
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт восточных рукописей

MONGOLICA-IX

Посвящается 130-летию со дня рождения С. А. Козина

Составитель И. В. Кульганек



St. Petersburg
2010

УДК 951.93
ББК ТЗ(5Мо)

Издано на средства Института восточных рукописей РАН

Редакционная коллегия: доктор филол. наук *И. В. Кульганек* (председатель), доктор филол. наук *Л. Г. Скородумова*,
канд. филол. наук *Н. С. Яхонтова*

Рецензенты: канд. филол. наук *М. П. Петрова*, доктор филол. наук *С. Л. Невелева*

Edited by: *D. S. (Philology) I. V. Kulganek, D. S. (Philology) L. G. Skorodumova, Ph. D. N. S. Yakhontova*

Peer-reviewed by: *Ph. D. M. Petrova, D. S. (Philology) S. Neveleva*

Монголика-IX: Сб. ст. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2010. — 176 с.

Девятый выпуск сборника имеет разделы: «Историография, источниковедение и история науки», «Филология, литературоведение, фольклористика, текстология», «Научная жизнь», «Рецензии, письма в редакцию», «Наши переводы». Статьи написаны авторитетными учеными-монголоведами и молодыми российскими и зарубежными специалистами. Актуальность сборника подчеркивают очерки о последних монголоведных событиях, рецензии на новые книги. Статьи написаны в русле основных научных приоритетов и с позиций современного монголоведения, для которого историко-культурные проблемы монгольских народов весьма существенны, несут важную общественную нагрузку и имеют как чисто научное, так и общеполитическое практическое значение.

Материалы сборника рассчитаны на специалистов-монголоведов, историков, культурологов и всех, кто интересуется историей монгольских народов и Центральной Азии.

The ninth issue of «Mongolica» has the following parts: «Historiography and Textology», «Literature, Folklore, Linguistics», «Reviews. Letters to the editors», «Scholarly events», and «Our translations». The articles are written both by competent and young Russian and foreign scholars in the field of Mongolian studies. The essays of the latest scholarly events, reviews of new books make the issue topical. The articles are written in the mainstream of the modern scientific priorities and from the positions of the modern state of Mongolian studies, where historical and cultural problems of Mongolian speaking peoples are very important. They play a significant part in the society and have general historical significance.

The issue should be of interest to Mongolists specialising in philology, history, culture, and Orientalists interested in the history of the Mongolian peoples and Central Asia.

Корректор и редактор — *Т. Г. Бугакова*

Технический редактор — *Т. В. Чудинова*

Макет подготовлен издательством «Петербургское Востоковедение»

Подписано в печать 01.02.2011. Формат 60×90 ¹/₈. Гарнитура основного текста «Таймс»

Печать офсетная. Бумага офсетная. Объем 22 п. л. Заказ №

Отпечатано с готовых диапозитивов в ГУП «Типография „Наука“»

199034, Санкт-Петербург, 9-я линия, 12

Перепечатка данного издания, а равно отдельных его частей запрещена. Любое использование материалов данного издания возможно исключительно с письменного разрешения издательства.

No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval systems or transmitted in any form or by any means: electronic, magnetic tape, mechanical, photocopying, recording or otherwise without permission in writing form of the publishing house.

ISBN 978-5-85803-434-6



© Петербургское Востоковедение, 2010

© Институт восточных рукописей РАН

Содержание

| | |
|--|-----|
| Предисловие | 5 |
| И. В. Кульганек. С. А. Козин: неизвестные страницы биографии и научного творчества | 7 |
| С. А. Козин. Беседа мальчика-сироты с орлёками Чингис-хана (Подг. к изданию Т. Ю. Евдокимовой) | 14 |
| М. В. Мандрик, И. М. Захарова. К истории назначения на должность советника: С. А. Козин на пути в Монголию | 17 |
| ИСТОРИОГРАФИЯ, ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ | |
| Т. Д. Скрынникова. Значение термина <i>ulus</i> в « <i>Erdeni-yin tobči</i> » Санан-Сэцэна | 25 |
| Е. В. Бойкова. «Монгольские экспедиции» А. Белинского (1907—1912): миф и реальность | 30 |
| Р. Ю. Почекаев. К вопросу о рецепции иностранного права в Монгольской империи и государствах чингисидов XIII—XV вв. | 33 |
| М. М. Содномпилова. Окружающая природа в традиционном мировоззрении монгольских народов: растительность в представлениях, верованиях и запретах | 39 |
| Д. А. Николаева. Материнство в традиционной культуре бурят | 43 |
| Дин Шучинь. Проблема <i>туцзу</i> в китайском монголоведении | 51 |
| Ж. Сабитов. «Муизз ал Ансаб» как источник по истории Монгольской империи | 55 |
| А. А. Сизова. Монгольский перевод ламрима Гампопы | 63 |
| ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ, ФОЛЬКЛОРИСТИКА, ЛИНГВИСТИКА | |
| З. К. Касьяненко. Колофоны оригинальных сочинений — источник информации о формировании письменной культуры народов Центральной Азии | 67 |
| Б. С. Дугаров. Концепт тэнгристской мифологии в контексте бурятской Гэсэриады | 69 |
| Л. С. Дампилова. «Поэзия эмоционально уплотненного тона» Б. Галсансуха | 73 |
| Саймон Уикем-Смит. Шепот внутри: поэзия Бекзина Явухулана (Пер. с англ. А. В. Зорина). | 78 |
| Д. А. Носов. Монгольская народная кумулятивная сказка | 84 |
| А. Алима. Особенности распространения монгольской протяжной песни | 90 |
| Т. Г. Басангова. Демонологические персонажи в фольклоре калмыков | 95 |
| Е. В. Сундужева. Вербализация зрительного восприятия световых явлений в монгольских языках (на материале корней с согласным <i>r</i>) | 99 |
| Т. Б. Тагарова. Адгерентная выразительность фразеологических единиц в драматургии Д. Батожабая как стилистический прием | 103 |
| И. В. Герасимов. Образ верблюда в монгольской и арабской литературных традициях | 109 |
| Ю. И. Елихина. Монгольские коллекции Государственного Эрмитажа | 117 |
| РЕЦЕНЗИИ. ПИСЬМА В РЕДАКЦИЮ | |
| Майкл Хини. <i>Тьяллинг Халбертсма.</i> Охотники на йети: тайные исследования диких людей из Центральной Азии (Пер. с англ. Н. С. Яхонтовой) | 123 |
| К. Н. Яцковская. Письмо в редакцию сборника « <i>Mongolica</i> » | 125 |
| К. Н. Яцковская. Наш учитель Эдуард Макарович Мурзаев (1908—1998). | 127 |
| НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ | |
| Л. Халоупкова. Тридцатилетие Рабтен-центра в Швейцарии | 136 |
| Конференции, новые книги по монголоведению в 2010 году | 138 |
| НАШИ ПЕРЕВОДЫ | |
| Д. Бодо. Коралловые четки. Поучительный рассказ о воздаянии за мирские деяния (Пер. с монг. Л. Скородумовой) | 148 |
| Г. Аюурзана. Письмо бабушке (Пер. с монг. Е. Чернышевой) | 163 |
| Г. Аюурзана. Прилагательные времени (Пер. с монг. Д. Водяницкой, Е. Чернышевой) | 166 |
| Д. Батбаяр. Любовь (Пер. с монг. Н. Чернухи) | 168 |
| Д. Батбаяр. Слово (Пер. с монг. О. Сапожниковой) | 169 |
| Д. Батбаяр. Человек (Пер. с монг. О. Сапожниковой) | 169 |
| Д. Нацагдорж. Мрачные скалы (Пер. с монг. О. Сапожниковой) | 170 |

Contents

| | |
|---|-----|
| Preface | 5 |
| I. V. Kulganek. S. A. Kozin: some unknown biography and scolarly data | 7 |
| S. A. Kozin. A talk between nine Chinggis Khan's orloks and a wise orphan-boy (Prep. by T. Yu. Evdokimova) | 14 |
| M. V. Mandric, A. I. Zakharova. S. A. Kozin's appointment as a counsellor: S. A. Kozin on his way to Mongolia | 17 |
| HISTORIOGRAPHY, TEXTOLOGY | |
| T. D. Skrynnikova. The meaning of the term <i>ulus</i> in «Erdeni-yin tobči» by Sanan Secen | 25 |
| E. V. Boikova. The A. Belinskii's expeditions to Mongolia (1907—1912): myth and reality | 30 |
| R. Yu. Pochekeyev. On the problem of reception of the foreign law in the Mongolian Empire and Chinggiside States in XIII—XV centuries | 33 |
| M. M. Sodnompilova. The surrounding nature in the traditional world-view of the Mongolian peoples: vegetation in views, beliefs and taboos | 39 |
| D. A. Nikolayeva. Motherhood in the traditional Buriat culture | 43 |
| Ding Shuqin. The problem <i>Tutsu</i> in the Mongolian studies in China | 51 |
| Zh. Sabitov. «Muizz al-Ansab» as a source on the history of the Mongolian Empire | 55 |
| A. A. Sizova. A Mongolian translation of the lamrim by Gampopa | 63 |
| LITERATURE, FOLKLORE, LINGUISTICS | |
| Z. K. Kasyanenko. The colophones of original texts — a source of information about the formation of written culture in Central Asia | 67 |
| B. S. Dugarov. Tenggrist mythological concept in the context of the Buriat epic «Geser» | 69 |
| L. S. Dampilova. «The poetry of emotionally pressed tone» by B. Galsansukh | 73 |
| S. Wickham-Smith. A whisper of something more: the poetry by Begziin Yavuuhulan (Transl. from English by A. Zorin) | 78 |
| D. A. Nosov. The Mongolian folk cumulative-type tale | 84 |
| A. Alima. The distribution features of Mongolian «long» songs | 90 |
| T. G. Basangova. Demonological characters in the Kalmyk folklore | 95 |
| E. V. Sunduyeva. The verbalisation of visualization of light phenomena by native speakers in the Mongolian languages (on roots with a consonant <i>r</i>) | 99 |
| T. B. Tagarova. The adherent expressivity of phraseal units in plays by a Buriat playwright D. Batozhabay as a stylistic device | 103 |
| I. V. Gerasimov. The camel image in Mongolian and Arabic literary tradition | 109 |
| Yu. I. Elikhina. The Mongolian collections in the State Hermitage Museum | 117 |
| REVIEWS. LETTERS TO THE EDITORS | |
| Michael Heaney. <i>Tjalling Halbertsma.</i> Yeti Jagers: Het Geheime Onderzoek naar de Wilde Mens van Centraal-Azië (Transl. from English by N. S. Yakhontova) | 123 |
| K. N. Yatskovskaya. A letter to the editors | 125 |
| K. N. Yatskovskaya. Our tutor Eduard Makarovich Murzayev (1908—1998) | 127 |
| SCHOLARLY EVENTS | |
| L. Holoupkova. The celebration of the 30th anniversary of the Rabten center in Switzzeland | 136 |
| Conferences, new books on Mongolian studies published in 2010 | 138 |
| OUR TRANSLATIONS | |
| D. Bodo. Corall rosary. A didactic story about a requital for mundane deeds (Transl. from Mongolian by L. G. Skorodumova) | 148 |
| G. Ayurzana. A letter to my granny (Transl. from Mongolian by E. Chernyshova) | 163 |
| G. Ayurzana. Adjectives of time (Transl. from Mongolian by L. G. Skorodumova) | 166 |
| D. Batbayar. Love (Transl. from Mongolian by N. Chernukha) | 168 |
| D. Batbayar. A word (Transl. from Mongolian by O. Sapozhnikova) | 169 |
| D. Batbayar. A man (Transl. from Mongolian by O. Sapozhnikova) | 169 |
| D. Natsagdordzh. Gloomy rocks (Transl. from Mongolian by O. Sapozhnikova) | 170 |

И. В. Герасимов

Образ верблюда в монгольской и арабской литературных традициях

Верблюд, обеспечивавший транспортировку грузов по Великому шелковому пути, и достигавший районов Ближнего Востока, стал неотъемлемым элементом культуры азиатского и африканского регионов, история которых связана с кочевничеством. В статье рассматривается образ верблюда, который вошел в народную монгольскую и арабскую литературу, символизируя собой добродетели кочевого общества.

Ключевые слова: монгольская литературная традиция, арабская литературная традиция, Центральная Азия, фразеологизм, арабский мир, образ верблюда.

Животным в литературной традиции разных народов отводилось свое определенное место. Одни из них символизировали красоту, другие, в силу определенных черт поведения и близости к человеку, являлись эталонами добра. Крупные и степенные животные воспевались как носители могущества. В зависимости от региона и образа хозяйственного уклада у человека формировались свои особые пристрастия и взгляды относительно места животных в его жизни, и это находило свое отражение в литературе.

Если в заданном контексте затронуть вопрос о кочевом обществе, то выбор наиболее воспеваемых животных определялся их местом в иерархии их близости к человеку. Постоянное взаимодействие с ними порождало у человека чувства тепла, благодарности, преданности. Ими традиционно были и до настоящего времени являются прирученные человеком животные, такие как верблюд и лошадь. Они органично присутствуют в хозяйственной жизни любых кочевников. Если первый из них оказался незаменимым для использования в определенных климатических условиях, то вторая, в силу физиологических особенностей и лучшей способности к адаптации, распространилась значительно шире. Из-за относительной узости своего ареала именно верблюд ассоциируется, и это вполне справедливо, с образом жизни, который ведут его владельцы — обитатели пустынь и степей. Именно это животное занимает очень важное место в жизни арабских кочевников, берберов Африки, центральноазиатских номадов — киргизов, казахов, и если говорить о дальневосточных районах с преобладающим кочевым и животноводческим хозяйством, то следует обязательно называть монголов.

На протяжении многих столетий верблюд, в силу присущей ему выносливости и неприхотливости, являлся практически основным транспортным средст-

вом на огромных территориях степей и пустынь от Гоби на востоке до Сахары на западе. Но не только своими способностями к перемещению грузов и скаковыми качествами это гордое животноенискало известность. О его молоке, мясе, целебных свойствах шерсти также написано множество публицистических и научных статей и глав книг зарубежными и российскими исследователями [Штайн, 1981; Темкин, 1987].

Длительное взаимодействие верблюда с человеком привело к тому, что его начали наделять свойствами, близкими к миру людей, считая его, очевидно, одним из членов родовой группы, семьи, племени. Верблюд подвергся сакрализации, о чем написано в целом ряде научных публикаций, увидевших свет в последние десятилетия [Юрченко, 2002; Мусакаева, 1985; Смирнова, 1987]. В словесном, устном творчестве это выразилось в стремлении поэтизировать и воспевать его наиболее выдающиеся качества, как физические, так и связанные с характером и поведением. Проследить это можно на примерах из устной народной традиции, заключенной во фразеологических оборотах. В суданском народном фольклоре существует пословица:

أحو أب على الشال رفيفو وحملو — «Как Ахау (имя верблюда. — *И. Г.*), принадлежащий Абу Али, который поднял своего товарища и понес» [Из наших суданских пословиц, 1979. С. 9].

Когда суданские арабы говорят о человеке, не только способном самостоятельно решать свои проблемы, но и готовом прийти на помощь ближнему, они используют эту пословицу. Ее возникновение связано с верблюдом по имени Ахау, принадлежавшим герою-богатырю Абу Али из племени ашшукрийа. Ахау, обладая огромной силой, сумел взвалить на себя оказавшегося в трудной ситуации верблюда и отнес его на себе.

Это благородное животное фигурирует и в других «хозяйственных» суданских пословицах, в частности:

ابيل الرحيل السقا وعطشانة — «Как верблюд при кочевье, несет бурдюк с водой, а сам не пьет» [Из наших суданских пословиц, 1979. С. 42].

Суть пословицы в том, что часто человек не знает, что самые необходимые для него вещи находятся рядом, а кажутся недостижимыми. Если абстрагироваться от содержащейся в пословице назидательности, можно подчеркнуть подмеченную и «обыгрываемую» в этом фразеологическом обороте выносливость верблюда, переносящего воду на себе и способного долго обходиться без нее. Пословицы такого рода возникли несколько столетий назад, но распространены и используются людьми и поныне.

Окунаясь в содержание более сложных форм человеческого творчества — поэтических произведений древних арабов, находим, что верблюду отводится важное место. В доисламской поэзии сложилась традиция в одной из частей поэмы-касыды давать описание путешествия на верховом животном. Чаще всего ими были верблюд или верблюдица. В предисловии к переводам произведений доисламской поэзии А. А. Долинина уточняет, что «в арабской поэзии издавна воспеваются обычно верблюдица» [Долинина, 1983. С. 11]. Рассмотрим в качестве примера муаллаки Тарафы:

Гоню я тоску — седлаю быстробегущую;
Скривили ее совсем пути мои длинные.
Стегну и помчится вскачь дорогой узорчатой;
Спина у нее крепкая, как доски надежные.
Сильна, как самец, она, мясистая, плотная,
Ее не догонят бегуны гладкоперые.
Копытами попадает точно в свои следы,
И с ней не сравнятся скакуны благородные.
Весною со стадом меж холмами паслась она,
Верблюдицы в нем крепки, да маломолочные.
Луга, где паслась она, богатые, тучные,
Дождями политые, травую обильные.
Хвостом клочковатым бьет она — защищается,
Когда к ней привалятся самцы темно-бурые...
[Аравийская старина, 1983. С. 29—30]

Поэтические строки проникнуты любовью и уважением к животному. Это вполне закономерно, поскольку для кочевников Аравии верблюдица представляла собой символ женской красоты и грации, в связи с чем в поэтических произведениях той далекой эпохи, подчинявшихся определенным строгим канонам, она неизменно упоминается.

В то же время верблюдицам уделялось внимание и в той части касыд, где речь шла о самовосхвалении героя поэмы, при этом грация, темп движения животного имели особое значение, придавая вес и их хозяину, которому, собственно, и посвящалось восхваление. А. А. Долинина пишет в этой связи: «...Лабид свою верблюдицу сравнивает то с дикой ослицей, то с антилопой, потерявшей детеныша, ан-Набига — с диким быком. Элементы самовосхваления нередко появляются в описательных частях, ко-

гда, например, поэт изображает особенно быстроходную верблюдицу или резвого коня, которых может укротить только такой герой, как он...» [Долинина, 1983. С. 13].

Поэтическое восприятие животного формировалось столетиями и тысячелетиями, при этом в подходе и отношении к нему со стороны человека, представлявшего разные регионы, вероисповедание, внешний тип, прослеживается неизменное сходство. Рассмотрение отношения к верблюду, которое демонстрировали разные кочевые народы, позволяет видеть в нем не только общий отличительный элемент кочевой цивилизации, но даже фактор сближения культур. Важно в этой связи понять, могли ли кочевые культуры древности, имевшие много похожих черт, оказывать друг на друга взаимное влияние и что могло быть нитью, связывающей их между собой.

Первые дошедшие до нашего времени изображения арабов и их верблюдов относятся к VII в. до н. э. и связаны с противостоянием между войсками ассирийцев и арабов [A Land transformed, 2007. P. 37].

Уже на раннем суданском археологическом материале можно проследить контакты между Африкой и цивилизациями Дальнего Востока по одной очень примечательной находке. Из книги П. Шинни «Нубийцы. Могущественная цивилизация древней Африки» можно узнать, что в Судане в ходе раскопок гробниц была найдена небольшая бронзовая статуэтка верблюда. «Она является единственным изображением этого животного, дошедшим до нас с мероитской эпохи, и датируется началом I в. н. э. Веркутте предположил, что она может быть китайского происхождения» [Шинни, 2004. С. 117].

Фигурка животного, безусловно, могла заинтересовать и привлечь в основном те народы, которые сами были хорошо знакомы с животным, умели ценить его красоту и другие качества¹. Статуэтка, скорее всего, либо приобреталась местным ценителем верблюдов, либо прибыла с торговой миссией к заинтересованному в ее приобретении адресату. Изготовить ее могли те народы, которые непосредственно соприкасались с верблюдами — китайцы, скорее всего, получавшие этих животных через своих северных соседей-кочевников, обитавших в степных и пустынных районах к северу. Возможно, что ее авторами были те, кто населяли территории современной Монголии. В подтверждение этого Э. А. Новгородова отмечает, что среди предметов бронзового века Монголии также встречаются «верблюд или голова верблюда. Иногда показан стоящий двугорбый верблюд, иногда бегущий или стоящий „на цыпочках“. Эта фигура в характерном „скифском стиле“ встречается также среди петроглифов» [Новгородова, 1984. С. 103].

Не может не удивлять расстояние, отделяющее место находки от Монголии и Китая, где она, очевидно, была произведена. Все говорит в пользу существования контактов, возможно даже систематических, между этим регионом и Ближним Востоком

и Суданом в начале новой эры. При этом можно вести речь об использовании знаменитого Великого шелкового пути. Роль транспортного средства при этом отводится именно верблюду. Он выступает и в качестве общего для обоих регионов сакрального животного.

Уже к III в. н. э. относятся и письменные сообщения китайских авторов о землях, заселенных арабами, и о самих арабах. В этих древних текстах фигурируют верблюды, на которых, естественно, обратил внимание китайский путешественник, давая описание ближневосточной культуры. Так, Чэнь Шоу, предоставивший сведения о путешествии из Антиохии в Александрию, писал: «В этой стране более четырехсот малых городов; территория страны с востока на запад и с юга на север простирается на несколько тысяч ли...² Народ этой страны сеет хлебные злаки, держит лошадей, мулов, ослов, верблюдов, разводит туловищу и шелковичных червей...» [Вельгиус, 1978. С. 145].

Ранние китайские свидетельства указывают на экономические интересы и контакты между Ближним Востоком и, в частности, Суданом и Китаем, а также отправку торговых миссий. Можно допустить, что китайско-ближневосточные связи предполагали обмен продуктами материального производства, а средствами доставки их помимо кораблей были верблюды.

Не много известно сакральных текстов, в которых бы верблюду отводилась столь же значимая роль, как в Коране. Именно в нем верблюдица является священным животным, знаменовавшим волю и предупреждение Всевышнего. Ее убийство привело к гибели народа Самуд. Сказано в Коране: «Тогда посланник Божий сказал им: и верблюдицу Божию и питье ей... Но они лжецом почли его и перерезали жилы в ногах ей» [Коран, 91:13—14]. Этот и другие коранические сюжеты, связанные с благородным животным пустынь, уже в более поздние времена вдохновляли арабских поэтов на создание литературных произведений.

Знаменитый поэт Ахмад Шауки (1868—1932), находясь в Женеве на «Восточном международном конгрессе», посвятил этому событию одну из поэм, которая начиналась словами:

Поднимались фелюги,
хранимые заклинателями вод,
побуждаемые в путь теми же песнями,
что зовут к быстрому бегу верблюдов.
[Шауки, 1970. С. 17]

Оригинальным памятником, содержащим очень интересные сведения о месте верблюда в кочевом обществе Судана, является «Книга разрядов о исламских подвижниках, праведниках, ученых и поэтах в Судане» («Kitāb al-Ṭabaqāt fī khuṣūṣ 'al-Awliyā' wa'l-Ṣālihīn wa'l-'Ulamā' wa'l-Shu'arā' fī 'al-Sūdān») Ибн Дайфаллаха (XVIII в.), освещающая различные стороны материальной и духовной жизни страны. Многообразные, часто детальные, описания

жизни населявших Судан людей и племен позволяют говорить об этой книге как об энциклопедии суданской жизни XVII—XVIII вв. Значительное место в произведении отводится бытовым описаниям, через которые можно проследить особенности жизни кочевого и оседлого населения, познакомиться с элементами организации хозяйства и быта. Постоянное внимание уделяется одомашненным животным, составляющим основу жизни как кочевников, так и оседлого населения. Среди них можно выделить верблюда.

В изданном тексте «Табакат» насчитывается полных 340 страниц печатного арабского текста. Упоминание верблюда встречается в памятнике более 70 раз. Контекст, в котором употребляется слово верблюд, может существенно варьироваться, точно так же довольно обширна палитра используемых для обозначения этого животного терминов, что вполне закономерно, поскольку их в арабском языке насчитывается значительное количество. В книге отечественного автора О. Г. Герасимова «На ближневосточных перекрестках» приводятся данные, полученные австрийским ученым Хаммер-Пургшталлем, которому были известны 5744 названия и эпитета, относящихся в арабской литературе к верблюду [Герасимов, 1979. С. 458].

Верблюду в арабском кочевом обществе отводилась не только транспортная функция. Его считали также прекрасным подарком. Члены суфийских братств, имевшие самое непосредственное отношение к кочевому образу жизни, охотно давали и принимали верблюдов в качестве подношений, в подтверждение чему в тексте «Табакат» находится множество примеров:

«Нуждающиеся приходят с горы Умм Али и из Арабаджи, и с Востока и с Запада, ожидая прибытия Мухаммада Валад Фаида к шейху [Идрису]. А он входит в одну общину за другой с дарами и говорит: „О отец, эти такие-то и это дары для них“. Среди даров масло, мука, ткань, верблюды рыжей масти» [Ибн Дайфаллах, 1974. С. 59].

О дарении верблюда говорится и в другом фрагменте: «И ал-Малик Унсах ибн Насир одарил ал-Мадуи сотней махбубов³. Затем он пришел к нему во второй и в третий раз. Всякий раз он одаривал его сотней махбубов. Когда ал-Мадуи пришел к нему в четвертый раз, тот дал ему двух верблюдов рыжей масти и двух куриц» [Ибн Дайфаллах, 1974. С. 104].

Верблюд рыжей масти, о дарении которого говорилось в отрывках текста, встречается у Ибн Дайфаллаха три раза, при этом дважды животное упоминалось как подарок.

Мясо верблюдов у арабов считается менее вкусным, чем мясо коровы, тем не менее его употребляли и продолжают употреблять в пищу. Существует национальное блюдо *халуб*, в котором главным компонентом служат потроха и ноги животного. Особым спросом пользуются также печень и мясо верблюжьего горба. Об употреблении верблюжатины в пищу в тексте Ибн Дайфаллаха говорится следующее:

«В первый же день халифата⁴ ал-Каддала люди принесли „ат-таурат“ — налог в виде продуктов, но не нашли молоко. Тогда они закололи молодого верблюда» [Ибн Дайфаллах, 1974. С. 83].

Мясо верблюдов ценится выше, если верблюда, предназначенного на убой, предварительно специально откармливают, устанавливая для него определенную пищевую диету. В компоненты такой диеты, с учетом «всеядности» верблюда, наряду с хорошей травой могут входить мясо, в отдельных случаях — приготовленная рыба, а также молоко и мед. Сведения об этом содержатся в следующем тексте:

«Для этого Шейха забили тучную верблюдицу, которую откармливали медом и молоком. И люди доставили ему Абд ал-Фаттаху» [Ибн Дайфаллах, 1974. С. 144].

Неоднократно в «Табакат» упоминается, что при подготовке к массовым угощениям старались забыть не одного верблюда, а сразу несколько, чтобы мяса хватало для всех членов братства. Кроме того, у суфиев того времени существовала традиция помощи обездоленным, заключающаяся в раздаче пищи. Посредством этого поднимался авторитет братства и духовного лидера. Примером служит следующий отрывок текста:

«Шейх Мухаммад Кайли⁵ остановился у Хасана валад Балила ар-Рикаби, а с ним много людей. Для него забили верблюдицу и множество коз. И тогда Хасан валад Балил ар-Рикаби обратился к своему сыну Кураши, со словами: „О Кураши! Пойди, выбери и положи поверх блюда жирное мясо и отнеси его в место пребывания бедняков”» [Ибн Дайфаллах, 1974. С. 157].

Для того чтобы подчеркнуть могущество шейха, в частности шейха Хамада, автор «Табакат» прибегает к описанию того, сколько мяса готовилось для обеспечения его нужд и, соответственно, каким влиянием пользовался этот человек в обществе.

«Мясники забивают для него сорок коров, тридцать верблюдов, а мелкого скота не сосчитать» [Ибн Дайфаллах, 1974. С. 168].

Особая выносливость верблюда снискала для него репутацию незаменимого животного при перемещении и транспортировке грузов. Для верблюдов, приученных именно к работе «носильщиками», используется в памятнике специальный термин *джамал ал-бадид*, что означает 'грузовой верблюд'. Это можно узнать из повествования о поездке шейха Хасана — одного из глав суфийских братств ко двору местного правителя. Церемония прибытия получила следующее описание:

«Ал-Макада — рабы эфиопского происхождения несли ружья, а их было сорок три. За ними следовали грузовые верблюды (*джамал ал-бадид*)⁶, а их семьдесят. Все они подготовлены к пути и расставлены близко друг от друга, с тем чтобы одни подменяли других в случае необходимости. Они двигались перед шейхом Хасаном, а он ехал верхом на верблюде, к которому веревкой привязано седло»⁷ [Ибн Дайфаллах, 1974. С. 146].

В следующем отрывке для обозначения грузового верблюда используется такой же термин. Вместе с тем содержится добавление, из которого следует, что иногда на грузовом верблюде ездили погонщики, что было скорее редкостью, чем нормой.

«Когда Хамдан достиг зрелости мужчин, он... оделся в самые лучшие ткани и сел верхом на грузового верблюда (*джамал ал-бадид*). На это шейх Изз ад-Дин валад Нафия ал-Араки сказал ему: „О Хамдан! Ты поехал верхом на откормленном травой верблюде, оделся в чесаные хлопковые ткани, опоясался мечами и оставил шерстяную джуббу суфиев”» [Ибн Дайфаллах, 1974. С. 187].

Верблюд был не только транспортным средством, но и навигатором в пустыне. Многие кочевники и путешественники отмечали загадочную способность этих выносливых животных идти в направлении источников жизни: к растениям и воде. Эта способность послужила поводом для многих историй. Надежность следования по выбранному животным пути нашла отражение в топонимике; так можно объяснить появление топонима *дарб ал-джамал* — 'тропа верблюда'. В биографии Дайфаллаха ибн Али ибн Абд ал-Гани ибн Дайфаллаха ал-Фадали ал-Джаали содержатся следующие строки: «Затем он совершает вечернюю молитву, а в конце расстилает свой мех и молится в два рука и два рука он совершает в направлении „верблюжьего пути”⁸ (*дарб ал-джамал*)» [Ибн Дайфаллах, 1974. С. 246].

Верблюдов не только покупали и дарили, но и обменивали на какие-либо необходимые предметы. Автор «Табакат» передает одну историю, случившуюся в дороге с учеником суфия, вынужденного обменять свое животное на чайник: «Сломался чайник для омовения у Абдаллаха валад Мусы ал-Мишаммира, и он, сев верхом на рыжего верблюда, отправился в путь. В дороге ему повстречался человек, у которого был чайник. Абдаллах сказал ему: Я обменяю этот чайник на верблюда. Тот ответил: Я готов к обмену. Тогда Абдаллах забрал его чайник и скрылся, опасаясь, что его владелец пожалует о сделке. Бывший владелец чайника также поспешил ускакать на верблюде, опасаясь, что владелец пожалует о своем животном. Когда же бывший владелец верблюда добрался до шейха Идриса, тот сказал: Это мой сын Абдаллах ал-Мишаммир» [Ибн Дайфаллах, 1974. С. 265].

Своеобразным романтическим ореолом наполнены строки «Табакат», посвященные героизму тех, кто отстаивал свои права на верблюдов, защищаясь от тех, кто стремился отобрать или угнать их у владельцев.

«Затем шейх Хамад ас-Самих выступил на войну против Шенди и разбил правителя племени ал-джумуйя, убив более ста человек. Он разделил на маленькие части наши земли, наших рабов, наши стада коров, овец. Они забрали наших хороших верблюдов. И мы — я и дети моего дяди по отцу, выступили с тем, чтобы вернуть это, и часть вернули» [Ибн Дайфаллах, 1974. С. 240].

В Судане возник даже своеобразный поэтический жанр — воспевание угона и кражи верблюдов, получивший название *ал-хамбати*. Удаливость и храбрость угонщиков верблюдов высоко оценивались в обществе кочевников.

Неоднозначную оценку давали верблюдам российские путешественники, находившиеся в XIX в. в Египте и Судане. Особенно интересны замечания Е. П. Ковалевского. Он с уважением относился к верблюдам, и в его словах чувствовалось сострадание к ним. Он писал: «Наши верблюды только издали могли любоваться этой богатой растительностью; их припущали только к кустарникам мимозы, на которой были одни иглы... Не понимаю, как выдерживало их небо эту раздирающую пищу; несколько менее колючие листья пальмы давали им как лакомство» [Ковалевский, 1849. С. 129].

В тексте мемуаров Е. П. Ковалевского содержится полемика с автором сомнительного материала, посвященного кочевникам по фамилии Риттер. Он заявил о связи верблюда с ареалом распространения пальм. Е. П. Ковалевский возразил ему: «В Монголии, Киргизской степи, Крыму пальмы нет и в помине, а верблюдов не менее, как и в Африке... Справедливее, кажется, было бы сказать, что где есть кочевой человек, там есть верблюд...» [Ковалевский, 1849. С. 129].

Сравнивая Египет и Судан по количеству стад и увиденных им по пути верблюдов, отважный исследователь отдает предпочтение Судану как стране с ярко выраженным кочевым характером хозяйства. Он писал: «Местами берега Нила покрыты стадами верблюдов и баранов: вещь невиданная в Египте, где один буйвол или верблюд уже составляет богатство феллаха» [Ковалевский, 1849. С. 147].

Имея отличную возможность познакомиться с азиатскими — бактрийскими верблюдами и местными — дромадерами, автор «Путешествия во Внутреннюю Африку» отдает предпочтение первому. В этой связи он пишет: «Я пригляделся на своем веку к верблюду; хорошо ознакомился с ним в Африке и Азии и могу сказать довольно достоверно, что северный верблюд сильнее и переносчивее южного. Киргизский верблюд несет шестнадцать пуд, а четырнадцать — его обыкновенная ноша; на здешних нельзя навьючить более двенадцати пуд. Но я замечаю, что часто увлекаюсь за пределы своего описания, когда говорю о верблюде: что делать! предмет близкий сердцу! — вы уже могли это видеть и из прежних моих путешествий, если вы их видели, — до того близкий, что кажется, мне придется и век свой кончить на верблюде» [Ковалевский, 1849. С. 130].

Данные, приведенные Е. П. Ковалевским, касающиеся грузоподъемности верблюда, совпадают с теми, которые сообщают другие отечественные путешественники по Центральной Азии. Впоследствии М. В. Певцов говорил также о 12—16 пудах, которые могут транспортироваться монгольским верблюдом [Гнатюк, 2008. С. 240]. Вообще, судя по всему,

из-за постоянного привлечения верблюдов для выполнения экспедиций русские путешественники по Центральной Азии со второй половины XIX в. довели мастерство и знание того, как следует обращаться с этими животными, до очень высокого уровня. Вместе с тем мнение Е. П. Ковалевского относительно киргизских верблюдов справедливо, они были действительно незаменимыми и обладали большой силой. Приобретать их следовало именно у киргизов, если экспедиция формировалась в Туркестане, и в Урге, если движение начиналось в Кяхте. «Н. М. Пржевальский приводит подробные характеристики, по которым можно отобрать хороших, сильных и здоровых животных, составляет таблицу определения возраста верблюда по зубам. Седла для верблюдов также закупались у местного населения» [Гнатюк, 2008. С. 240].

В путешествие великий российский путешественник рекомендовал отправляться зимою, «когда отгулявшиеся на летнем корме верблюды сильны и выносливы, а люди все-таки могут хотя отчасти укрыться от холодов в войлочных юртах» [Хренков, 2005. С. 129].

Знакомство с верблюдом и умение управлять им считались достоинством у арабов-кочевников. Отсутствие в этом опыта нередко воспринималось как слабость и могло подорвать уважение к человеку. Русский путешественник А. С. Норов, находясь в приграничной между Суданом и Египтом области, был вынужден воспользоваться этим «новым» для него транспортом не без риска. Он оставил описание своих ощущений:

«Каймакам долго не хотел мне верить, что я никогда еще не ездил на этих животных, доехав до конца Нубии; его очень позабавила неловкость моя и людей моих, когда мы усаживались на верблюдов... Шаг этого животного спокоен; малая рысь, если это непродолжительно, довольно сносна, но большую могут вынести только пустынные жители. За шагом дромадера может человек следовать, идя поспешно; большая рысь дромадера очень скоро по причине его огромных шагов. Мне дали трех проводников пеших и одного на дромадере. Все эти проводники были нагие, черные как уголь, с зверскими лицами, с длинными волосами, взбитыми как шерсть и частью заплетенными как грива; у каждого из них было по одному кинжалу, привязанному об руку ремнем и скрытому левым локтем» [Норов, 1840. С. 196—197].

На более позднем этапе своих путешествий А. С. Норов справлялся с верблюдами уже очень легко и с большим вниманием описывает то, как для почтового сообщения также использовались верблюды. «Курьерское известие достигает от Газы в Каир в 43 часа. Считают 82 часа постоянной езды на верблюде между этими двумя городами; но курьер обязан ехать вдвое быстрее... Почта из Египта в Сирию ходит один раз в неделю. Разница между Аравийским Геджинским верблюдом и простым верблюдом состоит в том, что Геджинский развязнее и быстрее

на ходу, шея длиннее и возвышеннее; он скор, как дромадер, и с одним горбом. Для верблюда вообще один фунт пшена и одна пойка достаточны более чем на неделю. Геджинский верблюд переносит до 18 пудов; но обыкновенная нагрузка состоит из 11-ти пудов» [Норов, 1844. С. 30].

Предпринявший поездку в Египет почти полвека спустя, в начале XX в., другой русский путешественник, В. Андреевский, гораздо более активно пользовавшийся благами цивилизации, в том числе и транспортными, увидел в караване верблюдов лишь налет поэтичности. На этом, собственно, его описание животных и заканчивается: «В полумраке, словно вырастая из земли, промелькнула фигура верблюда, другая, третья — целый караван. Слышен говор погонщиков и позвякивание колокольчиков — этот характерный голос пустыни».

В современном мире возможности путешествий значительно упростились, и представители одной кочевой культуры могут посещать страны, в которых также ценности кочевого образа жизни бережно хранятся и поныне. Символом, привлекающим внимание любого кочевника, остается верблюд.

Это животное навеяло воспоминания о родине представителя Монголии, работавшего в арабском мире и передавшего свои чувства и мысли в рассказе «Баллада о верблюде». Стоя на балконе дома в Каире, автор рассказа, Д. Маам, однажды увидел проплывавшего по улице прекрасного обитателя пустынь. Убранство и снаряжение животного и седока вызвали живой интерес монгольского автора.

«Причудливое и громоздкое сооружение седла из сыромятных шнурков и добротного дерева зейн с вместительным для всадника на вершине делало похожим этого одnogорбого верблюда на его двугорбого азиатского собрата» [Степные мелодии, 1985. С. 130]. Монгольский писатель пишет далее: «Каирский верблюд напомнил, как далеко занесла меня судьба, а потом вернул меня в одно бывшее событие, которое можно назвать для звучности “балладой” о верблюде» [Степные мелодии, 1985. С. 132].

Наблюдение за этим каирским верблюдом стало прелюдией к описанию одного случая из детства автора, в котором корабль пустыни предстает символом верности родным местам. В основной части «баллады» следует описание движения огромного верблюда, которого продали в отдаленные от его хозяина и родины места. Однако он не смирился со своей участью и возвращался в родные края, преодолевая на пути различные трудности. Неукротимая воля, терпение и дух свободы этого животного вызвали у наблюдавших за ним детей уважение и восхищение. Эта волнующая картина запечатлелась в сознании монгольского писателя — автора рассказа. Животному пришлось преодолевать нападки собак-охранников, которые, тем не менее, не сбили его с пути и, выдохшись, прекратили преследование.

Верблюд — неотъемлемая составляющая описаний бытовых сцен монгольских мастеров прозаического жанра. Показательны в этом отношении такие

короткие рассказы, как «Трое из одной семьи» Д. Урианхая, «Завещание» Ч. Лодойдамы, «Последний кулан» Б. Баста [Степные мелодии, 1985].

Особенно глубоко и подробно изображается жизнь кочевников и взаимодействие с домашними животными в рассказе Д. Урианхая. В нем содержатся такие сведения о верблюдах, как возрастное поведение самок и самцов верблюдов, меры, предпринимаемые монголами-кочевниками для того, чтобы справиться со стадом верблюдов в зимнее время и в условиях малочисленной семьи. В рассказе приводятся специфические названия верблюдов в зависимости от пола и возраста. В частности, это — *ат(ан)* — взрослый верблюд или мерин, *тайлаг* — верблюд в возрасте от 3 до 5 лет. В других рассказах и работах по страноведению эта палитра терминов расширяется, приводятся такие названия, как *тором* — верблюд в возрасте 2 лет, *буур* — верблюд-самец, *ингэ* — самка. Используется также специальный термин *орсон буур* — самец во время течки. В этот период (январь—февраль) у него возможно агрессивное поведение. Общее же название верблюда в Монголии — *тэмээ* [Гнатюк, 2008. С. 239].

Наблюдение за физическим состоянием и поведением верблюдов являлось постоянным делом монголов как в летнее, так и в зимнее время. В некоторых мероприятиях принимали участие все дееспособные члены семьи. В рассказе Д. Урианхая приводится описание того, как на прогулку из теплого хашана (загон для скота) верблюдов выгоняли на выпас.

«Поднятые на ноги атаны яростно стряхивали прилипший к шерсти снег, затем сладко потягивались и, скрипя снегом, бежали вперед. Встревоженные, сбитые с толку верблюжата скакали то впереди, то сзади стада» [Степные мелодии, 1985. С. 246]. Главная героиня рассказа живет в юрте с умирающим отцом и маленьким сыном. В то же время она еще ждет ребенка. В произведении, словно параллель между миром людей и животных, приводится описание и смерти старого верблюда, не вынесшего тяготы зимней поры, и рождение маленького верблюжонка одной из верблюдиц стада. То же происходит и с людьми: отец героини рассказа умирает, а сама женщина разрешается от бремени. Рассказ символизирует преемственность жизни, приход в нее новых и уход из нее отживших свой век людей и других существ. Интересно, что животные воспринимаются как члены единого с людьми живого круга, и неслучайно поэтому женщина вступает с ними в разговор, делится своими мыслями, в ответ на которые верблюдица «только хлопала запорошенными снегом веками и смотрела на хозяйку беспредельно добрыми карими глазами» [Степные мелодии, 1985. С. 245].

Образ верблюда неизменно притягивает к себе и современных монгольских авторов-поэтов. В сборнике «Поэзия народной Монголии» можно познакомиться со стихами двух разных авторов — Д. Цодола и Б. Явухулана, носящими одинаковое название «Верблюд».

В обоих поэтических произведениях используется практически одинаковая система образов, при помощи которой создается центральный поэтический образ величественного животного, что отражает устойчивые стереотипы, сложившиеся в языке и национальном мышлении монголов. К таким образам непременно можно отнести «миражи», пустыню Гоби. Проиллюстрировать это можно следующими отрывками:

Как остро и дико свободная пахнет пустыня!
Чем дальше от юрты, тем кажется выше верблюд.
Миражи, как сети, безмолвная Гоби раскинет —
Верблюды колоннами в мареве знойном плывут.
[Поэзия народной Монголии, 1985. С. 320]

Если в этом отрывке верблюд выступает как часть пустыни, то в другом стихотворении (в переводе Р. Казаковой) он представлен главным персонажем, к которому обращается автор:

Верблюд, ты — пустыни живая душа,
природы подарок прекрасный,
ты — парусник Гоби, корабль миража,
рубин удивительный красный.
[Поэзия народной Монголии, 1985. С. 397]

Авторы постоянно прибегают к приему сравнения: горбы сравниваются с парусами, спокойствие животного — с невозмутимостью Хэнтэйских гор, голос — со звуками *морин-хура*⁹ и др.

Наиболее часто верблюда награждают такими эпитетами, как «неустанный», «выносливый». Цвет, которым мастера слова описывают гордое животное, обычно красный, сандалово-темный.

Ни в одном из упомянутых прозаических и стихотворных произведений верблюд не упоминается в качестве пищи. Известно, что монголы активно используют в бытовых целях не только верблюжью шерсть, молоко, но и мясо. Однако в соответствии со сложившейся в обществе системой деления домашних животных по вкусовым и питательным свойствам их мяса на животных с «горячим дыханием», к которым принадлежат овцы и лошади, и с «холодным дыханием», к которым, наряду с коровами и козами, относятся и верблюды, их мясо считается менее престижным [Жуковская, 2002. С. 87].

В монгольских сказках верблюд выступает как благородное и доброе животное, готовое отдать другому то, что принадлежит ему. В народной сказке-легенде «Верблюд и олень» «корабль пустыни», обладавший рогами, дарит их оленю, чем делает его красивее и изящнее, но впоследствии оказывается обманутым им [Mongolian folktales and stories, 1979. P. 24—26].

Так же простодушно, но благородно верблюд ведет себя в отношении лошади.

В другой сказке, «Верблюд и двенадцать месяцев», рассказывается о соревновании верблюда и мышки, о том, как его медлительность привела к поражению в соревновании за право попасть в 12-

годовой календарь, где каждому году соответствовало определенное животное. В то же время верблюд, согласно этой легенде, не попав в календарь, получил в наследство лучшие телесные качества от всех животных, став во многих отношениях универсальным [Сказки и мифы Монголии, 2003. С. 53—55].

В монгольских мифах также фигурирует верблюд, которого создал Эрлэг-хан, тогда как Будда создал коня [Сказки и мифы Монголии, 2003. С. 53]. Как и в арабском народном творчестве, верблюд становится героем фразеологических оборотов — пословиц, носящих скрытый или явный назидательный и поучительный характер. «Хорошо закрепленный на верблюде груз и заяц не сделает тяжелее, а неуравновешенную поклажу и маленький выюк нарушит» [Монгол ардын зүйн цэцэн уг, 2007. С. 87].

Как видно из изложенного выше материала в традициях кочевников, как арабов, так и монголов, имеется много общего в их отношении к верблюду. Исторически эти культуры формировались в подобных условиях и создали особый культурно-хозяйственный тип, в котором важную роль играет это выносливое и благородное животное. Верблюд связывал эти общества друг с другом, поскольку именно он обеспечивал транспортировку грузов по Великому шелковому пути и достигал по суше районов Ближнего Востока. Верблюд вошел в народную литературу и стал героем авторских произведений, символизируя собой такие качества, как благородство, спокойствие, выносливость, неприхотливость, то есть все, что составляло в условиях кочевого общества добродетели.

Как видно из анализа литературных приемов, у монголов и арабов большое внимание уделяется цвету, внешним качествам животного. Интересно, что и у того и у другого народа белый верблюд является символом удачи. В Монголии стараются «вычесать» и сберечь шерсть белого животного и хранить ее «на удачу». В арабском мире белый верблюд — источник счастья, и обладание им приносит владельцу удачу.

Использование верблюда в пустынных регионах отличается большой степенью схожести, верблюд является транспортным средством, источником продуктов питания, шерсти. Это пустынное животное высоко ценилось российскими путешественниками, находившимися в районах Гоби, Центральной Азии, Сахары, Сирийской пустыни и др.

Описание верблюда стало неотъемлемым элементом доисламских поэм-касыд у обитателей пустынь Аравийского полуострова.

Авторы современных литературных произведений часто обращаются к образу верблюда для создания цельной картины жизни народов, история которых была связана с кочевничеством, использованием верблюда. Таким образом, можно утверждать, что верблюд — неотъемлемый элемент кочевой культуры азиатского и африканского регионов.

Примечания

1. На стремление древних народов Ближнего Востока воспеть в своем творчестве верблюда указывают археологические раскопки. Г. Е. Темкин в своей книге [Темкин, 1987. С. 64] пишет, что «известны египетские статуэтки верблюдов, датируемые 2500 годом до н. э. В Тель-Халафе, на востоке Сирии, при раскопках найдено изображение однопоробого верблюда, насчитывающее около 5 тысяч лет».
2. Ли — китайская мера расстояния.
3. Махбубы — золотые монеты, известные в исламском мире, причем их названия различаются в зависимости от места.
4. Халфат — вступление в дела управления общиной после ухода из жизни прежнего духовного лидера.
5. Значение слова «Кайли» на нубийском языке соответствует арабскому *ахмар* 'красный'.
6. Происхождение этого термина связано с подушкой *албадид* (мн. ч. *бадаид*) на спине верблюда. Она делается из кожи или ткани, набивается шерстью или травой, и кладется на спину животного, после чего на нее сверху помещается груз.
7. Седло для верблюда или осла обозначается термином *хавиййа* или *махлуфа*.
8. Д а р б а л - д ж а м а л ('верблюжий путь') — представляет собой длинную дорогу или торговый караванный путь, который идет в направлении к Нилу. Посредством верблюжьего пути город ал-Халфайа связывается со многими городами, такими как Шенди, Абу Хараз, Сеннар. Это название имеет распространение в районе Голубого Нила.
9. М о р и н - х у р — народный смычковый музыкальный инструмент.

Литература

- Андреевский В. Египет. Александрия, Каир, его окрестности, Саккара и берега Нила до первых порогов. СПб.; М., 1901. С. 180.
- Вельгус В. А. Известия о странах и народах Африки и морские связи в бассейнах Тихого и Индийского океанов. (Китайские источники ранее XI в.). М., 1978.
- Герасимов О. Г. На ближневосточных перекрестках. М., 1979.
- Гнатюк Т. Ю. Двугорбый верблюд как основной транспорт в центральноазиатских экспедициях русских путешественников в XIX—начале XX в. // Буддийская культура: История, источниковедение, языкознание и искусство. Вторые Доржиевские чтения: Материалы конференции. Санкт-Петербург: 9—11 ноября 2006 г. СПб., 2008. С. 240.
- Долинина А. А. Предисловие к кн. «Аравийская старина». Из древней арабской поэзии и прозы. М., 1983.
- Жуковская Н. Л. Кочевники Монголии. Культура. Традиции. Символика. М., 2002.
- Ковалевский Е. П. Путешествие во Внутреннюю Африку. Ч. 1. СПб., 1849.
- Коран / Пер. Г. С. Саблукова. М.; Минск, 1991.
- Мусакаева А. А. Монета с изображением верблюда из коллекции музея истории Узбекистана // Творческое наследие народов Средней Азии в памятниках искусства, архитектуры и археологии. Ташкент, 1985.
- Новгородова Э. А. Мир петроглифов Монголии. М., 1984.
- Норов А. Путешествие по Египту и Нубии в 1834—1835 гг. Ч. 2. СПб., 1840. С. 196—197.
- Норов А. Путешествие по Святой Земле в 1835 г. СПб., 1844. С. 30.
- Поэзия народной Монголии. Т. 2. М., 1985. С. 320.
- Сказки и мифы Монголии / Пер. Л. Г. Скородумовой. Улан-Батор, 2003. С. 53—55.
- Смирнова О. И. Двугорбый верблюд на согдийских монетах // Страны и народы Востока. Вып. XXV. География, этнография, история. М., 1987. С. 142—149.
- Степные мелодии. Рассказы монгольских писателей. Улан-Батор, 1985.
- Темкин Г. Е. Удивительные донумы. М., 1987.
- Хренков А. В. Последний паспорт Пржевальского // Восточная коллекция. Зима, 2005. С. 62.
- Шинни П. Нубийцы. Могущественная цивилизация древней Африки. М., 2004.
- Штайн Л. В черных шатрах бедуинов. М., 1981.
- Юрченко А. Г. Тигрица и грифон. Сакральные символы животного мира. СПб., 2002.
- A Land Transformed. The Arabian Peninsula, Saudi Arabia and Saudi Aramco. Houston, 2007. P. 37.
- Meserve R. I. The Bactrian Camel: two Mongolian manuscripts in the Royal Library, Copenhagen // Proceedings of the 35th permanent international altaistic conference. September 12—17, 1992. Taipei, China.
- Mongolian folktales and stories. Ulan-Bator, 1979.
- Монгол ардын зүйн цэцэн уг / Пер. М. П. Петровой. Улан-Батор, 2007. С. 87.
- Шауки, Ахмад. Аш-Шаукийат. Т. 1. Каир, 1970. С. 17.
- Shawqī, Ahmad. 'al-Shawqīāt. J.1 'al-Qāhira. 1970. На араб. яз.
- Ибн Дайфаллах, Мухаммад Нур. Книга разрядов о исламских подвижниках, праведниках, ученых и поэтах в Судане (Kitāb al-Ṭabaqāt fī khuṣūṣ 'al-Awliyā' wa'l-Ṣālihīn wa'l-'Ulamā' wa'l-Shu'arā' fī 'al-Sūdān). Хартум, 1974. На араб. яз.
- Избранное из наших народных пословиц (Min amthālīnā 'al-sha'abiya). Хартум, 1979. На араб. яз.

I. V. Gerasimov

The camel image in in Mongolian and Arabic literary tradition

The camel, providing transportation of goods along the Great Silk Road, was able to reach distant areas in the Middle East and therefore became an integral part of the Asian and African culture whose history is connected with the nomadism. The article deals with the image of a camel, a character from the Mongolian and Arabic folk literature, symbolizing the virtues of a nomadic society.

Key words: the Mongolian literary tradition, the Arabic literary tradition, the Central Asia, phraseological unit, the Arabian world, image of a camel.