большинстве памятников золотоордынского Хорезма, обладая религиозным/сакральным статусом (как традиция, либо как форма назиданий, т.е. общественной этики), не могли быть отражением доминирующей лингвистической ситуации. Более того, массовые надгробия с искаженными текстами или даже с псевдо-эпиграфикой доказывают, что их заказчики не знали арабского и персидского.

2. Надгробия и культ святых в Хорезме. Профессор Девин ДеУиз подчеркивает «важность Хорезма как ‘базы’ для суфиев, действующих среди кочевников Золотой Орды», которые были не столько прямыми «учителями», сколько персонами «олицетворяющими ислам», и даже после их смерти, их могилы становятся символами святости и чувственной веры [DeWeese 2018: 107–109].

И действительно, самые парадные и элитные из сохранившихся надгробий золотоордынской эпохи Хорезма установлены над могилами выдающихся суфиев. Часть из них умерли еще в домонгольскую эпоху (‘Абдаллах ан-Наринджани, ум. в 973–974; надгробие установлено в 1320), Наджмиддин Кубра (ум. в 1218 или 1221; могила возведена не позднее 1330 года Кутлук-Тимуром). Другие были активны в эпоху Золотой Орды, но были с почестями похоронены, как, например, Шайх ‘Ала ад-Дин Хиваки (ум. в 1303, надгробие и мавзолей 1318 г.), Пахлаван Махмуд (ум. в 1324 или 1326; Хива) и др. [Бабаджанов 2019: 72–103].

И еще об одном хорезмском суфийском шайхе Сулаймане ал-Хаддади (ум. 8 июля 1361 г.) мы узнаем из сохранившегося фрагмента вакфной грамоты (1321 г.), переданной в пользу его двух ханака (оригинал на арабском языке. Хранится: Архив фонда Музея-Заповедника Ичан-Кал‘а, док. № 1347). Обе ханаки были построены удельным владельцем Хорезма Кутлук-Тимуром (1314–1350?). Одна из них была расположена на городище Миздахкан, которая теперь известна под упомянутым выше названием Мазлумхан Сулу. По тексту вакфной грамоты она «... расположена на откосе возвышенности Миздахкан (على رأس جبل مزداحقان ... /‘ala ra’si jabalin Mizdāḥqān) ...», в углублении. Это описание вполне соответствует памятнику Мазлумхан Сулу, откуда происходит часть упомянутых выше надгробий.

Вокруг названных ханака и мавзолеев со временем образовались некрополи (мазар), и это обычная эволюция для таких комплексов Хорезма. После смерти основателя или шейха суфийской группы главной частью ханака (как культового комплекса) становится некрополь, который складывается вокруг могилы святого и его близких почитателей. Самое достоверное упоминание об этом мы находим в том же вакфном документе ханака шайха Хаддади (особенно в его персидской копии), в которой одной из обязанностей «благочестивых дервишей» прописано «ухаживать за могилами знатных и незнатных покойников, похороненных около ханака». Появившиеся таким



образом *мазары* становятся местом культовых практик (*зийарат/зиерет*). Сакральным «центром» этих комплексов стали мавзолеи и надгробия эпонимов мемориалов – святых шейхов.

Марокканский путешественник Ибн Баттута (посетил Золотую Орду в 1328–1333 гг.) оставил свидетельства, что в обряде *зийарата* участвовали тюркские и монгольские племена, которые не приняли ислама, но с благоговением посещали гробницы мусульманских святых (чаще всего суфиев), приносили щедрые пожертвования, исполняли собственные обряды, которые затем стали частью ритуала *зийарат* [Ибрагимов 1988: 110]. Такие известия письменных источников, по-видимому, следует толковать как одну из форм «ритуальной исламизации» Золотой Орды. Таким образом, исламизация не стала «улицей с односторонним движением». Более того, кочевые племена сами внесли некие «новшества» (*бид'ат*) в обряд *зийарата*, добавляя свою долю синкретизма в ритуальные практики. Надгробия святых и собственно мазары вокруг них (с надгробиями или без них) оказались зримыми символами этого сложного процесса с очевидным социальным контекстом. Иными словами, надгробия буквально принимали участие во всех циклических ритуалах общины, став объектами обряда *зийарат*.

Таким образом, парадные надгробия религиозной элиты и особенно суфиев (с самыми изысканными и высокохудожественными образцами декорации) стали прямым следствием развития культа святых и связанной с ним ритуальной практики. В социальном контексте мавзолеев святого с роскошным убранством и надписями, а также украшенное тончайшими узорами надгробие конвертировались в самое благоговейное чувство почитания мощей святого, серьезно усиливая его культ, хотя одновременно могло противоречить доктринам «теоретического ислама», возбранявшего культ святых. Однако реалии жизни брали свое. Традиция отмечать надгробиями могилы явно стала расширяться. Судя по локализации обнаруживаемых остатков надгробий, мемориальные комплексы расширялись за счет новых могил почитателей и просто тех, кто хотел быть погребенным «подле / у порога святого». Эти могилы тоже отмечались надгробиями. В этом живом процессе роста некрополя находилось место и для выходцев из более низких социальных страт, которые удовлетворялись (сообразно своим возможностям) более скромными видами надгробий, часто украшенными псевдо-эпиграфикой.

Остается разобрать еще один вопрос – формы и эволюция надгробий. Если домонгольская традиция в текстах *марсийа* угадывается без труда, то эволюция самой формы пока еще не вполне ясна, поскольку домонгольские образцы надгробий еще неизвестны. Однако несомненно то, что «языческого компонента» (поиск которого тоже становится «дежурной парадигмой» многих исследований) в этих надгробиях нет. Одновременно присутствие домонгольского субстрата в их формах очевидно. Таким образом, приходится подтвердить мнение В.В. Бартольда о том, что монгольскую эпоху не стоит воспринимать исключительно как «*время подавления культуры*» [Бартольд 1966: 191]. Собственно исламская культура, в том числе и погребальная, не были забыты или упразднены, оставаясь «на своем месте», продолжая эволюционировать сообразно социальным и иным изменениям в обществе.

Однако описанные надгробия не отражают напрямую феноменов межэтнического взаимодействия эпохи Золотой орды. На них не повлияли вкусы и традиции кочевых субстратов Золотой Орды. Поэтому их следует воспринимать как продолженную (домонгольскую) традицию, как в текстах, так и во внешнем облике. Виды взаимного резонанса культур отпечатались на облике



надгробий-стел (часто в формах старых тюркских *кулыптасов, синтасов, балбалов*), возникших уже в период Золотой Орды, но чаще вне городских центров [Минаев, Юдин 2021: 85–96].

4 Заключение

В какой мере собственно форма исследованных здесь надгробий и особенно их тексты могут оцениваться как культурный феномен для Хорезма, а шире – для Золотой Орды в целом? Дать полный ответ на такой вопрос пока еще рано. Видимо, не стоит искать обязательный «локальный/ оригинальный» контекст для надгробий (как и для подавляющего большинства археологических артефактов), поскольку эта форма ступенчатых надгробий с глазурованной облицовкой или в виде каменных «сундуков» с похожими текстами обнаруживается на огромной территории от современного китайского Синьцзяна и до Крыма. Кроме указанных выше надгробий в Хорезме, это, например, надгробие Туглук-Тимура в монгольском Алмалыке (территория совр. китайского Синьцзяна) [O’Kane 2004], надгробия ансамбля Шахи-Зинда (Самарканд), на комплексе Султан Саадат в Термезе и др. (эти и другие аналоги указаны в работах: [O’Kane 1985: 116–124; Армарчук, 2013: 427–428; Садофеев 2020: 254–264]). Это не значит, что не было локальных вариаций надгробий и взаимных влияний, которые еще предстоит выявить.

Одновременно не стоит забывать о «первопричине» появления надгробия как части культа умерших. Помимо неизбежного страха и преклонения перед смертью, это коллективная память (знание о предках, своем роде, колене, о своих святых), поддерживающая родовую и локальную идентичность, способствующая «узнаванию» своих святых и их благодати (*барака/береке*). Окончательному формированию таких функций надгробий и культа умерших в полном смысле способствовала надгробная надпись, которая со временем стала не просто информантом о погребенном, его качествах, происхождении и т. п. Появление более пространных, литературных (поэтических) текстов на надгробиях обретали форму небольших, но циклических и показательных уроков (прокламаций) о ценностях мира, об этике поведения в этом «бренном мире», неизбежно закрепляя культ святых и предков как части религиозной и социальной этики. Тем более что сама традиция (а скорее культ) украшения могил – не изобретение эпохи Золотой орды. Надгробие такой же континуум, как, пожалуй, сама смерть.

Поэтому, даже сталкиваясь с нашим (современным) представлением о культах и культуре, точнее ее «фрагменте» – культуре украшения надгробий в относительно короткий исторический период, не стоит забывать, что именно эта традиция вполне может сохранять свойство исторического и этнографического опыта. Нам остается надеяться, что изложенные в этой статье наблюдения стимулируют новые исследования и будут способствовать превращению надгробной эпиграфики в статус самодостаточного источника.

Благодарности: Благодарю профессора Р.Г. Мурадова, предоставившего мне возможность опубликовать снимок надгробия (рис. 2) из его личного архива.

Примечание:

Знаки/буквы транслитерации: Ā ā – /ā/; Ī ī – /ī/ (с гласными – y); D d – /d/; H h – /h/; Š š – /š/; T t – /t/; Z z – /z/; ū – /ū/ (между гласными и в отдельной позиции – w); kh – /x/; gh – /g/; q – /q/; h – /h/ (во вспомогательных глаголах и предлогах – i); ‘ – /‘/; ’ – /’/.



ЛИТЕРАТУРА

- 1 Армарчук Е.А. Декоративные надгробия Хорезма и Золотой Орды // Труды Государственного Эрмитажа. 2013. Т. 62. С. 408-430.
- 2 Бабаджанов Б.М. Эпиграфика в архитектурном ландшафте Хивы: мечети, погребальные комплексы, медресе, дворцы, ворота. Часть 1: Введение, чтение текстов, комментированные переводы. Вена: Академия наук Австрии, 2019. 377 с. Альбом иллюстраций с аннотациями. 390 с.
- 3 Бабаджанов Б., Рахимов К., Карлыбаев М. Архитектурная эпиграфика Узбекистана. Каракалпакстан. Ташкент: Uzbekistan Today, 2015. 261 с.
- 4 Бартольд В.В. Культура мусульманства // Сочинения. Т. 6. М.: Наука; Гл. ред. Вост. лит., 1966. С. 143-206.
- 5 Валиулина С.И., Армарчук Е.А., Волков И.В., Стародуб Т.Х. Химико-технологическая характеристика глазурей памятников Хорезма и Золотой Орды // Ученые записки Казанского университета. 2011. Т. 153/3. С. 7-22.
- 6 Волков И.В. Надгробие золотоордынского времени из Новочеркасского музея // Историко-археологические исследования в Азове и на Нижнем Дону в 2006 г. 2008. Вып. 23. С. 478-495.
- 7 Воронина В.Л. Неизвестные памятники Средней Азии // Материалы по истории и теории архитектуры Узбекистана / Отв. ред. В.Л. Воронина. М.: Академия архитектуры СССР, 1950. Вып. 1. С. 84-99.
- 8 Гаффаров М.А. Персидско-русский словарь. Т. I. М.: Восточная литература, 1976. 432 с.
- 9 Есбергенов Х. Намогильные камни из Кетен-калы и Мазлумхан-сулу с надписями мутазилитского толка // Вестник Каракалпакского отделения АН УзССР. 1976. № 2. С. 75-81.
- 10 Есбергенов Х., Новицкий И. Дидактика на мраморной плите из города Чимбая // Вестник Каракалпакского отделения АН РУз. 1997. № 5. С. 123-126.
- 11 Ибрагимов Н. Ибн Баттута и его путешествия по Средней Азии. М.: Наука, 1988. 128 с.
- 12 Искандерова А.Д., Бабаджанов Б.М. Элементы декорации на памятниках Хорезма // Имом Бухорий сабоқлари. 2014. № 4. С. 66-70.
- 13 Искандерова А.Д. Эпиграфика и декор на надгробных памятниках Средневекового Хорезма // Отечественная история. 2016. № 2 (74). С. 161-171.
- 14 Клейн Л.С. История археологической мысли. Т. 2. СПб.: СПбГУ, 2011. 624 с.
- 15 Минаев А.П., Юдин Н.И. Мусульманские каменные надгробия XIV века из золотоордынского Азака // Археология евразийских степей. 2021. № 4. С. 83-196.
- 16 Некрасов А. Надписи на надгробиях мавзолея Мазлум-Сулу в Миздахкане // Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее Академии наук СССР. Л.: АН СССР, 1930. Т. 5. С. 583-588.
- 17 Садофеев Д.В. Тюркские надписи на эпиграфических памятниках XIII–XV вв. в Старом Крыму // Актуальные вопросы тюркологических исследований. Международные научные конференции XXXIII и XXXIV Кононовские чтения: м-лы конференций / Под ред. Н.Н. Телицина. СПб.: Санкт-Петербургский центр развития и поддержки востоковедных исследований, 2020. С. 254-264.
- 18 Саади Ширази. «Бустан». 1992. // باب نهـم. در توبه داه صواب. "بوستان". سعدى شیرازی. GanjoorService / Persian-Literature. (Библиотека персоязычной литературы «Ганджур»). URL: <https://ganjoor.net/saadi/boostan/bab9/sh7/8> (дата обращения: 20.03.2023).
- 19 Халимов Н.Б. Надгробие XIV века из Куны-Ургенча // Советская археология. 1981. № 2. С. 298-299.
- 20 Халимов Н.Б. Памятники Ургенча: сооружения, надписи и легенды. Ашхабад: Туркменистан, 1991. 134 с.
- 21 Blair Sheila. The Monumental Inscriptions from Early Islamic Iran and Transoxiana / Studies in Islamic Art and Architecture Supl. Muqarnas. Vol. V. Leiden; New-York; København; Köln, 1992. 317 p.
- 22 DeWeese D. A Khwārazmian Saint in the Golden Horde: Közlük Ata (Gözlü Ata) and the social vectors of islamisation // Dans: Marie Favereau (la direction) Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, 2018. No 143. P. 107-132.
- 23 Hillenbrand Robert. Islamic Monumental Inscriptions Contextualized: Location, Content, Legibility and Aesthetics // Ernst-Herzfeld-Gesellschaft, Beiträge zur Islamischen Kunst und Archäologie / Lorenz Korn und Anja Heidenreich (eds.). Band 3. Wiesbaden, 2012. P. 13-38.



- 24 Hodder Ian & Hutson Scott. Reading the past. Current approaches to interpretation in archaeology. Cambridge: Cambridge University Press, 2003 (3rd edn). 293 s.
- 25 Iskanderova Aysulu. Dekorelemente und Epigraphik der Bauten und Grabmäler Choresmiens // Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan. 2020. Band 49. S. 173-190.
- 26 O’Kane Bernard. The Tomb of Muhammad Gazi at Ffdang / Annales Islamologiques. No 21, 1985. P. 113-128.
- 27 O’Kane Bernard. Chaghatai Architecture and the Tomb of Tughluq Temür at Almaliq // Muqarnas. 2004. Vol. 21. P. 277-287.
- 28 Timothy K. Earle, Robert W. Preucel. Processual Archaeology and the Radical Critique // Current Anthropology. 1987. Vol. 28/4. P. 501-538.

REFERENCES

- 1 Armarchuk, E. A. 2013. In: *Trudy Gosudarstvennogo Ermitazha (Proceedings of the State Hermitage)*, 62, 408-430 (in Russian).
- 2 Babadjanov, B. M. 2019. *Epigrafika v arhitekturnom landshafte Hivy: mecheti, pogrebalnye komplekсы, medrese, dvortsy, vorota. Chast 1: Vvedenie, chtenie tekstov, kommentirovannye perevody (Epigraphy in the Architectural Landscape of Khiva: Mosques, Burial Complexes, Madrasas, Palaces, Gates. Part 1: Introduction, reading texts, commented translations)*. Vien: Austrian Academy of Sciences Press (in Russian).
- 3 Babadjanov, B., Rahimov, K., Karlybaev, M. 2015. *Arhitekturnaya epigrafika Uzbekistana. Karakalpakstan (Architectural Epigraphy of Uzbekistan. Karakalpakstan)*. Tashkent: “Uzbekistan Today” Publ. (in Russian).
- 4 Bartold, V. V. 1966. In: *Sochineniya (Collected works)*. Vol. 6. Moscow: “Nauka” Publ., 143-206 (in Russian).
- 5 Valiulina, S. I., Armarchuk, E. A., Volkov, I. V., Starodub, T. H. 2011. In: *Uchenye zapiski Kazanskogo universiteta (Scientific notes of Kazan University)*, 153/3, 7-22 (in Russian).
- 6 Volkov, I. V. 2008. In: *Istoriko-arheologicheskie issledovaniya v Azove i na Nijnem Donu v 2006 g. (Historical and Archaeological Research in Azov and the Lower Don River in 2006)*, 23, 478–495 (in Russian).
- 7 Voronina, V. L. 1950. In: Voronina, V. L. (ed.). *Materialy po istorii i teorii arhitektury Uzbekistana (Materials on the history and theory of architecture of Uzbekistan)*. Issue 1. Moscow: Academy of Architecture of the USSR, 84-99 (in Russian).
- 8 Gaffarov, M. A. 1976. *Persidsko-russkii slovar (Persian-Russian dictionary)*. Vol. 1. Moscow: “Vostochnaya literature” Publ. (in Russian).
- 9 Esbergenov, H. 1976. In: *Vestnik Karakalpakskogo otdeleniya Akademii Nauk Uzbekskoy SSR (Bulletin of the Karakalpak branch of the Academy of Sciences of Uzbek SSR)*, 2, 75-81 (in Russian).
- 10 Esbergenov, H., Novitskiy, I. 1997. In: *Vestnik Karakalpakskogo otdeleniya Akademii Nauk Respubliki Uzbekistan (Bulletin of the Karakalpak branch of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan)*, 5, 123-126 (in Russian).
- 11 Ibragimov, N. 1988. *Ibn Battuta i ego puteshestviya po Sredney Azii (Ibn Battuta and his travels in Central Asia)*. Moscow: “Nauka” Publ. (in Russian).
- 12 Iskanderova, A. D., Babadjanov, B. M. 2014. In: *Imom Buhorii saboklari (Imam Bukhari’s sermons)*, 4, 66-70 (in Russian & Uzbek).
- 13 Iskanderova, A. D. 2016. In: *Otechestvennaya istoriya (The Homeland history)*, 2 (74), 161-171 (in Russian).
- 14 Klein, L. S. 2011. *Istoriya arheologicheskoy mysli (History of archaeological thought)*. Vol. 2. Saint Petersburg: Saint Petersburg University Publ. (in Russian).
- 15 Minaev, A. P., Yudin, N. I. 2021. In: *Arkheologiya Evraziiskikh Stepei (Archaeology of the Eurasian Steppes)*, 4, 83-196 (in Russian).
- 16 Nekrasov, A. 1930. In: *Zapiski Kollegii vostokovedov pri Aziatskom muzee Akademii nauk SSSR (Notes of the College of Orientalists at the Asian Museum of the USSR Academy of Sciences)*. Vol. 5. Leningrad: USSR Academy of sciences, 583-588 (in Russian).
- 17 Sadofeev, D. V. 2020. In: Telitsyn, N. N. (ed.). *Aktualnye voprosy tyurkologicheskikh issledovaniy (Topical issues of Turkic studies)*. Saint Petersburg: St. Petersburg Center for the Development and Support of Oriental Studies, 254-264 (in Russian).



- 18 Saadi Shirazi. 1992. In: سعدی شیرازی. "بوستان". باب نهم. در توبه داه صواب. *Ganjoor Servise / Persian-Literature*. (Library of Persian Literature «Ganjoor»). URL: <https://ganjoor.net/saadi/boostan/bab9/sh7/8> (accessed 03/20/2023) (in Persian).
- 19 Halimov, N. B. 1981. In: *Sovetskaya arheologiya (Soviet archaeology)*, 2, 298-299 (in Russian).
- 20 Halimov, N. B. 1991. *Pamyatniki Urgencha: Soorujeniya, nadpisi i legendy (Monuments of Urgench: Structures, inscriptions and legends)*. Ashhabad: "Turkmenistan" Publ. (in Russian).
- 21 Blair, Sheila. 1992. *The Monumental Inscriptions from Early Islamic Iran and Transoxiana / Studies in Islamic Art and Architecture Supl. Muqarnas. Vol. V. Leiden; New-York; København; Köln* (in English).
- 22 DeWeese, Deveen. 2018. In: *Dans: Marie Favereau (la direction) Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 143, 107-132 (in English).
- 23 Hillenbrand, Robert. 2012. In: Lorenz, Korn und Anja, Heidenreich (eds.). *Ernst-Herzfeld-Gesellschaft, Beiträge zur Islamischen Kunst und Archäologie. Band 3. Wiesbaden*, 13-38 (in English).
- 24 Hodder, Ian & Hutson, Scott. 2003 (3rd edn). *Reading the past. Current approaches to interpretation in archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press (in English).
- 25 Iskanderova, Aysulu. 2020. In: *Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan*, 49, 173-190 (in German).
- 26 O'Kane, Bernard. 1985. In: *Annales Islamologiques*, 21, 113-128 (in English).
- 27 O'Kane, Bernard. 2004. In: *Muqarnas*, 21, 277-287 (in English).
- 28 Timothy K. Earle, Robert W. Preucel. 1987. In: *Current Anthropology*, 28/4, 501-538 (in English).

Мүдделер қақтығысы туралы ақпаратты ашу. Автор мүдделер қақтығысының жоқтығын мәлімдейді. /
Раскрытие информации о конфликте интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов. /
Disclosure of conflict of interest information. The author claim no conflict of interest.
Мақала туралы ақпарат / Информация о статье / Information about the article.
Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Entered the editorial office: 24.03.2023.
Рецензенттер мақұлдаған / Одобрено рецензентами / Approved by reviewers: 18.04.2023.
Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted for publication: 18.04.2023.

