

РОССИЙСКАЯ  
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт востоковедения  
Санкт-Петербургский филиал

Выпускается  
под руководством Отделения  
историко-филологических наук

---

# ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

---

1<sup>(2)</sup>  
ВЕСНА — ЛЕТО  
2005

Журнал основан в 2004 году  
Выходит 2 раза в год

## В НОМЕРЕ:

---

### ПУБЛИКАЦИИ

- Е.И. Кычанов.* «Яшмовое зеркало командования войсками лет правления Чжэнь-гуань» (1101–1113) 5
- Н.А. Добронравин.* Фула-хауса-арабская медицинская рукопись «Фә'ида ҳақйқа шурб ас-санә'» (из собрания СПбФ ИВ РАН) 35
- С.Б. Чернецов** Биография на службе агиографии: литературная судьба эфиопского святого Елисея, второго настоятеля Дабра Асбо, в позднейшей дабралибаносской житийной традиции 43

### ТЕКСТОЛОГИЯ

- М.С. Пелевин.* Стихотворные фрагменты в афганских религиозно-дидактических сочинениях XVII в. (по рукописям из собрания СПбФ ИВ РАН) 66
- О.М. Чунакова.* Пехлевийские эпистолярные формулы 89
- Е.Ю. Кнорозова.* «Сны Южного старца» Хо Нгуен Чынга 93

### ИССЛЕДОВАНИЯ

- А.Л. Хосроев.* Представления манихеев о времени 111
- К.А. Жуков.* Присоединение бейлика Кареси к Османскому государству (по данным османских хроник, эпиграфики и нумизматики) 127



«Наука»  
Издательская фирма  
«Восточная литература»  
2005

<i>А.С. Мартынов.</i> Надписи и модели как памятники культуры (на материале традиционной китайской культуры)	131
<i>И.Т. Зограф.</i> Межуровневые связи и языковая интерференция (на материале документов монгольской канцелярии)	167
<i>Б.В. Норик.</i> Жизнь и творчество среднеазиатских историков литературы XVI–XVII вв. Хасана Нисари и Мутриби Самарканди	183

#### КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

<i>О.В. Васильева.</i> Восточные рукописные фонды Российской национальной библиотеки	217
<i>В.О. Бобровников.</i> Каталог рукописей и старопечатных книг на арабском, персидском и тюркских языках из Кабардино-Балкарии	239
<i>Ю.А. Иоаннесян.</i> Санкт-Петербургская коллекция материалов по бабизму и религии бахаи (XIX — начало XX в.)	304

#### НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>Д.Д. Васильев.</i> О подготовке электронного каталога памятников письменности тюркоязычных кочевников Евразии эпохи раннего средневековья (по материалам коллекций российских музеев)	321
<i>Ц.П. Ванчикова.</i> Международный семинар «Письменное наследие монгольских народов: актуальные проблемы информационного обеспечения восточноведных исследований», Улан-Удэ, 2–6 августа 2004 г.	323

На четвертой стороне обложки:

«Пурпурный» Коран. Ок. 1440 г. Северная Африка. Из собрания П.П. Дубровского (к статье О.В. Васильевой)

Над номером работали:

Р.И. Котова  
В.В. Волгина  
Л.Л. Михалевский  
Э.Л. Эрман  
И.Г. Ким  
О.В. Волкова  
М.П. Горшенкова  
А.В. Богатюк

#### РЕЦЕНЗИИ

<i>О.В. Васильева.</i> Л.В. Дмитриева. Каталог тюркских рукописей Института востоковедения Российской академии наук	327
<i>К.А. Жуков.</i> Восточный сборник. Вып. 6. Сост. и ред. О.В. Васильева	329
<i>Р.В. Березкин.</i> Чэ Силунь. Чжунго баоцзюань цзун му (Сводный каталог китайских <i>баоцзюань</i> )	331
Памяти коллеги Алексей Георгиевич Сазыкин (1943–2005)	335

## Стихотворные фрагменты в афганских религиозно-дидактических сочинениях XVII в.

(по рукописям из собрания СПбФ ИВ РАН)

Временем фактического становления письменности на языке пашто следует считать первую половину XVII в., поскольку именно к этому периоду относится основная масса дошедших до нас ранних афганских сочинений, засвидетельствованных достоверными рукописями. Наиболее значительный вклад в развитие форм и языка ранней афганской письменности внесли поэты-мистики, принадлежавшие к религиозному течению *рошаниййа*. Взяв за образец персидскую суфийскую поэзию, эти авторы добились достаточно высокого уровня художественного выражения мистико-философских идей и религиозных наставлений средствами их родного, прежде бесписьменного языка пашто.

Основатель рошанитского движения Байазид Ансари (1521–1572), прозванный сподвижниками Светлым Учителем (Пир Рошан), был одним из первых афганских духовных наставников, кто стал излагать свои мистические проповеди в письменном виде, подтолкнув тем самым своих идейных противников в среде суннитских богословов и миссионеров к ответным действиям на литературном поприще. Все сочинения его главного оппонента, видного богослова Ахунда Дарвезы (ум. 1618/19 или 1638/39), содержат одновременно разъяснение основ нормативной ханафитской доктрины и критику рошанитских взглядов. Таким образом, литература на афганском языке выросла в значительной степени из теологических споров, сперва устных, иногда даже судебных, а затем перенесенных на бумагу и принявших форму либо ученых трактатов, либо поэтических медитаций.

Не приходится сомневаться в том, что возникновение афганской письменности было напрямую связано с ускорением социально-экономического и культурного развития паштунских племен в XVI в. вследствие прекращения масштабных миграций, разграничения племенных территорий, более интенсивного и стабильного хозяйственного освоения захваченных земель, а также формального вхождения многих районов Восточного Паштунистана в состав Могольской империи. Подъему литературы на пашто во многом способствовала усилившаяся в это время исламизация афганцев, сопровождавшаяся распространением, хотя и ограниченным, религиозного просвещения, образования, грамотности, что влекло за собой более основательное приобщение афганского народа к исламским идейным, культурным и литературным традициям. Ведущая роль в этом процессе на первом этапе принадлежала мусульманским поэтам-проповедникам, богословам, духовным учителям, но по прошествии нескольких десятилетий, к середине XVII в., просветительские функции в значительной части перешли к образованной племенной аристократии, и многоплановое литературное творчество хаттакского вождя Хушхал-хана (1613–1689) ознаменовало собой начало подлинно национальной афганской литературы<sup>1</sup>.

Пелевин Михаил Сергеевич — д.филол.н., проф. СПбГУ.

<sup>1</sup> Об истории афганской письменности раннего периода и рошанитской литературе см.: *Ҳабиби 'Абд ал-Ҳайй*. *Дэ пашто адабийӑто тӑрих*. Дваҳэм тоқ (История литературы пашто. Т. II). Кабул, 1342/1963; Дэ

Преследуя цели духовного просвещения, рошанитские авторы изначально уделяли должное внимание художественной и в целом формальной стороне своих произведений, результатом чего явилось сложение рошанитской мистической поэзии как самостоятельного, общепризнанного, возобладавшего над идеологическими предпочтениями литературного направления. Достаточно сказать, что диван крупнейшего рошанитского поэта Мйрзэ-хана Ансари (ум. 1630-31) вошел в число самых популярных стихотворных собраний афганской классики, многократно переписывался в XVIII в., когда движение *рошанийя* почти прекратило свое существование, и ныне представлен в девятнадцати рукописях, две из которых (С 1901 и В 2451) хранятся в фондах СПбФ ИВ РАН<sup>2</sup>.

В отличие от рошанитов представители суннитского богословия не смыкали религиозное обучение народа с эстетикой художественного творчества. Продукты их литературного труда воспринимаются прежде всего как учебники по религиозной догматике, культу и праву и никак не могут считаться достойными образцами изящной словесности. Творчество авторов-богословов мало соответствует представлению о высокой литературе также потому, что оно имеет ограниченное поэтическое выражение, а именно поэзия традиционно занимала главное место в *belles-lettres* мусульманских народов средневековья. По имеющимся данным, ни один из авторов-богословов XVII в. не имеет дивана в классическом понимании, и вообще трудно признать наличие в это время богословской или религиозно-дидактической поэзии как сложившегося цельного направления афганской литературы. Тем не менее поэтические опыты суннитских богословов и проповедников вызывают интерес, поскольку они, во-первых, являлись составной частью общего литературного процесса у афганцев в XVII в., а во-вторых, осуществлялись непосредственно на афганских территориях, главным образом в областях, прилегающих к Пешаварской равнине, в то время как пик творчества рошанитов наступил после переселения рошанитской общины в могольскую Индию.

Список авторов религиозно-дидактических произведений достаточно велик, однако из-за отсутствия в большинстве случаев каких-либо достоверных исторических сведений о них и по причине фрагментарного характера значительной части их письменного наследия не всегда есть возможность определить более или менее точные временные и географические границы их жизни и творчества, последовательность их вхождения в паштунскую литературу, круг и степень распространения их произведений. З. Хевадмал перечисляет около четырех десятков имен представителей этого крайне неоднородного литературного течения, справедливо выделяя в нем в качестве отдельной и наиболее сильной ветви потомков и последователей Ахунда Дарвезы<sup>3</sup>. Хотя временные рамки течения у З. Хевадмала условно ограничены XVII в. (XI — начало XII в. х.), среди авторов им упоминаются лица, творческая деятельность которых явно протекала в более позднее время — в первой трети XVIII в., когда культуру

Рошан йад / Дэ Ҳабибаллах Рафи' пэ зйр ау ихтимам (Памяти Рошана. Под ред. Хабибаллаха Рафи'). Кāбул, 1355/1976; *Хевадмал Залмай*. Дэ пашто адабийато тарйх (ларғуни ау мэндзанэй дауре) (История литературы пашто [ранний и средневековый периоды]). Пешавар, 1379/2000. С. 84–108; *Кушев В.В.* Афганская рукописная книга (очерки афганской письменной культуры). М., 1980. С. 21–38; *Маннанов А.М.* У истоков афганской классической литературы. Ч. I. Баязид Ансари и его «Хайр ал-байан». Ташкент, 1994; *Andreyev S.* Sufi Illuminati: The Rawshani Movement in Muslim Mysticism, Society and Politics. Oxf., 1997 (рук. дис.). О жизни и творчестве Хушхал-хана см.: *Пелевин М.С.* Хушхал-хан Хаттак (1613–1689). Начало афганской национальной поэзии. СПб., 2001; *Хевадмал Залмай*. Нангйалай дэ замане (Герой времени). [Б. м.], 2001. В «Энциклопедии ислама» (Encyclopaedia of Islam. CD-ROM ed., v. 1.0. Leiden: Brill) см. статьи: *Shafī Muhammad. Bāyazīd Ansārī; idem. Rawshaniyya; Rawan Farhadi. Khushhāl Khān.*

<sup>2</sup> См.: *Кушев В.В.* Описание рукописей на языке пашто Института востоковедения. М., 1976. С. 25–29.

<sup>3</sup> *Хевадмал Залмай*. Дэ пашто адабийато тарйх. С. 109–130.

но-исторические условия и уровень развития паштунской письменности уже претерпели существенные изменения.

Общей чертой произведений авторов-богословов является то, что в них, как правило, плохо разграничиваются тексты, написанные ритмизованной, рифмованной прозой и собственно стихами. Чистая проза (*rawān naṣr*, по выражению афганских филологов) в паштунской письменности этого времени представлена только текстами двух рошанитских трактатов-*рисāла*, принадлежащих Арзāни Хвешкаю (ум. после 1601-02 г.) и 'Али Мухаммаду Мухлису (ум. после 1648 г.)<sup>4</sup>. Вся прочая ранняя паштунская проза по форме близка к классическому *садже* у. Такой прозой написано сочинение Ахунда Дарвезы «Махзан ал-ислām» («Сокровищница ислама»), положившее начало религиозной (нерошанитской) литературе пашто. Однако уже в первую, авторскую редакцию этого сочинения 1605 г. в качестве примера было включено одно стихотворение (*ṣi' r*), сочиненное братом автора, муллой Асгаром Гāзи, в ответ на «афганский бейт», который во время теологического спора произнес один из сподвижников Бāйзайда Ансāри и в котором якобы содержалась «хула на богословие и богословов» [М<sub>1</sub>: 136–137].

Ответное стихотворение Асгара, состоящее из 12 парно рифмующихся бейтов, не отличается высоким качеством формы и содержания и, несомненно, уступает стихам его современника рошанита Арзāни Хвешкая. Автор банально восхваляет богословов как истинных ревнителей ислама и грубо поносит «Темного», т.е. Бāйзайда Ансāри<sup>5</sup>, называя его «проклятой свиньей» и «фальшивой монетой», а его деяния — «шайтанскими». Асгар обвиняет Бāйзайда в несоблюдении ритуала омовения, а в заключительном бейте бросает такую фразу: «Ей-богу, чем ты (Бāйзайд. — М.П.) занимался по утрам, когда сделал своими ученицами (*murīde*) девушек?» Метрика стиха, похоже, ориентирована на классический афганский 16-сложник, но единый размер не соблюдается. Подобными формальными признаками обладает большинство стихотворных текстов ранней афганской богословской поэзии. Взятые в целом, они отражают многоступенчатый процесс перехода от саджевой прозы к классическому паштунскому стиху со строго упорядоченной метрикой. Афганские филологи, пользуясь определением С. Риштйна, именуют такого рода тексты «полустихотворными» (*nīm-tanzīm*)<sup>6</sup>.

В некоторых рукописях «Махзан ал-ислām» сохранилось любопытное замечание 'Абд ал-Карйма, сына и соавтора Дарвезы, о несовершенстве его собственных стихов, что, однако, необоснованно оправдывается отсутствием каких-либо норм в афганском стихосложении того времени: «Знай, дорогой [слушатель], что в афганских стихах их сочинители не прилагают достаточно усердия в красноречии, не соблюдают согласованности в рифме (*muwāfaqat dar kāfiyya*) и равенства строк по [числу] букв (т.е. слогов. — М.П.) и слов (*taṭbīk-i miṣrā 'in dar ḥurūf wa kalamāt*). И именно потому, как [тебе это] видно, сей ничтожный не заботился о [качестве] поэзии, и старания его были лишь до той степени, чтобы слова стали более или менее благозвучны (*tawzūn*), а слушатель получил удовольствие и по размышлении усвоил самое важное в вере» [М<sub>2</sub>: 251б–252а].

Слова 'Абд ал-Карйма можно отнести почти ко всей паштунской богословской поэзии первой половины — середины XVII в. Афганские богословы на практике усвоили, что религиозные проповеди были более действенными и запоминающимися, если

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Прозвище «Темный Учитель» (вместо «Светлый Учитель») Бāйзайду дал после очередного бесплодного диспута с ним мулла Зангй Пāйини, один из первых духовных наставников Ахунда Дарвезы (см.: Тазкират ал-абрār ва-л-ашрār (Жития праведных и грешных). Рук. СПбФ ИВ РАН, № С 1560. Л. 136а).

<sup>6</sup> Ссылка на С. Риштйна приведена в: *Хевāдмал Залмай*. Дэ пашто дэ адаби тāрих хатти манāби' (Рукописные источники по истории литературы пашто). Кабул, 1366/1987. С. 101.

их тексты имели ритмизованную форму, приближенную к поэтической. Образцом такого рода проповеднических текстов был еретический, по мнению ханафитских богословов, «Хайр ал-байан» («Благая весть») Байазыда Ансарй, получивший во второй половине XVI в. широкое распространение среди паштунов не в последнюю очередь благодаря своей саджевой форме. «Махзан ал-ислам», написанный в противовес трактату Светлого Учителя, стал примером для последующих богословских сочинений учебного характера. Те авторы-богословы, которые обнаружили в себе поэтические способности, обратились к писанию религиозно-дидактических стихов, опять же учитывая опыт рошанитской литературы. Однако в подавляющем большинстве рукописей стихотворные и «полустихотворные» тексты религиозно-дидактической литературы внешне оформлены как прозаические, а не поэтические: строки стихов пишутся в одну строку без традиционной разбивки на столбцы, хотя при этом границы каждой строки (*miṣrā'*) обозначаются.

Поскольку в то время, когда создавались первые произведения богословской литературы, в паштунской письменности уже существовала сложившаяся поэтическая традиция, представленная главным образом стихами рошанитских авторов, и в дальнейшем эта традиция оказала сильное влияние на форму и эстетику поэзии богословов, подлинно стихотворными текстами в религиозно-дидактической литературе первой половины XVII в. следует считать именно те, что своими формальными признаками, прежде всего в отношении строфики и метрики, приближались к стихам рошанитских авторов.

Надо заметить, что современники религиозных поэтов XVII в. тоже считали меридом качества стихотворных текстов их соответствие уже устоявшимся правилам паштунского стихосложения. Так, Хушхал-хан, неоднократно высказывавший критические замечания по поводу «Махзана», формальную сторону этого сочинения оценивал исключительно по критериям классической поэтики: «Когда мне попался на глаза весь целиком „Махзан“ Ахунда, я не обнаружил в нем никакого стихотворного размера»; «Если одна строка [в нем] — в двадцать [слогов], другая — в сто; [и каждая] для чтения неудобна и неблагозвучна (*nāṭawzūna*). В рифме он (Дарвеза. — М.П.) столкнул друг с другом буквы *lām* и *dāl*, в редифе нанизал [на одну нить] *nūn* и *vāv* (т.е. использовал неточные рифмы с разными согласными звуками. — М.П.)»<sup>7</sup>.

И саджевая проза богословов, и их стихотворные тексты опирались в общем на те же метрические схемы, что лежали в основе рошанитской поэзии. Возможно, не без влияния последней в стихах поэтов-богословов наибольшее распространение получили 8-, 12- и 16-сложные размеры. Большинство поэтических фрагментов «Махзана» написаны «плавающим» размером, в основном соответствующим 8- или 12-сложнику. Для этих стихов характерны не только отступления от метрических схем, но и постоянные переходы от одного размера к другому в пределах одного стихотворения, что противоречит нормам классической поэтики. Повторяющиеся метрические сбои, иногда приводящие к полной утрате заданного размера и ритмики, а также чрезмерное увеличение числа слогов в строках, естественно, влекли за собой нарушение поэтической формы и приближение к саджевой прозе. Довольно строго выдержанный 8-сложник прослеживается, пожалуй, только в четверостишиях 'Абд ал-Карйма из его «урока молитвы», а также в краткой азбуке (*алиф-нāма*) и двух фрагментах 'Абд ал-Халйма (см. ниже). Стихи Мйр Хусайна дают сходную картину метрической неупорядоченности, причем нарушений строфики в них заметно больше, и в целом ни один

<sup>7</sup> Хушхал-хан Хатак. Куллийат / Мукаддама ау хāшийя: Дост Мухаммад-хан Камил Мохманд (Куллийат. Предисл. и коммент. Д.М. Камил Мохманда). Пешавар, 1952. С. 623; Свāt-нāма / Сарйза ау царгандаване: 'Абд ал-Хайй Хāбийб (Книга о Свате. Предисл. и коммент. 'Абд ал-Хайй Хāбийб). Кабул, 1358/1979. С. 43.

из 58 поэтических фрагментов, составляющих его *алиф-нāма*, не отвечает требованиям классического паштунского стихосложения. Подавляющее большинство стихотворных фрагментов в «Книге Бāбу Джāна» написаны 12-сложным размером или, во всяком случае, ориентированы на него, но не менее чем в двух десятках стихотворений наблюдается нерегулярное чередование 12- и 8-сложников.

Размытость границ между саджевой прозой и собственно поэзией влекла за собой слабое разграничение жанровых форм, особенно касыд и газелей, которые у поэтов-богословов в первой половине XVII в. фактически не различались. Во многих рукописях «Махзан ал-ислām», изготовленных в XVIII в., монорифмические стихотворные или «полустихотворные» тексты часто предваряются нейтральным по значению заголовком *байāн* (изложение), что говорит об отсутствии предшествующей традиции, которая бы относила произведение к какой-либо конкретной жанровой форме<sup>8</sup>. Первые поэты-богословы не придавали функционального значения даже количеству бейтов. ‘Абд ал-Карйм и Мйр Хусайн, например, не соблюдали никаких ограничений в отношении величины стихотворений, составляющих их *алиф-нāма* (в азбуке ‘Абд ал-Карйма равнозначны фрагменты в 5 и 32 бейта)<sup>9</sup>. Однако в «Книге Бāбу Джāна» число бейтов уже начинает играть роль значимого формального критерия: 62 стихотворных отрывка здесь имеют размеры от 4 до 15 бейтов и могут рассматриваться как газели. При этом многие отрывки соответствуют традиционным представлениям о канонической газели не только числом строк, но также своими тематическими и стилистическими признаками (около 40 стихотворений написаны по шаблонам стандартной философской, этико-назидательной и любовно-мистической лирики). Стихотворения, количество строк в которых превышает 15, отличаются от условных газелей не только величиной, но и очевидной тематической ориентацией на повествовательные сюжеты.

Несмотря на погрешности формы, «Махзан ал-ислām» — сборник переводных и оригинальных трудов по схоластическому богословию и ритуальным аспектам *фиqhа* — сыграл самую существенную роль в укреплении основ ислама среди афганских племен Восточного Паштунистана. Долгая популярность и широкое распространение этого произведения<sup>10</sup> подтверждаются большим числом его рукописных экземпляров, существенно различающихся по составу и расположению материала. По числу сохранившихся рукописей «Махзан» превосходит все прочие паштоязычные сочинения XVI–XVIII вв. Из опубликованных каталогов известно приблизительно о шестидесяти рукописях «Махзана», но, несомненно, их число должно быть намного больше, поскольку на данный момент мы не имеем полных сведений о коллекциях паштунских манускриптов Афганистана и Пакистана.

Колофоны некоторых рукописей «Махзана» сообщают о том, что сочинение прошло три редакции<sup>11</sup>. В 1605 г. появился первый вариант «Махзана», включавший только произведения Ахунда Дарвезы, озаглавленные *байāнами*. Два первых *байāна* (из восьми) являются переложениями на пашто арабских религиозных касыд — «Бад’

<sup>8</sup> Для сравнения можно указать на поэтическую антологию «Маджма’ ал-аш’ар» (Собрание стихотворений), составленную и переписанную в богословских кругах Пешавара во второй половине XVIII в., где каждое стихотворение предваряется заголовком, точно обозначающим его жанровую форму (см.: *Pelevin M.S. Pashto (Afghan) Manuscripts from the State Library of Berlin // Петербургское востоковедение. Вып. 6. СПб., 1994. С. 350–355*).

<sup>9</sup> У рошанита Мйрзā-хāна все тридцать газелей, образующих его *алиф-нāма*, имеют по 11 бейтов (см.: *Мйрзā-хāн Ансāрий. Диван / Сарйза, самун, ламэне: Дост (Диван. Подготовка текста, предисл., коммент. Доста). Кабул, 1354/1975. С. 1–18*).

<sup>10</sup> В качестве учебного пособия «Махзан» и поныне используется в афганских религиозных школах (*Хевāдмал Залмай. Дэ Хинд дэ китāбхāно пашто хаттй нусхе* (Рукописи на языке пашто в библиотека Индия). Кабул, 1363/1984. С. 227).

<sup>11</sup> *Кушев В.В. Афганская рукописная книга. С. 46.*

ал-амāйи» («Начало указаний») ‘Али б. ‘Усмāна ал-Авшй ал-Фаргāнй (ум. 1179-80) и «Қасйдат ал-бурда» («Касыда о плаще») Муҳаммада Абӯ ‘Абдаллāха б. Са‘йда ал-Бусйрй (ум. 1294-95). Оба переложения выполнены *садж*‘ем и вряд ли могут считаться собственно поэтическими переводами [М<sub>1</sub>: 2–31].

Вполне доказано, что полноправным соавтором Дарвезы в написании всех его сочинений был его сын ‘Абд ал-Карйм (ум. 1661-62)<sup>12</sup>. Поскольку ‘Абд ал-Карйм занимался литературным оформлением трудов Дарвезы — записывал и редактировал их, — есть все основания полагать, что именно он придал *байāнам* «Маҳзана» саджевую, или «полустихотворную», форму.

Поэтические способности ‘Абд ал-Карйма еще заметнее раскрылись во второй редакции «Маҳзана», осуществленной им в начале 1615 г. К восьми *байāнам* Дарвезы ‘Абд ал-Карйм добавил ряд собственных сочинений, в том числе стихотворных. Хотя эти добавления не составляют самостоятельное, отдельное от «Маҳзан ал-ислām» произведение, существует несколько рукописей, содержащих только их тексты. Интересно, что самая ранняя по времени рукопись «Маҳзана» (1649 г.), одновременно являющаяся старейшей паштунской рукописью из известных ныне, тоже содержит только добавления ‘Абд ал-Карйма (*mulḥakāt-i ‘Abd al-Karīm*)<sup>13</sup>. В ее колофоне указана точная дата завершения работы над второй редакцией «Маҳзана» — 21 *муҳаррама* 1059 г. х. (22 февраля 1615 г.).

Последняя, третья редакция увидела свет 12 *муҳаррама* 1112 г. х. (29 июня 1700 г.). Ее автором был внук ‘Абд ал-Карйма Мустафā Муҳаммад. Некоторые рукописи сохранили разъяснение Мустафы по поводу его участия в работе над «собираанием и составлением» (*jam‘ wa tartīb*) книги [М<sub>1</sub>: 215–216; М<sub>2</sub>: 228а–229а]. Помимо своих собственных стихотворных дополнений Мустафā включил в «Маҳзан» «проповеднические и назидательные речи, которые дошли от предков, но не были [ранее] включены в книгу по причине отсутствия удобного случая или иных препятствий», а также славословия «друзей и учеников» в адрес авторов. Имена этих предков, друзей и учеников Мустафā не называет, однако в известных мне полных версиях последней редакции «Маҳзана» основной корпус сочинения кроме отмеченных выше частей включает еще только дополнения Мухаммада ‘Абд ал-Хāлимā, внука Дарвезы<sup>14</sup>, и некоего Мир-хāна, ученика ‘Абд ал-Карйма<sup>15</sup>. Кроме того, многие рукописи «Маҳзана» содержат сходные по составу приложения в виде отдельных стихов различных авторов. Судя по всему, некоторые из этих поэтов принадлежали к семье Дарвезы или были последователями и учениками его потомков.

Первые публикации отрывков из «Маҳзан ал-ислām» появились в афганских хрестоматиях Б. Дорна и Х.Дж. Раверти<sup>16</sup>. В силу определенной аморфности сочинения и больших расхождений по рукописям его критический (условно) текст, изданный в Пешаваре в 1969 г. [М<sub>1</sub>], оказался лишен ряда существенных дополнений и приложений. Цельное представление о составе сочинения по-прежнему дают его рукописи, среди которых полнотой текста выделяются те, что, видимо, восходят к редакции Мустафы Мухаммада, в том числе и одна рукопись петербургского собрания (В 2483)<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> Там же. С. 40–43.

<sup>13</sup> *Xevādmal Zalmai*. Дэ Хинд дэ китāбхāно. С. 34–36.

<sup>14</sup> Отцом ‘Абд ал-Хāлимā был второй сын Дарвезы — ‘Абдаллāх.

<sup>15</sup> По данным З. Хевāдмала, в основной корпус книги входят также стихотворные дополнения ‘Абд ас-Салāма, отцом которого был третий сын Дарвезы — Пāйанда Мухаммад (см.: *Xevādmal Zalmai*. Дэ Хинд дэ китāбхāно. С. 227).

<sup>16</sup> *Dorn B. A Chrestomathy of the Pushtu or Afghan Language, to Which is Subjoined a Glossary in Afghan and English*. SPb., 1847. P. 24–78; *Raverty H.G. The Gulshan-i-Roh: Being Selections, Prose and Poetical, in the Pus’hto, or Afghān Language*. L., 1860. P. 135–150.

<sup>17</sup> См.: *Blumhardt J.F., Mackenzie D.N. Catalogue of the Pashto Manuscripts in the Libraries of the British Isles*. L., 1965. P. 1–9, 22–23; *Кушев В.В. Описание рукописей*. С. 83–92; *Xevādmal Zalmai*. Дэ Хинд дэ

К сожалению, об авторах стихотворных дополнений и приложений к «Махзану» мы не располагаем почти никакими биографическими и иными сведениями. Произведения этих авторов подобных сведений не содержат в силу своего отвлеченного религиозного характера и малого объема. Так, об 'Абд ал-Карйме (его *тахаллуç* — Карймдәд или Карйм), наиболее значительной фигуре среди религиозных поэтов первой половины XVII в., известно лишь, что после своего отца он стал главным авторитетом суннитского богословия в Северо-Восточном Паштунистане среди юсуфзайских кланов Свата, Бунера и Баджаура, а в 1072/1661–62 г. умер, видимо, насильственной смертью от рук «неверных» (*kāfirān*)<sup>18</sup>.

В некоторых полных версиях «Махзана» сохранился текст посвященной 'Абд ал-Карйму поминальной речи, принадлежащей его ученику Мйр-хәнун [M<sub>2</sub>: 224a–228a]. Автор речи пространно рассуждает на тему мученической гибели за веру (*šahādat*). Восхваляя 'Абд ал-Карйма именно как *шахйда*, Мйр-хәнун вскользь касается обстоятельств его смерти: «В твоём сердце была одна цель, и поэтому ты отправился в горы (*kūhistān*). Эту цель принял Бог, и ты ушел из мира, окрасившись кровью мученичества (*šahīdī*). Карймдәд был светильником веры, но простые люди (*'ām 'ālam*) о том не ведали. Подул ветер смерти, и светильник погас. Теперь его местом стала сырая земля. (...) Заблудшие и неверные радуются его смерти. Хвала тому, кто умер как *шахйд*. Клинками и копьями неверных они были изрезаны, истерзаны в Тйрәте (?) (*Tyrāt*). (...) Отряд (*tolay*) Карймдәда взялся за оружие и отправился на войну за веру (*gazawat*), желая мученичества. Как жаль, что нас не было [с ними] в тот миг, когда неверные обрушили на людей имама ('Абд ал-Карйма. — М.П.) горы камней, чтобы и мы отдали за имама свои жизни. С большим стремлением к вере они покинули бrenную обитель...». В последующих словах автора содержится угроза в адрес тех паштунов, которые не поддаются исламским проповедям на их родном языке. Таким образом, из сообщения Мйр-хәнун следует, что 'Абд ал-Карйм погиб во время одной из военных экспедиций в высокогорные районы Восточного Гиндукуша с целью обращения в ислам местного населения, возможно паштунского.

К фактам из жизни 'Абд ал-Карйма можно добавить еще, во-первых, его принадлежность в какое-то время к умеренному суфийскому братству *чиштиййа*, наиболее распространенному в Индии и имевшему полуофициальный статус в могольскую эпоху. В одном стихотворении он заявляет, что у него нет никаких беспокойств, ибо его почетной охраной (*badraқа*) являются приверженцы *чиштиййи* [M<sub>1</sub>: 166], а в другом прямо признает: «Карймдәд — *мурйид* чиштийцев» [M<sub>1</sub>: 170]. В нескольких бейтах 'Абд ал-Карйм упоминает имена Ахунда Дарвезы и 'Алй Тирмизй<sup>19</sup>, своих пред-

китәбхәнун. С. 39–40; *Pelevin M.S. Pashto (Afgan) Manuscripts*. С. 343. Следует отметить, что несколько таких рукописей, в том числе и петербургская В 2483, принадлежат перу одного каллиграфа — Фәзил Мухаммада, сына 'Абд ал-Ғани Кәся из Мултана. Датированные списки относятся к 1751, 1752–53, 1753–54 и 1765–66 гг.

<sup>18</sup> *Тақвйм ал-Ҳаққ Кәкәхел*. Муқаддама // *Ахунд Дарвеза*. Махзан [ал-ислам] (Предисловие // *Ахунд Дарвеза*. Сокровищница [ислама]). Пешавар, 1969. С. LXXI–LXXVIII; *Сирәджд ад-дйн Са'ид, Сәлих Мухаммад Хотак*. Тазкират аш-шу'ара' / Сарйза, тадвин ау йдавәнне: Бахтәнәй Хидматгәр (Биографический словарь поэтов. Сост., предисл., коммент. Бахтәнәй Хидматгәра). Кәбул, 1366/1987. С. 20; *Хевәдмай Залмай*. Дә пашто адабийәто тәрих. С. 112–113 сл.

<sup>19</sup> Шейх Саййид 'Алй Тирмизй (1502/03–1583), происходивший из семьи Саййида Қанбар 'Алй, приближенного ко двору могольского императора Хумайуна (ум. 1556), после обучения нормативному богословию и доктринам четырех суфийских школ Индии (*кубравиййа*, *чиштиййа*, *шаттәриййа*, *сухравардиййа*) избрал путь духовного проповедника, который привел его в Северо-Восточный Паштунистан. Тирмизй поселился в Бунере и благодаря своему авторитету довольно быстро породнился с афганцами, женившись на сестре вождя одного из юсуфзайских кланов. В начале 50-х годов его учеником, а затем и духовным преемником становится Ахунд Дарвеза, предки которого, как и Тирмизй, были в клиентских отношениях с юсуфзаями (см.: *Тақвйм ал-Ҳаққ Кәкәхел*. Муқаддама. С. IX–XVI, XXVI–XXVIII).

шественников по линии духовного преемства. Отца он славословит как вдохновителя своих литературных занятий, а ‘Али Тирмизий — как истинно познавшего божественную мудрость [М<sub>1</sub>: 158, 162].

Другой факт, извлекаемый из его стихов и, возможно, непосредственно связанный с первым, — это посещение Индии. ‘Абд ал-Карим упоминает несколько индийских топонимов, среди которых Аджмер, один из центров *чиштийй*<sup>20</sup>, Агра, Ганг. «Ароматными деревьями Аджмера» он называет учеников чиштийского братства [М<sub>1</sub>: 175]. Священный для индусов Ганг, естественно, имеет у ‘Абд ал-Карима отрицательную коннотацию. Обращаясь к идейным соратникам, он призывает искать «киблу Истины» подальше от Ганга, который окружен толпами неверных [М<sub>1</sub>: 176]. Бейты, где упоминается Агра, кроме поношения индусов содержат прямое заявление автора о том, что он находится в этом городе [М<sub>1</sub>: 165].

Поэтические дополнения ‘Абд ал-Карима в «Махзан ал-ислам» включают религиозную азбуку *алиф-нама* [М<sub>1</sub>: 151–179], цикл четверостиший с толкованием арабского текста намаза [М<sub>2</sub>: 16–66], один *мухаммас* [М<sub>2</sub>: 59а–60б] и около двух десятков стихотворных и «полустихотворных» отрывков, имеющих монорифмическую основу [М<sub>1</sub>: 180–196; М<sub>2</sub>: 179б, 180а, 214б–215а]. Общее число бейтов приблизительно составляет 900.

В рукописных версиях азбуки<sup>21</sup>, несомненно являющейся главным поэтическим произведением ‘Абд ал-Карима (ок. 500 бейтов), наблюдаются существенные текстуальные расхождения. Девять отрывков (на буквы ‘, *g, f, k, l, n, h, y*) имеют по два варианта. Некоторые рукописи, в частности петербургская В 2483, содержат варианты стихотворения в виде приложения к основному тексту *алиф-нама*. В четырех стихотворениях, в том числе в трех вариантных (на *l, h, y*), *тахаллусом* является Факир, а не Каримдэд, поэтому их принадлежность ‘Абд ал-Кариму представляется спорной<sup>22</sup>.

Стихотворение на *lā* от ‘Абд ал-Карима, очевидно, вообще не сохранилось (может быть, не было написано им), и в рукописях его место занимает либо газель Мустафы Мухаммада, либо «полустихотворный» текст с *тахаллусом* Факир. Мустафа Мухаммад, последний редактор «Махзана», предпослал своим добавлениям к книге небольшое вступление, где он сообщил, что в азбуке (*bayān-i ḥurūfāt-i tahajjī*) ‘Абд ал-Карима он не обнаружил стихотворения на буквы *k, l, h, lā, y* и восполнил этот пробел стихами собственного сочинения [М<sub>1</sub>: 215–216]. Однако из пяти стихотворений, неизвестных Мустафе в 1700 г., четыре встречаются во многих рукописях «Махзана», относящихся к XVIII в.

Свидетельство Мустафы Мухаммада, внука ‘Абд ал-Карима, дает некоторые основания не столько для того, чтобы поставить под сомнение авторство его деда в отношении имеющихся стихотворений на *k, l, h, y*, сколько для подтверждения вывода о том, что расхождения в составе *алиф-нама* были следствием отсутствия ее авторской редакции. Возможно, сам ‘Абд ал-Карим не успел отобрать из подготовленного

<sup>20</sup> В Аджмере находится гробница основателя чиштийской общины в Индии Му‘ян ад-дина Чиштий (ум. 1263). Ко времени правления Великих Моголов Чиштийская обитель Аджмера, организованная Му‘ян ад-дином, превратилась в обширный культовый комплекс с мавзолеем, мечетью и медресе (см.: Rizvi S.A.A. A History of Sufism in India. Vol. I. New Delhi, 1978. P. 125–127).

<sup>21</sup> Синкретический жанр религиозной азбуки (*алиф-нама*) наибольшее распространение получил в позднее средневековье на периферии мусульманского мира, где возникали местные национальные литературы на языках, ранее не имевших письменности. Стандартная азбука состояла из 29 частей сообразно числу графем: 28 букв арабского алфавита и сочетание *lā*. У некоторых авторов азбуки включают 30 графем (обычно дважды повторяется *алиф*), поэтому жанр иногда называется «тридцатибуквенным» (*siharft*).

<sup>22</sup> Эти произведения выделяются среди прочих и формой, которая больше тяготеет к *садж’у*, и содержанием, затрагивающим самые общие основы мусульманской веры и не касающимся сложных вопросов религиозной и мистической философии.

им материала то, что должно было войти в окончательный вариант азбуки, и эту работу по своему усмотрению завершили последующие поколения переписчиков и составителей «Махзана». Замечу, что в издании сочинения 1969 г. тексты двух стихотворений 'Абд ал-Карйма повторяются дважды: вначале как части *алиф-нāма*, затем как отдельные поэтические фрагменты [М<sub>1</sub>: 176–177 и 180–181, 178 и 184–185]. Этот незамеченный повтор является прямым следствием текстуальных расхождений в рукописных версиях «Махзана». Многие вопросы кодикологического характера, связанные с *алиф-нāма*, возможно, разрешились бы после опубликования или подробного описания самого раннего списка «Махзана» 1649 г., если, конечно, верна его датировка.

*Алиф-нāма* 'Абд ал-Карйма является довольно аморфным произведением, состоящим из 29 разных по величине монорифмических стихотворений (от 5 до 32 бейтов), где переплетаются проповеди основных принципов мусульманской веры, религиозно-этические наставления и мистико-философские идеи. В азбуке, как и во всем творчестве 'Абд ал-Карйма, прослеживаются две линии: одна выдержана в духе нормативного суннитского богословия, а другая, являющаяся, видимо, результатом тесных связей автора с братством *чиштиийа*, имеет умеренную суфийскую направленность. Первая линия, преобладающая во многих вариантных стихотворениях, в частности тех, что имеют *тахаллуc* Фақйр, нацелена на декларирование основополагающих догматов ислама о пророческой миссии Мухаммада, обязательном исполнении предписаний Корана и законов *шарй'ата*, роли мусульманских богословов как единственно подлинных учителей веры. Мистическая тематика заметно превалирует в той части *алиф-нāма*, которая свободна от существенных текстуальных расхождений. Главные усилия автора сосредоточены здесь на толковании концепции *вахдат ал-вуджуд* и призывах к постижению Бога путем полного самоотречения. Видное место в этой части азбуки занимают также мотивы мистической любви к скрытому за завесой Господину — идеалу красоты. В редких случаях содержание стихотворения посвящено какой-либо одной узкой теме, как, например, разъяснению соотношения категорий «сущность» (*zāt*) и «качество» (*sifāt*) [М<sub>1</sub>: 168], критике мирского (*dunyā*) [М<sub>1</sub>: 170–171], восхвалению богословов [М<sub>1</sub>: 171], поношению Шайтана и низшей души (*nafs*) как главных врагов на пути к Богу [М<sub>1</sub>: 173–174].

В богословской литературе пашто к жанру *алиф-нāма* (опять же под влиянием рошанистов) первым обратился Ахунд Дарвеза, азбука которого написана в саджевой прозе и занимает шестой раздел «Махзана» [М<sub>1</sub>: 75–92]. Хотя аналогичные произведения его потомков — сына 'Абд ал-Карйма и внука 'Абд ал-Халима — отличаются и по форме, и по содержанию (они написаны стихами и в большей степени проникнуты мистической философией), во всех трех *алиф-нāма* обнаруживается немало прямых текстуальных совпадений. Очевидно, произведения сына и внука создавались как последовательные литературные «ответы» (*jawāb*) на азбуку Дарвезы.

В наиболее полных рукописях «Махзан ал-ислам» началом книги, как правило, являются четверостишия 'Абд ал-Карйма, названные «уроком молитвы» издателем сочинения Тақвйм ал-Хаққом. В этих четверостишиях, число которых превышает пять десятков, исключительно простым и ясным языком объясняются арабские слова намаза из *āйатов* 1, 2 и 112-й сур Корана. Во многих строках изложение ведется от первого лица, а толкование коранического текста постоянно сопровождается заявлениями автора о его искренней и твердой приверженности мусульманской вере. *Тахаллуc* Карймдād, упомянутый в заключительных строках, явно выполняет функцию связующего элемента, который объединяет все четверостишия в единый цикл.

Прочие поэтические фрагменты 'Абд ал-Карйма не имеют в рукописях ни упорядоченного расположения, ни более или менее определенного состава. Кроме *мухаммаcа* по формальным признакам среди них выделяются две любовно-мистические газели, комментированные переложения двух персидских *рубā'ī*, одно из которых

принадлежит Са'дй, загадка-аллегория о духе и теле и стихи с заглавием «Описание Пути» (*dar bayān-i sulūk*) [M<sub>1</sub>: 180–184; M<sub>2</sub>: 180a]. По содержанию наибольший интерес представляют крупные монотематические фрагменты, где излагаются мусульманские представления о загробной жизни [M<sub>1</sub>: 186–188], резко осуждаются противоречащие исламским законам народные обычаи, связанные с оплакиванием усопших и пением траурных песен [M<sub>1</sub>: 189–192], и делаются предупреждения о посмертном наказании за нарушение ряда религиозных запретов, в частности запрета на интимные отношения супругов в пятницу [M<sub>1</sub>: 195–196]. Эти тексты, безусловно, являются ценными историческими свидетельствами о степени распространения среди афганцев XVII в. исламских этических норм и культа.

Стихотворение 'Абд ал-Карйма, написанное в форме *мухаммаса* и почему-то не включенное в пешаварское издание «Махзана», состоит из 12 строф, имеющих одинаковый рефрен — «Знайте, правоверные!» (*wirohežzu tu'mināno*). В начальных строфах автор рассказывает притчу о человеке, который упал с горы в пропасть, но зацепился за уступ и, чтобы спастись, должен ухватиться за веревку, спущенную сверху Доброжелателем. Далее следует толкование религиозного смысла этой параболы. 'Абд ал-Карйм разъясняет, что гора означает Божий престол, уступ — брвенную землю, пропасть — ад, веревка — Коран. В четырех заключительных строфах акцент поставлен на значении Священной Книги как главного средства спасения души и приближения к Богу.

Литературный круг, сложившийся в XVII в. вокруг «Махзан ал-ислām», кроме 'Абд ал-Карйма в разное время включал и других потомков Ахунда Дарвезы, в том числе его внуков 'Абд ал-Халима и 'Абд ас-Салāма, а также правнука Мустафу Мухаммада. Из этих авторов, судя по разным рукописям «Махзана», наиболее плодовитым был 'Абд ал-Халим. В пешаварском издании сочинения собрано семь образчиков его творчества [M<sub>1</sub>: 150–151, 197–210], из которых только четыре являются собственно поэзией, поскольку они написаны с точным соблюдением размера и отвечают нормам классической строфики. Это короткая *алиф-нāма* в форме газели (16 бейтов), где каждой букве отведена одна строка-*мисрā'*, два отрывка на буквы *š* и *'* (13 и 35 бейтов), видимо предполагавшиеся для большой азбуки, и перевод пяти бейтов газели Са'дй, к которым переводчик еще добавил три собственных. Следует заметить, что *алиф-нāма* 'Абд ал-Халима в рукописях обычно предшествует азбуке его дяди 'Абд ал-Карйма и воспринимается как краткая аннотация к ней вследствие ряда текстуальных совпадений и параллелей. Между дядей и племянником явно были очень тесные творческие и личные контакты, о чем говорит, например, такая брошенная 'Абд ал-Халимом стихотворная фраза: «Прошу тебя, Карймдād ('Абд ал-Карйм. — М.П.), не забывай обо мне!» [M<sub>1</sub>: 199].

Форма трех других фрагментов 'Абд ал-Халима, из которых один озаглавлен «Состояние тела и духа» (*aḥwāl-i kālbūt wa arwāḥ*)<sup>23</sup>, варьируется от поэтической до саджевой. Строфы этих произведений не только часто отступают от изначально заданной метрической схемы, значительно искажая общий ритмический рисунок, но иногда теряют форму двустишия (бейта) и разрастаются до размеров трех-, четырех- и даже пятистиший, где строки имеют разное число слогов и разную ритмическую основу. Самый длинный фрагмент (47 строф) своим содержанием перекликается со стихотворением 'Абд ал-Карйма о загробной жизни. Автор дает здесь весьма подробное описание процедуры погребения и последующих «событий», ожидающих усопшего

<sup>23</sup> В рукописи «Махзана» из Государственной библиотеки Берлина (Ms. Or. Fol. 4101) есть раздел, состоящий из пяти вопросов 'Абд ал-Халима и ответов на них 'Абд ал-Карйма (1636–1656). Тексты второго и третьего вопросов полностью соответствуют двум «полустихотворным» фрагментам 'Абд ал-Халима из пешаварского издания «Махзана».

в могиле. Прочие «полустихотворные» отрывки содержат размышления на классические темы мистико-философской поэзии: в одном разлука с Другом-Богом трактуется как малый Судный День, а в другом говорится о бренности земного существования.

Что касается 'Абд ас-Салāма и Муṣтафы Муḥаммада, то произведения первого в доступных мне источниках отсутствуют, а второй, внук 'Абд ал-Карйма, является автором лишь нескольких дополнений к стихотворениям своего деда. Во-первых, перу Муṣтафы принадлежит поэтическое толкование *āyat al-kursī* (стих 256/255 из 2-й суры Корана), чтением которого обычно завершается намаз. Аналогично «уроку молитвы» 'Абд ал-Карйма, это произведение написано в форме четверостиший и в рукописях следует сразу за «уроком» [M<sub>2</sub>: 76–86]. Во-вторых, как уже говорилось выше, Муṣтафа добавил к *алиф-нама* 'Абд ал-Карйма недостающие, по его мнению, пять отрывков (на *k, l, h, y* и *lā*) [M<sub>2</sub>: 201a–б, 211б–212a, 213a–214б].

К числу потомков Дарвезы, стихи которых встречаются в рукописных версиях «Маḫзана», но не входят в основной корпус сочинения, предположительно относятся также Шер-Муḥаммад (сын) и Раḫимдād (праправнук, сын Муṣтафы Муḥаммада; ум. ок. 1733–34). В петербургскую рукопись «Маḫзана» входят две касиды, незаконченная газель Шер-Муḥаммада [M<sub>2</sub>: 256a, 257б–260б] и газель Раḫимдāда [M<sub>2</sub>: 261б–262a]<sup>24</sup>. Любопытно, что стихотворение Раḫимдāда и первая касида Шер-Муḥаммада относятся к одному жанру — восхвалению пророка ислама (*na'ī*). Среди отдельных стихотворений, приложенных к петербургской рукописи дивана рошанитского поэта Мйрзā-хāна В 2451, имеется одна любовно-мистическая газель с *таḫаллуṣом* «Пайанда» (л. 140б–141a). Возможно, автором этого стихотворения был Пайанда Муḥаммад, один из сыновей Дарвезы, отец 'Абд ас-Салāма.

Из учеников и последователей Ахунда Дарвезы, не являвшихся его родственниками, литературным трудом занимались мулла 'Умар Шалмāни и Ахунд Аḫмад, произведения которых тоже иногда включались в списки «Маḫзан ал-ислām». Встречающийся в некоторых версиях сочинения саджевый текст ответа на загадку 'Абд ал-Карйма о духе и теле содержит *таḫаллуṣ* 'Умар-хāн [M<sub>1</sub>: 183]. Добавленный к *таḫаллуṣу* эпитет *faḳīr* позволяет предположить авторство этого же 'Умар-хāна в отношении четырех стихотворений азбуки 'Абд ал-Карйма с соответствующим *таḫаллуṣом* — Фаḳйр. В дополнениях к Маḫзану из петербургской рукописи В 2483 есть еще один сходный по стилю саджевый отрывок, видимо, принадлежащий тому же человеку [M<sub>2</sub>: 261a–б]. С большой долей уверенности можно полагать, что автор упомянутых фрагментов и мулла 'Умар Шалмāни — одно лицо. Произведения Ахунда Аḫмада, обработчика нескольких религиозных преданий о пророках<sup>25</sup>, в петербургской рукописи Маḫзана представлены только одним стихотворением (28 бейтов), где подробно описываются прекрасные райские девы и юноши, ожидающие праведников в загробной жизни [M<sub>2</sub>: 262б–264б].

Среди богословских сочинений на пашто, появившихся после Маḫзана и сходных с ним по содержанию, форме и стилю, в число наиболее ранних входит компилятивный труд Мйр Хусайна Харавй «Нāфи' ал-муслимйн» («[Книга,] приносящая пользу мусульманам»). В заключительных строках этого произведения автор сообщает, что он закончил его, «когда от хиджры прошло 1070 лет», т.е. в 1659–60 г. или позднее [NM: 65б]. Произведение пока не издавалось. В настоящее время известны три его рукописи: две хранятся в Кабуле (Национальный архив и библиотека Академии наук), третья — в СПбФ ИВ РАН<sup>26</sup>. Оригинальное название произведения, видимо, приводит-

<sup>24</sup> См. также: Кушев В.В. Описание рукописей. С. 56–57.

<sup>25</sup> Хевāдмал Залмай. Дз пашто адабийāто тārīх. С. 116–117.

<sup>26</sup> de Laugier de Beaucresnel S. Manuscrits d'Afghanistan. Le Caire, 1964. P. 266; Кушев В.В. Описание рукописей. С. 93–96.

ся в его предисловии, полный текст которого имеется только в рукописи библиотеки Академии наук Афганистана. В петербургском списке начало отсутствует, и в «Описании» В.В. Кушева произведение значится как «Толкование (*ṣarḥ*) Ахунда Хусайна».

Автор «Нәфи' ал-муслимйн» везде в сочинении именуется только Хусайном, используя это имя и в качестве *тахаллуса*. В таком же виде его имя фигурирует у большинства исследователей литературы пашто, начиная с 'Абд ар-Ра'уфа Бенава<sup>27</sup>. Более полную форму имени — Мир Хусайн Харави — приводит З. Хевәдмал, очевидно, основываясь на предисловии к «Нәфи' ал-муслимйн» из рукописи афганской Академии наук<sup>28</sup>. Никакими биографическими сведениями об авторе мы не располагаем, поэтому неясно, какое отношение он мог иметь к Герату (если его *нисба* Харави действительно подлинная<sup>29</sup>).

«Нәфи' ал-муслимйн» состоит главным образом из переводов и пересказов отдельных частей из популярных арабских и персидских трудов по теологии, теософии и ханафитскому *фиqhу*, таких, как «Хуләсат ал-ислам» («Компендиум по исламу») Исмә'йла ибн Лутфаллаха Бәхарзй (XVI в.), «Мухтасар ал-виқайят» («Краткое изложение „защиты“») 'Убайдаллаха ибн Мас'уда (ум. 1346-47), «Канз ад-дақә'иқ» («Клад тонкостей») Абү-л-Баракәта ан-Насафй (ум. 1310), «Кймйә-йи са'адат» («Эликсир счастья») Абү Хәмида ал-Газәли (ум. 1111) и др. Длинный перечень своих источников Хусайн приводит в предисловии, а также постоянно ссылается на них в процессе изложения.

В книге Хусайна, которая, как и «Махзан» Дарвезы, почти полностью написана рифмованной прозой, заметно выделяются два последних раздела, заключающие в себе две *алиф-нәма* [NM: 466–57а, 57а–656]. Обе азбуки, учитывая их формальные и стилистические особенности, можно считать поэтическими произведениями, хотя в них далеко не всегда соблюдаются нормы классического афганского стихосложения, причем не только в области метрики, но и строфики. З. Хевәдмал явно преувеличивает, утверждая, что азбуки написаны в рамках классических жанровых форм — газелей или «газелеподобных» (*gazaldawla*) стихов, фрагментов-*қит'а* и четверостиший-*мурабба'*<sup>30</sup>.

По внешним признакам обе азбуки Мир Хусайна напоминают аналогичное произведение 'Абд ал-Карйма. Каждая *алиф-нәма* состоит из 29 монорифмических стихотворений (по числу трактатовых букв). В первой, большей по величине азбуке количество стрóf (условных бейтов) в стихотворениях колеблется от 13 до 27 (всего около 540 стрóf), во второй — от 11 до 22 (всего около 430). Первые стрóфы всех стихотворений уподоблены начальным бейтам-*матла'* газелей и касыд: в них обязательно присутствует парная рифмовка. Видимо, этот факт позволил З. Хевәдмалу назвать произведения Хусайна «газелеподобными» стихами.

Мнение З. Хевәдмала о том, что вторая *алиф-нәма* написана в форме четверостиший-*мурабба'*, на мой взгляд, является принципиально ошибочным. Эта точка зрения основана на внешнем сходстве многих стрóf первого стихотворения азбуки со стрóфами *мурабба'*. В последующих стихотворениях тоже встречаются случаи такого сходства, но очень нерегулярно, что не дает возможности проследить структуру *мурабба'* во всем произведении в целом. Дело в том, что в афганской поэзии стрóфа четверостишия-*мурабба'*, написанного 8-сложником, аналогична двустишию (бейту), написанному 16-сложником и имеющему внутреннюю рифму. Пример у Хусайна:

*rāhn(a)tāyī wāra lə tā da / ʒnā umīd takya pə tā da*  
*čə takya pə tā wu-na-krī / hata čar-ye šwa tabāha.* [NM: 57a]

<sup>27</sup> Бенава' 'Абд ар-Ра'уф. Паштунстан. Кабул, 1330/1952. С. 404.

<sup>28</sup> Хевәдмал Залмай. Дэ пашто дэ адабий тәрих. С. 92.

<sup>29</sup> В каталоге де Борекоя его имя дано в виде Хусайн Ханафй.

<sup>30</sup> Хевәдмал Залмай. Дэ пашто адабийәто тәрих. С. 117.

Полагаю, начав писать азбуку, Мйр Хусайн ориентировался именно на 16-сложник с внутренней рифмой, а не на 8-сложное четверостишие-*мурабба'*, но уже во втором стихотворении (на *b*) отказался от этой непростой задачи: здесь только первая строфа приближена к 16-сложнику и может быть воспринята как *мурабба'* (схема рифмовки — *Aавс*), а все последующие строфы распадаются на две, реже три строки, написанные 8- или 12-сложниками (часто с отступлением от размера), и не имеют внутренней рифмы, т.е. по виду соответствуют основной массе стихов автора.

Добавлю, что строфика первого стихотворения выявляет в его тексте явные лакуны. Так, 7-я и 8-я строфы не имеют общей рифмы (на *-āha*) и каждая состоит только из двух полустиший. Строфы 5, 11, 12 и 14 включают по три полустишия. Надо думать, подобные пропуски имеются и в других частях обеих азбук Хусайна, где они не могут быть точно определены из-за расплывчатости формы его стихов. Без сопоставления существующих рукописей «Нāфи' ал-муслимйн» нельзя сказать, являются ли эти пропуски результатом невнимательности переписчика или следствием недоработки автора.

Обе азбуки Хусайна не содержат почти никаких фактических сведений. В заключительных строфах, где всегда присутствует *тахаллус* Хусайн, автор неоднократно подчеркивает свою приверженность вере Мухаммада, а однажды уточняет, что по *мазхабу* он — ханафит [NM: 596]. Последнее обстоятельство, впрочем, явствует уже из перечня использованных им трудов по *фикху*.

Пожалуй, единственный существенный факт, извлекаемый из стихов Мйр Хусайна, — это принадлежность автора к суфийскому братству *қадириййа*. Хусайн недвусмысленно говорит о том в одной из строк: «Сей ничтожный (*fakīr*) — из цепи Қадирй (*silsila dē qādirī*)» [NM: 63a]. Кроме того, в другой строке Хусайн адресует себе такое пожелание: «Пусть пребудет с тобой охрана (*badraқа*) шейха 'Абд ал-Қадира» [NM: 54a]. Автор явно имеет в виду либо самого основателя братства 'Абд ал-Қадир Гйлāни (ум. 1166), либо его прямого потомка 'Абд ал-Қадир «Второго» (*sānī*) (ум. 1533), лидера кадитской общины в Учче (ок. Мултана). Если братство *чиштииййа*, к которому принадлежал 'Абд ал-Карйм, было не только самым распространенным в могольской Индии, но и пользовалось полуофициальным признанием властей (императоры Акбар, Джахангир, Шахджахан делали чиштиийской общине существенные финансовые пожертвования), то *қадириййа* была менее популярна и влиятельна, хотя в число ее приверженцев входил, например, знаменитый могольский принц Дарā Шикох (ум. 1659), талантливый литератор и переводчик на фарси Упанишад<sup>31</sup>.

Мйр Хусайна обычно считают идейным и литературным последователем Ахунда Дарвезы, однако каким именно образом он был связан с кругом Дарвезы и его потомками, неизвестно. Однажды у Хусайна встречается фраза о том, что «истинный *мурйид* шейха 'Али» ищет постижения смысла формулы веры<sup>32</sup> [NM: 51a]. Если под «шейхом 'Али» имеется в виду 'Али Тирмизй, духовный учитель Ахунда Дарвезы, то, надо полагать, Хусайн действительно имел какое-то отношение к кругу паштунских богословов Северо-Восточного Паштунистана.

Азбуки Мйр Хусайна близки *алиф-нāма* 'Абд ал-Карйма не только с формальной, но и с идейной стороны, хотя авторы были приверженцами разных суфийских школ. В произведениях Мйр Хусайна присутствуют те же тематические линии, что и в азбуке 'Абд ал-Карйма, но здесь они имеют более сильное звучание. Хусайн чаще и на-

<sup>31</sup> Об истории этих братств в могольскую эпоху см.: Rizvi S.A.A. A History of Sufism in India. Vol. II. New Delhi, 1983. P. 54–149, 264–318.

<sup>32</sup> Буквально автор говорит о стремлении к пониманию «отрицания» (*naft*) и «утверждения» (*iḡbāt*), т.е. о двух частях формулы веры — *lā ilāh* и *illā 'llāh*.

стойчивее требует приверженности Корану и сунне Пророка, соблюдения норм *шарй'ата*, уважения к суннитским богословам. Такие проповеди составляют главное содержание нескольких стихотворений в обеих азбуках [NM: 50а–б, 54б, 57б, 58б–59а, 63а–б, 65а]. В отличие от 'Абд ал-Карйма Хусайн больше внимания уделяет восхвалению Мухаммада и объяснению ритуальных и морально-этических основ исламской веры. Не случайно в числе азбучных у него, как и у Ахунда Дарвезы, фигурируют такие слова, как *šarī'at*, *kur'ān*, *dīn*, *xabar* (= *ḥadīṡ*), *kalima* (символ веры).

С другой стороны, заметно выраженная суфийская направленность стихов Хусайна приближает его *алиф-нāма* к мистико-философской лирике. Так, если Дарвеза начинает толкование буквы *т* словами *muḥibb osa dā 'ilm* («Живи с любовью к богословию») [MI<sub>1</sub>: 89], то Хусайн, последователь суфийской школы *қадириййа*, повторяя то же ключевое слово, сразу направляет идею стихотворения в мистическое русло: *muḥibb ša lā jamāla* («Стань влюбленным в красоту [Бога]») [NM: 56б]. То же мы видим и в начальной фразе стихотворения на *уā*: у Дарвезы — *yagāna pā šarī'at ša* («Сосредоточься на шарй'ате») [MI<sub>1</sub>: 92], у Хусайна — *yagāna dā ḥaḳḳ pā lār sā* («Сосредоточься на Пути Истины») [NM: 56б].

Кроме стандартного набора многократно повторяющихся мистико-философских мотивов, которые заключают в себе общие суфийские идеи о присутствии Бога во всем сущем, Его абсолютной близости к человеку, стремлении мистика к лицезрению Его красоты, очищению сердца упоминанием Его имени, роли духовного наставника в постижении Истины и пр., в азбуках Хусайна имеются краткие толкования конкретных категорий суфийской теории и практики. Отдельные пассажи и целые стихотворения автор посвящает, например, характеристике четырех стадий мистического познания [NM: 60б–61а], объяснению понятий *zīkr* [NM: 49б–50а, 59б], *fanā'* [NM: 53а–54б], *samā'* [NM: 51аб], *murāqaba* [NM: 52б].

Большую роль в обеих азбуках играет любовно-мистическая символика, которая, несомненно, воспринималась автором в качестве главного отличительного признака поэтического текста. В ряде стихотворений любовная тема явно превалирует среди других мистико-философских мотивов [NM: 51б–52а–б, 53б–54а, 62а–б, 64а]. Именно любовно-мистические стихи убеждают читателя в том, что азбуки Мйр Хусайна являются поэзией, воспроизводящей стандарты классической суфийской лирики.

Одно из стихотворений второй *алиф-нāма* (на букву *ḥ*) написано в форме речей Бога [NM: 59а], что является самым смелым отступлением от твердых идеологических позиций Дарвезы и не имеет аналога в азбуке 'Абд ал-Карйма. Тем не менее азбуки Хусайна, несомненно продолжавшие традиции именно богословской литературы пашто, обнаруживают не только сходство в подборе азбучной лексики, но также смысловые параллели и прямые текстуальные совпадения с азбуками его предшественников, особенно с *алиф-нāма* 'Абд ал-Карйма [MI<sub>1</sub>: 7б и NM: 47б; MI<sub>1</sub>: 15б и NM: 48б; MI<sub>1</sub>: 15б и NM: 49б и др.].

Хотя азбуки Хусайна по отношению друг к другу являются совершенно самостоятельными произведениями, в них тоже имеются совпадения ключевых слов (*bayān*, *jamāl*, *šāfī*, *latīf*, *yagāna*), а также и одной начальной фразы: *zā — zāmīr dā šāh rošān dāu* («...сердце Господина светлое») [NM: 52а] и *zāmīr dā šāh rošān lāka āftāb dāu* («...сердце Господина светлое, как солнце») [NM: 61б]. Кроме того, некоторые стихотворения на одинаковые буквы переключаются своим содержанием. Например, в стихотворениях на ' и *l* обеих азбук автор описывает феномены красоты возлюбленного Друга, а в стихотворениях на *r* и *ḳ* излагает основы мусульманской веры.

К числу ханафитских теологов, последователей Дарвезы, афганские ученые обычно относят и Бāбū Джāна Лагмāнй, о котором известно так же мало, как и о Мйр Хусайне. По сведениям Х.Дж. Раверти, Бāбū Джāн был выходцем из автохтонного немусульманского населения Западного Нуристāна (отсюда его *нисба* «Лагманский»).

Якобы вывезенный в качестве военного пленника в Пешавар и обращенный в ислам, он в силу своих природных способностей добился больших успехов в богословской науке и к концу жизни стал одним из наиболее уважаемых духовных проповедников среди юсуфзаев, которые и ныне почитают его могилу<sup>33</sup>. Эти сведения, впоследствии неоднократно повторявшиеся исследователями афганской письменности, ничем не могут быть ни подтверждены, ни опровергнуты, однако З. Хевдмал без каких-либо серьезных оснований считает их вымыслом и склоняется к мнению о том, что Бабӯ Джән происходил из паштунского племени юсуфзаев. Этот факт, на его взгляд, косвенно подтверждается таким высказыванием Бабӯ Джәна: «Среди афганцев юсуфзаи — [истинные] приверженцы шарй'ата, они щедрые и делают пожертвования (*хаврәт*)»<sup>34</sup> (в доступных мне текстах Бабӯ Джәна эта строка отсутствует).

Среди произведений Бабӯ Джәна в некоторых рукописях имеются стихи с восхвалением могольского императора Аурангзеба (прав. 1658–1707) и элегия на смерть 'Абд ал-Карйма<sup>35</sup>, поэтому можно полагать, что творческая деятельность Бабӯ Джәна протекала главным образом во второй половине XVII в. При этом и с формальной, и с идейно-художественной точки зрения его произведения являются прямым продолжением традиций «Махзана» Дарвезы. Цитированное выше замечание 'Абд ал-Карйма относительно качества и функциональной направленности стихотворных текстов «Махзана» вполне применимо и к поэтическим опытам Бабӯ Джәна.

К сожалению, в произведениях Бабӯ Джәна не нашли отражение какие-либо биографические, исторические, этнографические и другие факты, относящиеся к реалиям жизни его самого и его окружения. В начальных бейтах одного стихотворения на тему бренности жизни Бабӯ Джән обращается к себе с такими словами, которые указывают на его возраст, а также, возможно, подтверждают версию о его позднем обращении в ислам:

Когда тебе становится больше сорока лет,  
 Ни на миг не будь нерадивым в [изъявлении] покорности [Богу]...  
 Двадцать пять лет твоих прошли в невежестве,  
 Ты был нерадив в поклонении Господу.  
 Двадцать пять лет твоих прошли в опьянении (?),  
 Ты пил хмельную чашу молодости.  
 Осталось жизни тридцать лет,  
 А ты, лентяй, являешь немощь в поклонении. [BJ: 14a]

Несколько стихотворений Бабӯ Джән посвятил рассуждениям о значении наставлений, но всюду он делает пессимистический вывод об их бесполезности, поскольку они подобны «дождю над солончаком», и говорит о преимуществе молчания, которое есть «червонное золото» [BJ: 196–20a–б, 21a–б, 23a]. Полагаю, что в подобных стихах классические мотивы персидской дидактики, значимость которых увеличили хрестоматийные сочинения Са'дй «Гулистән» и «Бустән», могли иметь и реальную подоплеку. Бабӯ Джән вел жизнь мусульманского проповедника в горах Северо-Восточного Паштунистана среди племен и народов, не стремившихся к быстрому принятию исламских этических норм и культа, поэтому его деятельность отнюдь не всегда была успешной. «Ты поел и плохого, и сладкого, Бабӯ Джән», — сокрушается он в другом стихе [BJ: 256]. Свою аудиторию автор нередко называет невежественной (*jāhil*), как, например, в заключительной строке повествования о пророке 'Йсе: «Бабӯ Джән рассказал эту историю невежественным» [BJ: 107a].

<sup>33</sup> Raverty H.G. A Grammar of the Puk'hto, Pus'hto, or Language of the Afghans. L., 1860. P. 33.

<sup>34</sup> Хевдмал Залмай. Дз Хинд дз китабхано. С. 232–233.

<sup>35</sup> Там же. С. 55.

В доступных мне текстах Бабӯ Джәна собственно паштунские реалии упоминаются только в одной строке: «Его (невежды. — М.П.) заблуждения — афридии, а низшая душа (*nafs*) — Хайбер» [BJ: 216]<sup>36</sup>. Не исключено, что автор намекает на события моголо-афганской войны 1672–1676 гг., начавшейся с захвата Хайберского прохода отрядами афридиев, шинваров и сафи в апреле 1672 г.<sup>37</sup> В этом случае Бабӯ Джәна можно заподозрить в промогольских настроениях, хотя вполне допустимо, что его образное высказывание косвенно свидетельствует о враждебных отношениях афридиев и юсуфзаев.

Перу Бабӯ Джәна принадлежит сочинение, которое условно называется «Книгой» или «Куллиятом». Какого-то более определенного названия у этого сочинения, по-видимому, никогда не было; сам автор в кратком заключении трижды говорит о нем просто как о книге (*kitāb*) [BJ: 110a–б]. Сочинение пока не издавалось и подробно не изучалось, хотя отрывки из него, а также общие сведения о его содержании и авторе публиковались неоднократно, начиная с хрестоматий Б. Дорна и Х.Дж. Раверти<sup>38</sup>.

Несмотря на то что имя Бабӯ Джәна известно давно и он признается важной фигурой в истории паштунской словесности XVII столетия, до сих пор нет ни удовлетворительного описания структуры и состава его сочинения, ни более или менее ясного представления о его форме. Мнение о том, что «Книга Бабӯ Джәна» написана рифмованной прозой (*садж'ем*)<sup>39</sup>, так же не соответствует действительности, как и полярное ему утверждение о стихотворной форме этого сочинения. Проповеднические и религиозно-просветительские цели, которые ставил себе автор сочинения, обусловили его стремление именно к версификации, поскольку поэтические тексты в силу лучшего восприятия и запоминания оказывали большее воздействие на малообразованную аудиторию. И действительно, стихотворения составляют значительную часть «Книги Бабӯ Джәна», а тексты, написанные ритмизованной и рифмованной прозой, кажутся по форме не столько осмысленным *садж'ем*, сколько недоработанными или неудавшимися стихами. Однако встречающееся у афганских филологов название сочинения «Дивән Бабӯ Джәна»<sup>40</sup> нельзя считать обоснованным, учитывая сложившиеся к середине XVII в. традиции и нормы собственно паштунской письменной поэзии.

В опубликованных каталогах и описаниях рукописей есть сведения о пяти списках «Книги Бабӯ Джәна», хранящихся в библиотеках Кабула, Лондона, Петербурга и Рампура<sup>41</sup>. Кроме того, самостоятельное хождение в рукописях имеет перевод Бабӯ Джәна арабской касыды «Сирийская молитва» (*du 'ā' suryānī*)<sup>42</sup>. Точную датировку

<sup>36</sup> Любопытно, что близкий по смыслу образ встречается у Хушхал-хана: «Нутро (*nas*) мое сродни афридию, совсем не заботится о вере; добрых позывов в нем мало, а о дурном оно тоскует» (*Хушхал-хан Хатак*. Куллият. С. 233). Сходные характеристики, которые дали афридиям совершенно разные по происхождению, социальному статусу и идеологии авторы, несомненно, подтверждают факт слабой приверженности этого паштунского племени исламским законам и ритуалам в XVII в.

<sup>37</sup> См.: *Sarkar J. History of Aurangzib*. Vol. III. Calcutta, 1921. P. 228–231; *Caroe O. The Pathans 550 B.C. — A.D. 1957*. L., 1958. P. 233–235.

<sup>38</sup> *Dorn B. A Chrestomathy of the Pushtū*. P. 374–386; *Raverty H.G. The Gulshan-i-Roh*. P. 117–132. См. также: *Кушев В.В.* Афганская рукописная книга. С. 57–62; *Хевәдмал Залмай*. Дэ пашто адабийәто тәриҳ. С. 117.

<sup>39</sup> *Кушев В.В.* Описание рукописей. С. 59.

<sup>40</sup> *Хевәдмал Залмай*. Дэ пашто дэ адабий тәриҳ. С. 27.

<sup>41</sup> *de Laugier de Beaurecueil S. Manuscrits d'Afghanistan*. P. 45; *Blumhardt J.F., Mackenzie D.N. Catalogue of the Pashto Manuscripts*. P. 28–29; *Кушев В.В.* Описание рукописей. С. 59–63; *Хевәдмал Залмай*. Дэ Хинд дэ китабхано. С. 54–56.

<sup>42</sup> В петербургской коллекции афганских рукописей этот стихотворный перевод в одном случае входит в конволют с диванами 'Абд ар-Рахмәна и Мирзә-хана (С 1901, л. 263б–270а), в другом соседствует с двумя небольшими трактатами — паштоязычным «Рисәла-йи мйрә» («Трактат о наследовании»), принадлежащим некоему Шамс ад-дину (XVIII в.) и анонимным персидским «Фақр-нама» («Книга бедности») (С 1902, 7а–9б) (см.: *Кушев В.В.* Описание рукописей. С. 63–65).

содержат только две рукописи «Книги» — из India Office (22 *з̤-л-қа'да* 1174 г. х. [25 июня 1761 г.]) и библиотеки Ризы в Рампуре (1179 г. х. [1765-66 г.]). Три другие рукописи по палеографическим признакам тоже относятся к XVIII в.

По словам З. Хевādмала, наиболее полный текст сочинения представлен рампурской рукописью. Из ее краткого описания следует, что «Книга Бāбӯ Джāна» включает две части (*дафтар*), дополненные разделом стихотворных повестей, из которых З. Хевādмалом упомянут рассказ о Йūsufe и Зулайхе. В петербургской рукописи «Книги» (С 1907) содержатся только неполные тексты обоих *дафтаров* (например, в них отсутствуют, как уже отмечалось, восхваление Аурангзеба, элегия на смерть 'Абд ал-Карйма, а также перевод «Сирийской молитвы»). З. Хевādмал, имевший возможность ознакомиться с этой рукописью, отрицает наличие в ней деления на *дафтары*<sup>43</sup>, хотя на самом деле такое деление есть, но *дафтары* здесь просто переставлены местами (1а–70б, 70б–110а).

Структурной единицей «Книги Бāбӯ Джāна» является небольшой тематический фрагмент (до сорока строк), формально ориентированный на монорифмическое стихотворение. Немалое число фрагментов — это собственно газели и касыды, в целом соответствующие требованиям афганской письменной поэзии. «Полустихотворные» и саджевые отрывки, как правило, строятся по той же схеме: строки каждого из них имеют единую рифмовку, первая строка разбивается на две рифмующиеся части, последняя обязательно содержит *тахаллуз*<sup>44</sup>. Нередко в саджевых отрывках начальные строки по форме полностью соответствуют стихам, иногда наблюдается нерегулярное чередование ритмизованных (саджевых) и собственно метрических строк, что в целом, вероятно, и породило представление о «Книге Бāбӯ Джāна» как о диване стихов. Тем не менее в «Книге» имеются фрагменты, написанные, судя по всему, нерифмованной и почти не ритмизованной прозой [ВJ: 17а–18а, 66б–67а].

В петербургской рукописи «Книги» содержится 176 фрагментов, из которых около восьми десятков (свыше 1130 бейтов), на мой взгляд, могут быть отнесены к стихам и «полустихотворным» текстам. Хотя в «Описании» В.В. Кушева имеется довольно подробный полистный перечень тем и сюжетов, излагаемых в «Книге», собственно состав сочинения не показан, поэтому я считаю необходимым привести полный список стихотворных фрагментов, представленных в петербургской рукописи.

Первый *дафтар* (второй — в рукописях из Рампура и India Office): о необходимости веры в Бога и значении молитв (л. 2б–4а, 15б–16а), восхваление Аллаха (л. 28а–б), о бренности земного существования и неминувности смерти (л. 13а, 13а–б, 15а–б, 63б, 64а–б, 64б–65а), о посмертном воздаянии и загробной участи человека (л. 14а–б, 21б–22а, 22а–б, 28б–29а, 29а, 59б–60а, 65б–66а), приметы Судного Дня (л. 18б–19а, 19аб, 22б–23а), о вреде злословия (*gaybat*) и посмертном наказании за него (л. 16б–17а), о значении наставлений (*naṣīhat*) (л. 19б–20а, 20а–б, 20б–21а, 21а–б, 23а), о мистической любви, качествах ее объекта и субъекта (л. 24б–25а, 25а–б, 25б–26а, 26а, 26а–б), о целях мистического познания (л. 26б, 63а–б), о щедрости (*saxāwat*) (л. 26б–27а, 27а–б), порицание злых и скупых (*šūm-baxīl*) (л. 29а–б, 29б–30а, 38а–б, 61б, 67а–б), о сущности человека и его атрибутах (л. 66а–б), об испытаниях, посланных Аллахом доисламским пророкам (л. 23а–б, 23б–24б, 24б), об Анүшйрвāне (л. 68б–69а, 69б–70б), о Хātиме Тāйи (л. 69а–б).

<sup>43</sup> *Хевādмал Залмай. Дз пашто дэ адабя тāрийх.* С. 27–28.

<sup>44</sup> В петербургской рукописи «Книги» во всех фрагментах, начиная с л. 96а, *тахаллуз* отсутствует, но почти везде для него оставлено место. Очевидно, в момент переписки этих фрагментов у писца не было под рукой красной туши или киноvari, которыми в афганских рукописях традиционно вписывались *тахаллузы*, заголовки и иногда начальные слова тематических разделов, и в дальнейшем это упущение не было исправлено.

Второй *дафтар*: *алиф-нāма* (л. 706–71а), восхваление Аллаха (л. 71а–б, 716–72а, 77а–78а), восхваление пророка Мухаммада (л. 72б, 726–73а, 73а–74б, 746–75а), о вере и обязательном в исламе (л. 84б–85а), о мистическом познании (*ma'rifat*) (л. 72а–б, 81б–82а, 83а–б), о делах, предписанных для каждого дня недели (л. 75б–76а), о сотворении мира (л. 87а–89а), об Адаме (л. 91а–б, 91б–92а, 92а, 92а–б), о Нухе (л. 92б–93а), об Ибрахѣме (л. 93а–б), о Дā'уде (л. 93б–94б), о Сулаймāне (л. 94б–95б, 95б–96а), о Мусе (л. 102б–103б, 103б–104а), о Марйам (л. 104а–105б), об 'Йсе (л. 105б–107а, 107а–108а), о бренности земного существования (л. 108а–109а, 109а–110а), описание Рая (л. 99а–100а, 100а–б, 100б–101б, 101б–102а, 102а–б).

В первом *дафтаре* «Книги» преобладают саджевые отрывки, а во втором — поэтические. Особенно это показательно на примере коранических и исторических сказаний, которые в первом *дафтаре* написаны *садж'ем*, а во втором — стихами. Полагаю, последовательность *дафтаров* в петербургской рукописи более соответствует традиционному построению религиозно-дидактических сочинений, где за вступительными частями с восхвалениями Аллаха, Пророка и столпов ислама, как правило, следуют разделы, толкующие пять главных установлений ислама — их мы находим в первом *дафтаре* «Книги» [ВJ: 4б–13а], — после чего затрагиваются прочие теологические, философские, этико-дидактические темы.

Несмотря на внешнюю хаотичность расположения материала, каждый из *дафтаров* при внимательном рассмотрении, безусловно, обнаруживает внутреннюю логику изложения. В сочинении явно просматривается стремление автора к циклизации тематически однородных фрагментов, т.е. излагаемый материал, как правило, располагается по тематическим разделам, хотя и не оформленным в виде глав книги. Эта циклизация, конечно, более очевидна в тех случаях, когда рядом соседствуют фрагменты на темы религиозной догматики или коранической мифологии. Там, где затрагиваются классические темы религиозно-философской дидактики и любовно-мистической лирики, циклизация просматривается не сразу.

К наиболее заметным тематическим циклам относятся, например, шесть отрывков о мистической любви (8, 17, 9, 8, 8, 8 бейтов), пять с описанием Рая (15, 10, 14, 14, 10 бейтов), четыре о значении наставлений (15, 12, 13, 11 бейтов), четыре с восхвалением Мухаммада (8, 6, 35, 15 бейтов). Единичными произведениями, состоящими из двух и более отрывков, являются повествования об Адаме (8, 9, 8, 8 бейтов), Мусе (17, 13 бейтов) и 'Йсе (30, 19 бейтов). При этом как тематические циклы, так и единые сюжетные повествования могут включать одновременно и стихотворные, и саджевые тексты; например, раздел о мистическом познании состоит из двух стихотворных и двух саджевых отрывков [ВJ: 81б–83б], а рассказ о Сулаймāне — из двух стихотворных (15, 12 бейтов) и четырех саджевых отрывков [ВJ: 94б–99а]. Интересно заметить, что рассказ о Сулаймāне начинается с качественного стихотворного текста, за которым следует «полустихотворный» отрывок со значительными метрическими сбоями, после чего повествование продолжается четырьмя саджевыми фрагментами. Вероятно, Бабū Джāн изначально хотел изложить весь рассказ стихами, но в процессе сочинения отказался от этой идеи или не смог реализовать ее.

Некоторые отрывки имеют заглавия, в которых, как и в других сочинениях паштунской религиозно-дидактической литературы, обязательно фигурирует термин *bayān*: *bayān-i tawhīd* [ВJ: 77а], *dar bayān-i īmān wa farā'iz-i islām* [ВJ: 78а], *dar bayān-i faḳīrān* [ВJ: 27б], *bayān-i Dā'ūd 'alayhi salām* [ВJ: 93б] и др. Ряду отрывков предпосланы персидские бейты, в основном из Са'дй, иллюстрирующие содержание последующего изложения на пашто. Например, из «Гулистана» («Цветник»): *zālim-ī-ra xufta dīdam nīm rūz...* (гл. 1, рассказ 12) [ВJ: 61б]; *gar gazand-at rasad zi xalk maranj...* (гл. 1, рассказ 24) [ВJ: 62б]; *Ḳārūn halāk šud ki čihil xāna ganj dāšt...* (гл. 1, рассказ 18) [ВJ: 67б]. Влияние Са'дй хорошо заметно в стихотворении о легендарном иранском царе

Анушйрвāне (исторический Хосров I, правивший в 531–579 гг.). Бāбу Джāн пересказывает здесь на пашто известный сюжет одного из рассказов первой главы «Гулистана» о том, как Анушйрвāн послал своего раба в деревню за солью, приказав обязательно заплатить за нее:

На охоте ему попалась лань, // А в его обществе были друзья.

Он приказал [приготовить] жаркое, но не было соли.

// Без соли нет удовольствия от блага.

Один его слуга пошел за солью: // «С базара принесу ее вмиг».

Ануширван приказал взять ее за плату, // [Ибо] без платы возникнет привычка к злу.

Если у кого что возьмешь без платы, это — недозволенное,

Если же попросишь, то это — недостойное попрошайничество... [BJ: 70a]

Разумеется, особенно часто Бāбу Джāн цитирует арабские тексты Корана и *хадисов*, в объяснении которых, собственно, и заключается смысл его религиозно-этических наставлений. Например, один из фрагментов является толкованием *āyata* «И Он тот, который создал небеса и землю в шесть дней...» (*wa huwa 'llazī xalaqa 's-samawāti wa 'l-'arza fi sittati ayūāmin*) (11:9/7) [BJ: 59a–6], а другой, посвященный теме щедрости как обязательного качества для правителей, начинается с *хадиса* «Каждый из вас — проповедующий, и каждый из вас — отвечающий за своих подданных» (*kullu-kum dā'in wa kullu-kum mas'ūlun 'an ra'iyatīhi*) [BJ: 60b–61a].

Многие фрагменты «Книги Бāбу Джāна», которые являются рассказами о доисламских пророках, царях и праведниках, относятся к классическому жанру *қишас ал-анбийā'* (рассказы о пророках), становление которого обычно связывают с именем арабского автора ас-Са'лаби (ум. 1036). В литературе пашто основоположником этого жанра, видимо, следует считать именно Бāбу Джāна. Хотя в произведениях его предшественников и современных довольно часто встречаются упоминания сюжетов, связанных с именами легендарных мифологических, исторических и литературных персонажей, однако в «Книге Бāбу Джāна» эти сюжеты имеют вид развернутых повествований и поэтому в совокупности функционируют уже на уровне самостоятельного литературного жанра. Надо заметить, что повествовательный элемент как таковой преобладает у Бāбу Джāна в рассказах об Адаме, Марйам и 'Йсе. Прочие стихотворные рассказы содержат в основном хвалебные описания достоинств и заслуг легендарных персонажей, а связанные с ними события, как правило, излагаются весьма лаконично. Например, деяния и эпизоды жизни Ибрāхима сообщаются в виде перечня с нумерацией: *awwal, dwahəm, dreuəm* и т.д. Несомненно, на стиль автора определяющее влияние оказывали его источники.

Большинство содержащихся в «Книге» преданий основаны на коранических текстах; часто автор просто пересказывает на пашто соответствующие суры и *āyаты* Священного Писания. В рассказе об Адаме, например, Бāбу Джāн воспроизводит на пашто соответствующие тексты из 2, 7 и 20-й сур Корана (2:28/30–35/37, 7:10/11–24/25, 20:115/116–119/121), а в легенде о чудесном рождении пророка 'Йсы от Марйам полностью следует стихам 19-й суры (19:16–36/35). В других рассказах прямые и скрытые цитаты отдельных коранических стихов соседствуют с сюжетами, почерпнутыми из других источников, в том числе суннитских комментариев (*таф-сиров*) к Корану и собственно произведений жанра *қишас ал-анбийā'*. Дважды в подобных рассказах Бāбу Джāн подчеркивает, что он «арабский рассказ переложил на пашто» (*'arabī qišša puštū kra*) [BJ: 89a, 95b]. Возможно, в некоторых случаях автор пользовался также литературными произведениями на персидском языке, о чем можно судить по длинному эпизоду (10 бейтов), повествующему об оживлении мертвеца пророком 'Йсой (ср.: Коран, 3:43/48, 5:110). Мертвец у Бāбу Джāна оказывается царским сыном, который рассказывает о своей короткой жизни, жалуясь на тщету земно-

го бытия. Этот сюжет был особенно популярен у суфийских авторов и бытовал в виде самостоятельной повести. Среди подобных произведений в персидской литературе наибольшую известность получила поэма «Джумджума-нāма» («Книга черепа»), приписываемая Фарйд ад-дīну ‘Аттāру<sup>45</sup>.

При изложении коранических сюжетов Бāбӯ Джāн иногда отходил от буквы Священной Книги. Так, его утверждение о том, что Мӯсā родился в Израиле, а его посох мог превращаться в меч и огонь, не соответствует кораническим преданиям, согласно которым родиной Мӯсы был Египет, а его посох, будучи брошен на землю, превращался в змею. Творческое отношение Бāбӯ Джāна к источникам можно проиллюстрировать на примере фрагмента, посвященного восхвалению могущества Сулаймāна. В Коране Сулаймāну дана власть над ветром, джиннами и птицами (21:81–82, 34:11/12–12/13, 38:35/36–37/38 и др.), а у Бāбӯ Джāна в списке повинующихся значатся ангелы, дивы, пери, птицы, змеи, муравьи<sup>46</sup>. Коран говорит о понимании Сулаймāном языка птиц (27:16), а Бāбӯ Джāн заявляет, что «он знал язык всякой вещи» [BJ: 94б]. В Коране сказано, что джинны выполняют для Сулаймāна работу строителей и ныряльщиков и «делают они ему, что он пожелает, из алтарей, изображений, чаш, как цистерны, и котлов прочных», а за уклонение от подчинения Сулаймāну им грозит «наказание огня». В стихотворении Бāбӯ Джāна обязанности духов попроще, а наказание — полегче. Дивы и пери, пишет Бāбӯ Джāн, приносили Сулаймāну из гор дрова, а если уклонялись от его приказа, их ожидала темница. Основываясь на народных легендах о Сулаймāне, Бāбӯ Джāн упоминает также о его несметных богатствах («двенадцать тысяч подносов дорогих камней: хризолита, изумруда, мрамора») и о том, что ему был известен источник живой воды (возможно, контаминация с Искандаром).

Что касается жанровых форм поэзии Бāбӯ Джāна, то, как уже отмечалось выше, большинство стихотворных фрагментов его «Книги» уподоблены газелям или касыдам. Замечу, что написанная в форме газели (касыды?) *алиф-нāма* Бāбӯ Джāна имеет определенное сходство с азбукой ‘Абд ал-Хāлима [BJ: 70б–71а]. Она тоже состоит из 16 бейтов, хотя в петербургской рукописи, видимо, по невнимательности переписчика опущен 11-й бейт с толкованием букв *ķ* и *k*. Однако если азбука ‘Абд ал-Хāлима написана в виде наставления аудитории и все глаголы здесь имеют форму повелительного наклонения, то азбука Бāбӯ Джāна — это личная молитва, обращенная к Богу с просьбой проявить благосклонность и укрепить на истинном пути веры. Полных текстуальных совпадений между двумя стихотворениями нет, но некоторые параллели просматриваются. Например, у Бāбӯ Джāна: *š — šākir-me ķra pē šuk(э)r*, *š — šābir-me pē zaḥmat ķra* («...сделай меня благодарным в благодарении [Тебя]... сделай меня терпеливым в тяготах»); ср. у ‘Абд ал-Хāлима: *š — šākir ša pē ni‘mat-ķše*, *š-šābir lē drānē bāra* («...стань благодарным за милости... терпеливым [в несении] тяжелого груза»).

Два стихотворных фрагмента «Книги Бāбӯ Джāна» по форме представляют собой цепочки четверостиший-*рубā‘ū* [BJ: 2б–4а, 77а–78а]. В одном случае метрическая неупорядоченность стихотворения позволяет различить в нем семь бейтов газели, а среди них — три четверостишия [BJ: 71а–б]. Полагаю, автор намеревался придать всему отрывку форму четверостиший, но почему-то не осуществил задуманное пол-

<sup>45</sup> См.: Morrison G. Persian Literature (Belles-Lettres) from the Earliest Times to the Time of Jāmi // History of Persian Literature from the Beginning of the Islamic Period to the Present Day / Ed. by G. Morrison. Leiden, Köln, 1981. P. 57.

<sup>46</sup> Упоминание муравьев (*mežī*), конечно, связано с сюжетом из суры «Муравьи» о военном походе Сулаймāна. Когда его войско из людей, джиннов и птиц готово было вступить в муравьиную долину, Сулаймāн услышал, как одна муравьица призвала своих сородичей спрятаться в норах, чтобы не быть раздавленными (27:17–19).

ностью (если, конечно, здесь нет оплошности переписчика)<sup>47</sup>. *Рубā 'ū* Бāбū Джāна написаны явно в подражание «уроку молитвы» 'Абд ал-Карйма. Хотя они и не являются собственно толкованием молитвы, их смысловая направленность, язык и стиль аналогичны тем, что мы видим в четверостишиях его старшего современника. В первом цикле четверостиший преобладают назидательные интонации. Автор проповедует здесь веру в единого Бога, требуя безоговорочного Ему поклонения и постоянного чтения молитв. Другой цикл, как и четверостишия из недоработанного фрагмента, посвящен восхвалению всемогущего Бога-Творца.

Своеобразную поэтическую форму имеет перевод Бāбū Джāна арабской касыды, известной в афганской литературе под названием «Сирийская молитва» и приписываемой разным лицам, в частности 'Абдаллāху ибн 'Аббāсу (ум. 686-88), двоюродному брату Пророка. Каждый бейт оригинала переложен Бāбū Джāном на пашто тремя двустушиями, имеющими собственную рифму и парную рифмовку в первом бейте, как у газелей и касыд. В рукописях произведение имеет вид построчного перевода, т.е. трехбейтовые паштунские стихи следуют сразу за тем арабским бейтом, к которому они относятся. Подобным построением текста произведение Бāбū Джāна опять же напоминает «урок молитвы» 'Абд ал-Карйма с той разницей, что вместо четверостиший структурной единицей здесь является трехбейтовая строфа.

Доступные мне рукописные варианты «Сирийской молитвы» содержат разное число строк как в оригинальном, так и переводном текстах. В рукописи С 1901 (263б–270а) — 38 арабских и 115 афганских бейтов (третий бейт оригинала изложен в четырех двустушиях), а в рукописи С 1902 (7а–9б) — 39 арабских и 117 афганских бейтов. Кроме того, паштунский текст поэмы дополнен заключением переводчика (в рукописях соответственно 7 и 5 бейтов), где упоминается его имя: «Помяните [этой] молитвой Бāбū Джāна, ибо она есть *fātiḥa* добрых и друзей. Знай, что эта касыда — арабская, и есть она образец покаяния. Несчастный Бāбū Джāн перевел ее на пашто, она [подобна] весенним цветам....» [DS: 270а].

В отношении смыслового соответствия оригиналу перевод Бāбū Джāна, как и «урок молитвы» 'Абд ал-Карйма, представляет собой в большей степени вольное изложение арабского текста «с истолкованиями, на которые в подлиннике порой нет и намека»<sup>48</sup>. Целью Бāбū Джāна было донести смысл торжественных и лаконичных арабских стихов до неискушенных в теологии паштунов, поэтому язык его перевода часто близок просторечному, а содержание в общем ориентировано на уровень образованности слушателей. Тем не менее автор отчасти попытался воспроизвести стилистику оригинала, сохранив, например, такой его важный структурный элемент, как рефрен *fa 'īlubnī tajidnī* («ищи Меня и найдешь») — *ka ṭalab kre mā-bē tūme* («если ищешь Меня, найдешь»). Приведу для примера три строфы, включая начальную:

«Я существую, ищи Меня и найдешь,  
А если ищешь равного Мне, не найдешь».  
Я существую всегда, // Если у тебя есть стремление [ко Мне], дервиш.  
Никогда не найдешь Меня, // Если мирское встало перед тобой.  
Если ищешь Меня, найдешь. // Я зову тебя: иди ко Мне... [DS: 263б]  
«И не спасет тебя, о Мой раб, никто, кроме Меня,  
От огня. Ищи Меня и найдешь».  
Я спасу тебя от огня, // Буду защищать тебя от всех.  
Если по правде стремишься ко Мне, // Вручу тебе сокровища обоих миров.  
Если ищешь Меня, найдешь. // И Я буду искренним с тобой... [DS: 267б]  
«И не установлен тебе Рай никем, кроме как Мной.

<sup>47</sup> Как и два других фрагмента, состоящих из *рубā 'ū*, этот также посвящен восхвалению Бога.

<sup>48</sup> Кушев В.В. Афганская рукописная книга. С. 58.

Я — дающий хлеб насущный. Ищи Меня и найдешь». Ты узнаешь о райском саде, // [Который] я охранил от ворон. Когда окажешься в этом саду, // Опьянеешь от гордости. Если ищешь Меня, найдешь. // Мотылек тянется к лампе. [DS: 2676]

Как видно из процитированных строк, «Сирийская молитва» представляет собой декларацию Всевышнего о своем существовании и качествах. Бāбу Джāн привнес в перевод большой элемент назидательности и проповеди, а также наполнил его стандартными мотивами персидской любовно-мистической и мистико-философской лирики. Если в арабском оригинале явственно слышится строгое звучание коранических *āyatov*, то у Бāбу Джāна речи Всевышнего являют смешение самых разных стилей и интонаций. Бог Бāбу Джāна вещает одновременно на языке богослова, деревенского муллы, суфийского проповедника и не слишком оригинального поэта-мистика. Поэтому в его переводе мы находим и туманные, требующие дополнительных разъяснений намеки на священные тексты (например, намек на историю пророка Мўсы [DS: 266a] или упоминание о сотворении божьих людей из света, а злых духов — из огня [DS: 269b]), и отзвуки каких-либо мистико-философских идей (например, в сухом перечне уровней мироздания — *nāsūt, malakūt, jabarūt, lāhūt* [DS: 269a]), и задушевные увещания, подобные такому: «Если ты поплачешься Мне, Я дам тебе, что захочешь; // Я зову тебя: иди ко Мне, — а ты почему-то дерзишь Мне?» [DS: 268b].

Несомненная осмысленность композиции «Книги Бāбу Джāна», однако, не сопровождается хорошим качеством формы и стиля изложения. Речь идет не только о том, что в «Книге» фактически нет четкой грани между рифмованной прозой и поэзией, но в первую очередь о недостаточной развитости литературного в целом и поэтического в частности языка автора. Бāбу Джāн писал свою «Книгу» для религиозного просвещения малообразованных и в большинстве своем вообще неграмотных паштунов, живших в условиях традиционного племенного быта в горных долинах Юго-Восточного Гиндукуша. Задачам такого просвещения должны были отвечать язык и стиль «Книги». Язык Бāбу Джāна иногда бывает довольно легким и поэтичным, но иногда автор демонстрирует очевидную неспособность ясно выразить или закончить какую-либо мысль, формулирует неоправданно лаконичные и неуклюжие фразы, не заботится о логических связях. Отсутствие у Бāбу Джāна единого по качеству повествовательного стиля наглядно показывают сказания о пророках. Контрастными примерами стилевых расхождений могут послужить, скажем, стихотворные рассказы о Марйам и Мўсе из второго *дафтара*. Если рассказ о Марйам и рождении ‘Исы являет собой довольно незатейливое, но гладкое и вполне прозрачное повествование, то история Мўсы излагается крайне сбивчиво, с большими смысловыми лакунами. Читателю (слушателю) первого сказания не нужно каких-либо дополнительных пояснений, тогда как второе явно требует обширных комментариев и для образованного мусульманина.

Вероятно, именно погрешности в литературном языке оригинала являются причиной весьма невысокого качества рукописного текста, который изобилует орфографическими ошибками в словах и афганского, и арабского, и персидского происхождения, а также пропусками букв, слов и целых строк. Хотя орфографические нормы в паштунской письменности XVIII в. еще окончательно не сложились, переписчик петербургской рукописи «Книги Бāбу Джāна» демонстрирует слишком большую на общем фоне непоследовательность в передаче различных афганских словоформ (и глагольных, и именных), а также предлогов, послелогов и т.д. Иногда возникает ощущение, что переписчик записывал некоторые тексты на слух, причем не всегда понимая их смысл. Явно мало понятной ему была и структура текста, в том числе стихотворного, поскольку разделитель полустихий (*мисрā* ‘) в виде четырех обведенных точек очень часто стоит не на положенном ему месте, не говоря уже о том, что все стихи написаны в строку без традиционного оформления столбцами бейтов. Лю-

бопытно, что практически не читаемое в рукописи заключение «Книги» [ВJ: 110а–б] у З. Хевādмала дано с очень значительными отступлениями от его действительной транслитерации<sup>49</sup>. Возможно, это говорит о том, что З. Хевādмал, столкнувшись с проблемой понимания текста, привел его по какой-то другой рукописи сочинения.

Критическое отношение к языку и стилю Бāбū Джāна можно оправдать тем, что в период написания его «Книги» паштунская письменность уже прошла этап своего становления и достигла немалых высот в творчестве Хушхāl-хāна Хатака. Стихотворным опытам Бāбū Джāна, так же как и Мир Хусайна, ‘Абд ал-Халīма, Мустафы Мухаммада и других религиозных проповедников, присуща очевидная ущербность и языка, и формы, притом что им предшествовала рошанитская поэзия, где сложились вполне развитые нормы классического паштунского стихосложения, а одновременно с ними создавались на гораздо более высоком художественном уровне поэтические произведения хаттакских и иных крупных афганских поэтов второй половины XVII — начала XVIII в.

#### Список условных обозначений источников

ВJ: Китāб-и Бāбū Джāн (Книга Бāбū Джāна) / Рук. СПбФ ИВ РАН, № С 1907.

DS: Бāбū Джāн. Ду‘ā сурйāни (Сирийская молитва) / Рук. СПбФ ИВ РАН, № С 1901 (л. 263б–270а).

MI<sub>1</sub>: Махзан [ал-ислām] / Тасниф: Ахунд Дарвеза. Муқадлама: Саййид Тақвīm ал-Хаққ Кākāхел (Сокровищница [ислама]). Авт. Ахунд Дарвеза. Предисл. Саййид Тақвīm ал-Хаққ Кākāхел. Пешāвар, 1969.

MI<sub>2</sub>: Махзан ал-ислām (Сокровищница ислама) / Рук. СПбФ ИВ РАН, № В 2483.

NM: Хусайн. Нāфи‘ ал-муслимйн ([Книга,] приносящая пользу мусульманам) / Рук. СПбФ ИВ РАН, № В 2446.

## Summary

M.S. Pelevin

### Poetic Fragments in Afghan Religious-Didactic

#### Works of the 17th Century

#### (a Study Based on Manuscripts from St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies)

Early Afghan poetry (in Pashto), usually associated with the mature verses of Roshānī mystics, also included less known poems of Ḥanafī theologians and preachers who, in pursuit of missionary purposes, tried to give poetical form to some of their spiritual and ethical homilies. Specimens of these poems, for the most part rather defective in both metrics and stylistics, are incorporated in religious manuals and didactic treatises of which only *Maḥzan al-islām* has been published up to now, though not completely (Peshawar, 1969). The present study is based on the St. Petersburg manuscripts of three Pashto religious works of the 17th century — *Maḥzan al-islām* (B 2483), *Nāfi‘ al-muslimīn* (B 2446), *Kitāb-i Bābū Jān* (C 1907). Poetical fragments of *Maḥzan*’s contributors ‘Abd al-Karīm, ‘Abd al-Ḥalīm, Muṣtafā Muḥammad and others as well as verses of Mīr Ḥusayn and Bābū Jān, authors of *Nāfi‘* and *Kitāb*, are brought together from the corpora of texts and discussed with respect to their metrical and strophical forms, structure, genre characteristics and contents. The research has a special focus on authors’ treatment of religious alphabet *alif-nāma* which gained high popularity among early Pashto poets and examines closely Bābū Jān’s attempts in exploring the classical genre *ḥiṣāṣ al-anbiyā‘* (stories about prophets).