

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

2⁽³⁾
2005

ПУБЛИКАЦИИ



ИССЛЕДОВАНИЯ



РУКОПИСНЫЕ
КОЛЛЕКЦИИ



ЭЛЕКТРОННЫЕ
БИБЛИОТЕКИ



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



РЕЦЕНЗИИ



РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Е.И. Кычанов

главный редактор

О.Ф. Акимушкин

С.М. Аникеева

Б.В. Базаров

Г.М. Бонгард-Левин

О.В. Васильева

А.П. Деревянко

К.А. Жуков

А.И. Колесников

А.Б. Куделин

Л.Н. Меньшиков

Е.Н. Мещерская

В.С. Мясников

А.И. Османов

Ю.А. Петросян

Вал.В. Полосин

И.Ф. Попова

зам. главного редактора

С.М. Прозоров

Р.Б. Рыбаков

Н.Г. Сафонова

ответственный секретарь

С.Л. Тихвинский

В.Л. Успенский



РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт востоковедения
Санкт-Петербургский филиал

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

**К 200-летию
со дня рождения
Б.А. Дорна**



«Наука»
Издательская фирма
«Восточная литература»
2005

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

2(3)
осень — зима
2005

Журнал основан в 2004 году
Выходит 2 раза в год

В НОМЕРЕ:

- А.И. Колесников, Н.Л. Лужецкая.* Выдающийся востоковед академик Б.А. Дорн 5
- О.В. Васильева, Л.А. Шилов.* Академик Б.А. Дорн — библиотекарь Императорской Публичной библиотеки 16

ПУБЛИКАЦИИ

- С.М. Прозоров.* «Верования арабов во времена ал-джахилии» аш-Шахрастани. *Комментированный перевод с арабского* 26
- В.А. Дроздов.* Фахр ад-Дйн 'Ирақй. 'Ушшяқ-наме (Книга влюбленных). *Предисловие, перевод с персидского и комментарии. Часть 1* 47
- И.С. Егоренков.* Парафраз Сима (Наг-Хаммади VII.1). *Введение, перевод с коптского и комментарии* 84

ИССЛЕДОВАНИЯ

- М.С. Пелевин.* Распространение ислама и развитие письменности у афганцев в XVI–XVII вв. 113
- З.А. Джандосова.* Обычай заступничества в Афганистане на рубеже XVIII–XIX вв. 125
- Н.Л. Лужецкая.* Материалы к истории разграничения на Памире в Архиве востоковедов СПбФ ИВ РАН (фонд А.Е. Снесарева): «Отчет Генерального Штаба капитана Ванновского по рекогносцировке в Рушане» (1893 г.) 134

<i>А.И. Колесников.</i> Управление Хорасаном в IX–XII вв. (по сведениям мусульманских географов)	153
<i>Е.И. Васильева.</i> Курдское племя в источниках и литературе	172
<i>О.М. Чунакова.</i> Пехлевийский лапидарий	196
<i>А.Г. Грушевой.</i> Иосиф Флавий, Филон Александрийский и автор Деяний Апостолов о межэтнических конфликтах в Палестине I в. н.э.	205
<i>А.Б. Куделин.</i> «Жизнеописание Пророка» Ибн Исхака — Ибн Хишама как памятник средневековой арабской литературы	223

РУКОПИСНЫЕ КОЛЛЕКЦИИ

<i>А.К. Козмоян.</i> Средневековые армянские переводы Корана в рукописях Матенадарана	235
---------------------------------------------------------------------------------------	-----

ЭЛЕКТРОННЫЕ БИБЛИОТЕКИ

На четвертой стороне обложки:

<i>С.М. Прозоров, М.Г. Романов.</i> Обзор электронных баз данных по исламу на арабском, персидском и английском языках. Выпуск I	240
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Из собрания СПбФ ИВ РАН (арабографичный фонд)

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

1) «Ас-Самй фй-л-асами» («Превосходный в [определении] имен»). Арабо-персидский словарь.

<i>С.Л. Невелева.</i> XXV Зографские чтения: Проблемы интерпретации традиционного индийского текста. Санкт-Петербург, 24–26 мая 2004 г.	258
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Автор Абу-л-Фазл Ахмад б. Мухаммад ал-Майдани. Список 537/1143 г. (В 523, л. 110b–111a)

<i>Н.В. Козлова.</i> Конференция, посвященная 90-летию И.М. Дьяконова	264
-----------------------------------------------------------------------	-----

2) «Тухфат-и 'айн-и хайат» («Дар источника жизни»). Географическое сочинение. Автор не установлен. Список начала XVIII в. (В 839, л. 88b–89a)

РЕЦЕНЗИИ

<i>Н. Велиханова.</i> Шагинян А.К. Закавказье в составе Арабского халифата	266
<i>А.Г. Грушевой.</i> A. Sivertsev. Private Households and Public Politics in 3rd–5th Century Jewish Palestine	270

Над номером работали:

Т.А. Анিকেева
В.В. Волгина
Р.И. Котова
З.Г. Минеджян
О.В. Волкова
М.П. Горшенкова
В.И. Мартынюк
Л.Л. Михалевский
Э.Л. Эрман

RUSSIAN ACADEMY
OF SCIENCES

Institute of Oriental Studies
Saint-Petersburg Branch

Published under the supervision
of the Historical-Philological
Department of the Russian
Academy of Sciences

**In Honour of the
200th Anniversary
of Academician
B.A. Dorn**

WRITTEN MONUMENTS OF THE ORIENT

2⁽³⁾
autumn – winter
2005

Founded in 2004
Issued biannually

IN THIS ISSUE

- A.I. Kolesnikov, N.L. Luzhetskaya.* Eminent Orientalist Academician B.A. Dorn 5
- O.V. Vasilyeva, L.A. Shilov.* B.A. Dorn as a Librarian of the Imperial Public Library 16

PUBLICATIONS

- “Beliefs of the Arabs in the Epoch of *al-jahiliyya*” by al-Shahrestani. *Annotated translation from Arabic* by S.M. Prozorov 26
- Fakhr ad-Dīn ‘Irāqī. ‘Ushshāq-nāma (“The Book of Lovers”). *Introduction, translation from Persian with commentaries* by V.A. Drozdov. Part 1 47
- Paraphrase of Sem (Nag-Hammadi VII.1). *Introduction, translation from Coptic and commentaries* by I.S. Egorenkov 84

RESEARCH WORKS

- M.S. Pelevin.* The Spread of Islam and the Development of Literature among the Afghans in the 16th–17th Centuries 113
- Z.A. Jandosova.* The Custom of Intercession in Pre-modern Afghanistan 125
- N.L. Luzhetskaya.* Data on the History of the Pamir’s Delimitation in the Orientalist Archives of the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences. A.E. Snesev’s Collection: “Report of Captain Vannovsky, GS, on the Reconnaissance Trip to Rushan” (1893) 134



“Nauka”
“Vostochnaya Literatura”
Publishers
2005

<i>A.I. Kolesnikov.</i> Administration in Khurasan of the 9th–12th Centuries A.D. (As Recorded by the Early Muslim Geographers)	153
<i>E.I. Vasil'eva.</i> The Kurdish Tribe in Sources and Literature	172
<i>O.M. Chunakova.</i> The Pahlavi Lapidary	196
<i>A.G. Grushevoi.</i> Flavius Josephus, Philo and the Author of the Acta Apostolorum about the Inter-ethnic Conflicts in the First Century Palestine	205
<i>A.B. Kudelin.</i> “Life of the Prophet” by Ibn Ishāq — Ibn Hishām in the Context of Medieval Arabic Literature	223

MANUSCRIPT COLLECTIONS

<i>A.K. Kozmoyan.</i> Medieval Armenian Translations of Quran in the Manuscripts of the Matenadaran	235
-----------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

DIGITAL LIBRARIES

<i>S.M. Prozorov, M.G. Romanov.</i> Electronic Databases on Islam in Arabic, Persian and English: A Review (Part 1)	240
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

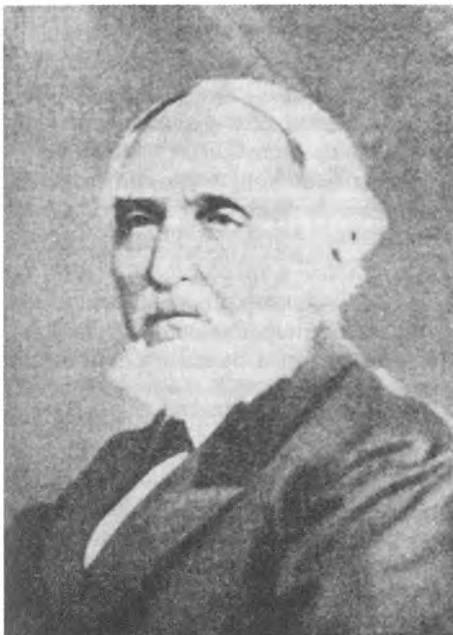
ACADEMIC LIFE

<i>S.L. Neveleva.</i> The XXVth Zograph Readings: Problems of the Interpretation of the Traditional Indian Text. St. Petersburg, May 24–26, 2004	258
<i>N.V. Kozlova.</i> The Conference in Honour of the 90th Anniversary of I.M. D'yakonov	264

REVIEWS

<i>A.K. Shaginyan.</i> Transcaucasian Area under the Rule of the Arab Caliphate (by <i>N. Velihanova</i>)	266
<i>A. Sivertsev.</i> Private Households and Public Politics in 3rd–5th Century Jewish Palestine (by <i>A.G. Grushevoi</i>)	270

Выдающийся востоковед академик Б.А. Дорн



Становление и развитие востоковедения в России во многом связано с деятельностью плеяды самоотверженно преданных науке ученых — выходцев из университетов Западной Европы. Занимаясь самыми разными проблемами, они являлись учеными-энциклопедистами и заложили основы многих научных направлений в стенах Академии наук. Двухсотлетие со дня рождения одного из них, ираниста академика Б.А. Дорна, который без малого сорок лет занимал пост директора Азиатского музея АН, отмечалось весной 2005 г.

Иоганнес Альбрехт Бернгард (Борис Андреевич) Дорн родился 11 мая н. ст. 1805 г. в Саксен-Кобургском княжестве¹. Выпускник Лейпцигского университета, он приобрел разностороннюю гуманитарную подготовку, изучил целый ряд восточных языков. В 1825 г. Дорн получил степень доктора философии и богословия и вступил в должность приват-доцента восточных

языков Лейпцигского университета. В эти годы Дорн посетил Гамбург, Лондон, Париж, где ознакомился с восточными рукописями и приобрел связи с коллегами-востоковедами. Вскоре по инициативе академика Х.Д. Френа, директора Азиатского музея в Петербурге, Дорну была предложена кафедра восточных языков Харьковского университета. Когда в октябре 1829 г. Дорн приехал в Россию, он уже имел опыт научной работы и преподавания и находился на передовом уровне европейской науки того времени. Несколько лет он прослужил в Харькове, где преподавал различные восточные языки и одновременно заведовал Восточным кабинетом Харьковского университета.

Колесников Алий Иванович — д.и.н., вед. н.с. Сектора Среднего Востока СПбФ ИВ РАН.
Лужецкая Нина Леонидовна — к.и.н., ст. н.с. Сектора Среднего Востока СПбФ ИВ РАН.

¹ Излагая биографию Б.А. Дорна, мы опирались на статью А.М. Куликовой «И.А.Б. Дорн (1805–1881) и востоковедное образование в России» (в кн.: *Куликова А.М. Очерки по истории востоковедения*. СПб., 2003. С. 84–97). Эта самая новая по времени публикации биографическая работа о Дорне основана в первую очередь на архивных материалах и официальных документах и содержит наиболее надежные фактические сведения.

В октябре 1835 г. последовал перевод Б.А. Дорна в Учебное отделение восточных языков при Азиатском департаменте МИД, в Петербург. Здесь он в течение восьми лет, до 1843 г., вел курс по истории и географии стран мусульманского Востока, а также периодически читал лекции по нумизматике до 1863 г. В 1843 г. Дорн был «уволен от должности» профессора Отделения восточных языков, так как местом его службы в это время уже стала Императорская Академия наук.

Академическая карьера Дорна началась еще в 1835 г., когда он стал членом-корреспондентом Академии наук. С 1839 г. состоял адъюнктом «по части восточных языков», с 1842 г. — экстраординарным академиком, а с 1852 г. — ординарным академиком.

5 августа 1842 г. Дорн был избран на должность директора Азиатского музея, сменив на ней Х.Д. Френа, и прослужил здесь до самой смерти в 1881 г. Деятельность директора была очень разнообразна и помимо административных обязанностей включала в себя непрерывную работу над пополнением коллекций Музея, их хранение, каталогизацию, исследование. Дорн продолжал начатую Х.Д. Френом разностороннюю деятельность по созданию материальной базы академического востоковедения.

Красноречивый документ, характеризующий проблемы, стоявшие перед директором Азиатского музея, а также взгляды самого Дорна на задачи руководимого им учреждения, представляет собой его записка «Об усилении числа лиц, служащих при вышеозначенном музее», которая слушалась 3 февраля 1864 г. на заседании комиссии по выработке нового устава Академии наук². В записке говорилось, что с 1826 г. штат Музея состоит из одного директора, одного хранителя и двух солдат. «Одного директора достаточно и на будущее, но его нужно поставить в такое положение, чтобы ему не нужно было еще где-то работать на стороне. Директор должен больше работать для музея. Может он быть любой востоковедной специальности. Работы у него всегда будет очень много: составление списков книг и рукописей, которые надо приобрести для музея, текущая научная корреспонденция, описание поступающих материалов. Все это оставляет очень мало времени для научной работы...». Дорн пишет о необходимости иметь троих хранителей в музее вместо одного, причем из числа молодых востоковедов, дабы Азиатский музей стал «питомником молодых специалистов в самом высоком значении слова, а академия обрела бы еще более высокую заслугу в развитии востоковедения». Кроме того, директору вменялось в обязанность описание рукописей и монет, что при непрерывном обогащении музея требовало не только обширных знаний, но и «много усидчивой работы и времени»³. На протяжении всех долгих лет своего директорства Дорн не покладая рук работал над каталогизацией поступающих в Музей рукописей, монет, книг и т.д., а летом постоянно ездил за границу для изучения европейских собраний восточных рукописей и обмена опытом по их систематизации и хранению⁴. Азиатский музей благодаря усилиям Дорна приобрел функции и репутацию не только хранилища ценнейших собраний, но и исследовательского центра.

Одним из упомянутых в «Записке» мест работы директора Азиатского музея «на стороне» была Императорская Публичная библиотека, где он служил 25 лет, с 1844 по 1869 г., также занимаясь комплектованием и каталогизацией книжных и рукописных фондов.

Кроме того, несмотря на большую занятость по службе, директор Азиатского музея сохранял стремление к преподавательской деятельности, причем преподавал «безмездно», не получая жалованья. В 1838–1842 гг. он вел курс санскрита в Санкт-

² См.: Азиатский музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., 1972. С. 23–24.

³ Там же. Текст «Записки» переведен с немецкого языка Д.Е. Бертельсом.

⁴ Куликова А.М. И.А.Б. Дорн. С. 87.

Петербургском университете, а в 1856–1857 гг. читал на Факультете восточных языков первый в мире университетский курс афганского языка (пашто).

Хотя, как писал сам Дорн, все эти разнообразные обязанности и занятия оставляли ему «очень мало времени для научной работы», он вошел в историю востоковедения (и в первую очередь иранистики) как ученый энциклопедического круга занятий и интересов — историк, географ, филолог, лингвист, исследователь и знаток рукописей и монет, эпиграфист. Дорн оставил свыше 140 опубликованных работ, в значительной степени основанных на рукописных и нумизматических материалах Азиатского музея⁵. Обращаясь ко многим проблемам иранистики, Дорн стоял у истоков их разработки в России. Так, он внес крупный вклад в исследование прикаспийских областей и стал основоположником изучения Афганистана в российской науке. Собирая и описывая рукописи и монеты, обращаясь к различным исследовательским проблемам, директор Азиатского музея оставил след также в развитии курдоведения, арабистики, тюркологии и других востоковедческих дисциплин⁶.

Сам Дорн скромно оценивал свой вклад в науку. В 1875 г., отвечая на юбилейные поздравления, он выразил надежду, что ему «удалось принести хоть некоторую пользу столь любезно приютившей [его] стране»⁷. Между тем и теперь, в дни его двухсотлетия, заслуги Дорна перед Россией остаются очевидными, и у российских востоковедов есть все основания высоко чтить его память и быть благодарными этому «ученому немцу», честно трудившемуся всю жизнь на ниве российской науки и навсегда вошедшему в ее историю⁸.

Дорн умер в 1881 г.⁹. Он был похоронен на Смоленском лютеранском кладбище в Петербурге, где до сих пор сохранился, хотя и в плохом состоянии, семейный участок Дорнов. Там похоронена также жена Бориса Андреевича, урожденная баронесса Шарлотта фон Клопманн, их сын — известный петербургский университетский профессор-правовед Лудольф (Рудольф Борисович) Дорн, другие родственники. Памятник на могиле академика представляет собой мраморную колонну с рустом, украшавший ее бронзовый бюст Дорна в 1986 г. был «утрачен»¹⁰. На памятнике надписи на русском, немецком и латинском языках:

«Академик Борис Андреевич Дорн. Родился 29 апреля 1805 года, скончался 19 мая 1881 года».

«Dr. Bernhard Dorn. Geheimrath und Akademiker. Geb. 29 Apr. 1805. Gest. 19 Mai 1881».

«Patri carissimo, scientiarum orientalium illustrissimo cultori. Theologiae et Philosophiae Doctor Bernhardo Dorn».

⁵ Азиатский музей. С. 342–343. Библиографии трудов Дорна опубликованы в работах: *Dugat G. Histoire des orientalistes de l'Europe du XII-e au XIX-e siècle*. Т. 1. Р., 1868. Р. 75–99; *Акимущкин О.Ф., Борщевский Ю.Е.* Материалы для библиографии работ о персидских рукописях // НАА. 1963. № 6; *Ливотова О.Э., Португаль В.Б.* Востоковедение в изданиях Академии наук. 1726–1917. Библиография. М., 1966. С. 54 и сл.; *Карская Л.Н.* Аннотированная библиография отечественных работ по арабистике, иранистике и тюркологии. 1818–1917 гг. (Научная периодика). М., 2000 (см. «Алфавитный указатель...», статьи: Дорн, Dorn). Краткое описание архива Дорна: ТААН. Вып. 16. 1959. С. 252–254.

⁶ Азиатский музей. С. 386, 403; *Крачковский И.Ю.* Очерки по истории русской арабистики. М.–Л., 1950. С. 124–125.

⁷ *Куликова А.М.* И.А.Б. Дорн. С. 87.

⁸ См., например: Азиатский музей; История отечественного востоковедения до середины XIX века. М., 1990; *Куликова А.М.* Становление университетского востоковедения в Петербурге. М., 1980; *она же.* Востоковедение в российских законодательных актах (конец XVIII в. — 1917 г.). СПб., 1994; *она же.* И.А.Б. Дорн; *Luzhetskaya N.L. Dorn // Encyclopaedia Iranica*. Vol. VII. 1995. P. 511–513. См. также статьи, посвященные истории отдельных научных направлений, приведенные ниже.

⁹ Некролог: ЗИАН. 1881, т. 40, кн. 2. Прил.: С. 2–3; *Григорьев В.В.* Академик Б.А. Дорн // Новое время. 1881, № 1924. С. 3; см. также: ЖМНП. 1857, ч. 94, отд. 1. С. 36.

¹⁰ Исторические кладбища Петербурга. Справочник-путеводитель. СПб., 1993. С. 298.

Приступая к краткому обзору главных направлений востоковедной деятельности академика Дорна, нельзя в первую очередь не вспомнить о его вкладе в создание рукописных собраний Петербурга, их каталогизацию и описание.

Из рук своего предшественника на посту директора Азиатского музея, Х.Д. Френа, Дорн принял эстафету собирателя: как и Френ, он неустанно составлял списки книг и рукописей, необходимых для пополнения академического собрания, организовывал и направлял работу по их приобретению, а когда удавалось, то и сам пополнял коллекции Азиатского музея¹¹.

Под руководством Дорна собрание персидских рукописей Азиатского музея с 1842 по 1881 г. выросло в три раза. Отдельные списки и коллекции рукописей, приобретаемые в основном в Средней Азии и Иране, поступали в Азиатский музей почти ежегодно, о чем Дорн немедленно давал информацию в академической печати. Насчитывается не один десяток таких его публикаций; при этом перечни поступивших рукописей содержали краткие аннотации, ссылки на литературу, другой информационный материал¹². Таким образом, благодаря систематическому труду академика Дорна сформировался обширный корпус сведений по истории комплектования рукописных фондов Азиатского музея как в период его собственного директорства, так и при Х.Д. Френе. В 1846 г. увидела свет написанная Дорном история Азиатского музея со времени основания по 1844 г.¹³ Это чрезвычайно информативное издание содержит, во-первых, погодную хронику формирования коллекций музея и, во-вторых — приложения, включающие различную документацию, связанную с приобретением восточных древностей, в том числе и рукописей¹⁴. В числе приложений был напечатан, в частности, доклад Дорна от 30 сентября 1842 г. о поступлении в Азиатский музей пяти персидских рукописей исторического содержания — публикация, ярко отражающая подход Дорна к описанию рукописей. Речь шла о списках сочинений Абу-л-Фазла Бейхаки (XI в.), Йахьи Абд ал-Латифа ал-Казвини (XVI в.), Закарии б. Мухаммада ал-Казвини (XIII в.), Ахмада б. Мухаммада ал-Казвини (XVI в.), Абу-л-Фазла б. Мубарака (XVI в.)¹⁵. В докладе указаны названия сочинений, даты переписки, изложено их краткое содержание, приведены колофоны и другие заслуживающие внимания отрывки текста, указана научная литература, содержащая сведения об авторах и их сочинениях. Авторы «Истории отечественного востоковедения до середины XIX века» справедливо усматривают в составленных Дорном отчетах о приобретении рукописей «пробораз кратких научных описаний рукописного материала, которыми так богата ориенталистика XX столетия»¹⁶. Начатая Дорном работа по описанию рукописей Азиатского музея получила продолжение на современном уровне в многотомных фундаментальных «Описаниях рукописей Института востоковедения», осуществленных коллективом Ленинградского отделения Института (Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН).

В 1844 г. был создан афганский фонд Азиатского музея. Известно, что Дорн в 1827–1829 гг. переписывал рукописи на языке пашто в Лондоне, а в 1855 г. заказы-

¹¹ Так, в 1861 г. Дорн передал в Музей приобретенные им в Дербенте и Азербайджане 11 рукописей исторического содержания, см.: *Акимущин О.Ф.* К истории формирования фонда мусульманских рукописей Института востоковедения АН СССР // Ежегодник ППВ. 1978–1979. М., 1987. С. 17.

¹² Азиатский музей. С. 341; библиографический указатель работ Дорна и Френа, содержащих списки поступивших в музей персидских рукописей, см.: *Акимущин О.Ф., Борщевский Ю.Е.* Материалы для библиографии работ о персидских рукописях // НАА. 1963, № 3. С. 169–172; № 6. С. 228–241.

¹³ *Dorn B.* Das Asiatische Museum der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg. SPb., 1846.

¹⁴ История отечественного востоковедения. С. 254–255; *Dorn B.* Das Asiatische Museum. App. № 8, 40, 57a, 119, 133, 138, Vachtrag № 119.

¹⁵ *Dorn B.* Über eine neue Bereicherung des Asiatischen Museums (lu le 16 août 1844) // Das Asiatische Museum. App. № 141. S. 668–679.

¹⁶ История отечественного востоковедения. С. 144, 255.

вал копии афганских рукописей из Калькутты. Те рукописи, что ему дарили коллеги, Дорн отдавал в музей, по его инициативе Н.В. Ханыков покупал рукописи в Мешхеде и Герате. Дорн стремился прежде всего пополнять рукописное собрание списками важных источников по истории афганской культуры. Это были, как установил В.В. Кушев, поэтические сочинения, филологические, биографические, теологические труды и др. Подавляющую часть собрания афганских рукописей Азиатского музея, занимающего, несмотря на относительную малочисленность, заметное место в мировом рукописном фонде на афганском языке, составляют приобретения, сделанные при Дорне, под его руководством и по его заказам. В сущности, можно говорить о том, что собрание афганских рукописей Института востоковедения составлено Дорном, так как после него пополнение коллекции было крайне ограниченным. Он же первым познакомил научный мир со многими из новых приобретений, регулярно публикуя статьи и заметки об афганских рукописях в академических изданиях Петербурга¹⁷.

Как уже отмечалось, в 1844–1869 г. Дорн совмещал работу в Азиатском музее со службой в Публичной библиотеке, где также уделял много времени комплектованию и каталогизации фондов. В 1852 г. он выпустил в свет первый в отечественном востоковедении специальный каталог восточных рукописей и ксилографов — описание коллекций Публичной библиотеки¹⁸.

Другой гранью собирательской и исследовательской работы Дорна были занятия нумизматикой, начало которых относится к 40-м годам. В эти годы он публикует нумизматические отчеты о пополнении коллекции Азиатского музея, статьи и заметки, посвященные чтению легенд на сасанидских монетах, и др. В этот период Дорн выпустил в свет свой первый нумизматический отчет — о поступлении мусульманских монет с пехлевийским и арабским письмом¹⁹; статью, посвященную чтению имен правителей на табаристанских монетах²⁰; заметки по нумизматике современной ему Персии²¹. Основательное знакомство с нумизматическими материалами Азиатского музея и работами его коллег в Европе со временем сделало Дорна признанным экспертом по восточной нумизматике²².

В 1856 г. была напечатана статья Дорна о пехлевийских монетах Азиатского музея²³. Она представляла собой своего рода справку о составе арабо-сасанидского фонда Азиатского музея и рецензию на чтение отдельных пехлевийских легенд. Дорн регулярно откликался на европейские публикации по среднеиранской нумизматике и активно включался в полемику по поводу атрибуции монет, возможных вариантов прочтения аббревиатур и легенд, обозначающих время и место чеканки, осмысления идеограмм и титулов на монетах. В 50–60-е годы XIX вв. эта полемика оформилась в серию статей, посвященных критическому разбору нумизматических штудий А. Мордтмана — наиболее плодотворного издателя и исследователя арабо-сасанидских монет²⁴. Стремление издателя сразу решить все спорные проблемы атрибуции

¹⁷ Азиатский музей. С. 381; *Кушев В.В.* Афганская рукописная книга (очерки афганской письменной культуры). М., 1980. С. 14–15.

¹⁸ *Dorn B.* Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque Impériale publique de St. Pétersbourg. SPb., 1852.

¹⁹ *Dorn B.* Über eine neue Bereicherung. App. № 148. S. 696–700.

²⁰ *Dorn B.* Bemerkungen zur Sasaniden-Münzkunde // *Extrait du Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg.* 1848. T. 5. № 15. P. 1–12.

²¹ *Dorn B.* Noch ein Paar Worte über eine Münze des jetzigen Schachs von Persien (lu le 15 juin 1849) // *Mélanges asiatiques.* SPb., 1852. T. I. Livr. I. P. 153–154.

²² История отечественного востоковедения. С. 254–255.

²³ *Dorn B.* Die Pehlewy-Münzen des Asiatischen Museums der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. III. Die Münzen der Ispehbede, Chalifen und deren Statthalter // *Mélanges asiatiques.* T. II. SPb., 1856. P. 249–263.

²⁴ См., например: *Dorn B.* Neue Ansichten in der Pehlewy-Münzkunde // *Mélanges asiatiques.* T. III. SPb., 1859. P. 426–459; *idem.* Bemerkungen über A. Mordtmann's Erklärung der Münzen mit Pehlewy-Legenden. SPb., 1867.

и классификации материала вызывало возражения не только у Дорна. В России его единомышленником стал И. Бартоломей, собравший за годы военной службы на Кавказе крупную коллекцию парфянских, сасанидских и куфических монет. Свои принципиальные несогласия с Мордтманом он излагал в письмах к академику Дорну. Тот, в свою очередь, счел целесообразным опубликовать отрывки из этих писем в III томе «*Mélanges asiatiques*» за 1857–1859 гг. Публикации сопровождались замечаниями Дорна по части библиографии и необходимых уточнений. Сам академик причину поспешных выводов Мордтмана видел в слабой филологической аргументации транскрибирования имен собственных и названий, а также в недостаточном знании раннемусульманских источников. Впрочем, исправления академика тоже не всегда были достаточно убедительными, и сам Дорн отдавал себе отчет в том, что в пехлевийской нумизматике остается много неясного. Путь к решению проблем атрибуции он видел в привлечении греческих и восточных нарративных источников, которые содержат информацию об истории и географии Сасанидского государства.

После смерти Бартоломея Дорн издал отдельной книгой часть его коллекции сасанидских монет²⁵. Основу книги составили таблицы прорисовок 500 драхм, отобранных из тысячи монет в коллекции. Восемь лет спустя, оценивая это издание, Дорн заметил, что оно могло бы служить пособием по пехлевийской нумизматике, но пользование материалом осложнялось из-за отсутствия транскрипции текста, перевода легенд и необходимых пояснений. А это приводило к ошибкам в работах общесторического плана, авторы которых рискнули обратиться к данным нумизматики без должной специальной подготовки²⁶. Масштаб научных занятий и интересов академика Дорна позволял ему оценить роль вспомогательной дисциплины в реконструкции исторической картины прошлого стран Востока.

Последней нумизматической работой Дорна стало суммарное описание 86 сасанидских и арабо-сасанидских монет, поступивших в Азиатский музей из частного собрания²⁷. Экземпляры редких и уникальных драхм сопровождались комментарием.

Занятия нумизматикой требовали от исследователя знания среднеиранской и мусульманской палеографии. За многие годы работы с сасанидским и раннесасанидским материалом Дорн приобрел навыки в чтении пехлевийских и куфических легенд и стал признанным экспертом в ближневосточной эпиграфике. В частности, он был знатоком надписей на средневековых памятниках Баку и Апшеронского полуострова. Результаты его дешифровок опубликованы в отчете о путешествии по Кавказу и Прикаспию²⁸, рабочие материалы сохранились в фонде академика Дорна в Архиве РАН в Петербурге. Чтения Дорна учитывают современные специалисты, изучающие, например, эпиграфику средневекового Азербайджана²⁹.

Интерес к прикаспийским областям составлял важную грань иранологических штудий Дорна. Его привлекала средневековая история и историческая география прикаспийских провинций Ирана и районов Кавказа. Так, в 40-х годах он издал в четырех частях тексты ряда исторических и географических сочинений, посвященные

²⁵ Collection des monnaies sasanides de feu Leut.-Général J. de Bartholomaei, représentée d'après les pièces les plus remarquables, publiées par B. Dorn. SPb., 1873.

²⁶ Dorn B. Einige Bemerkungen zur Sasaniden-Münzkunde // *Mélanges asiatiques*. T. VIII. SPb., 1881. P. 197–201.

²⁷ Dorn B. Sechsendachtzig Silbermünzen mit Pehlewy-Inschriften // *Mélanges asiatiques*. T. VIII. SPb., 1881. P. 269–280.

²⁸ Дорн Б. Отчет об ученом путешествии по Кавказу и Южному побережью Каспийского моря. СПб., 1861; он же. Атлас к путешествию Б. Дорна по Кавказу и Южному побережью Каспийского моря // ТВОРАО. Ч. VIII. СПб., 1864.

²⁹ *Неймат М.* Корпус эпиграфических памятников Азербайджана. Арабо-персо-тюркоязычные надписи Баку и Апшерона XI — начала XX века. I. Баку, 1991. См. № 46, 48–50, 53, 56, 70, 74, 75, 118, 124, 129, 133, 140, 142, 145, 157, 180, 185.

отдельным областям, впоследствии опубликовал исследование о походах руссов в Табаристан³⁰. Главной научной задачей в этой сфере Дорн считал издание корпуса источников по средневековой истории южного прикаспийского региона³¹. Первым шагом в этом направлении стало издание части сочинения «Хабиб ас-сийар» Хондемира, повествующей об истории Табаристана и движении сербедаров³². Издание включает в себя введение, персидский наборный текст, немецкий перевод с подстрочным комментарием, в котором привлечены рукописи других мусульманских исторических сочинений и европейские исторические исследования о Востоке. Помимо сведений об истории движения сербедаров в северной и северо-восточной части Ирана сочинение содержало рассказ о деятельности дервишеского братства *шейхия* (*хасанийя*). «Введение в научный обиход этого ценного материала открывало исследователям путь к изучению идеологических течений внутри ислама. Представляется, что сам Дорн не оценил до конца всей важности опубликованного им материала»³³.

Далее Дорн приступил к изданию источников по истории прикаспийских областей, принадлежащих перу местных авторов. Публикация группы памятников, объединенных в серию «Мусульманские источники по истории земель южного побережья Каспийского моря», до сих пор остается наиболее полным сводом материалов по этой проблеме³⁴. Первый том серии — издание текста сочинения Захир ад-дина с пространным источниковедческим введением — появился в конце 1850 г.³⁵ Подготовка и публикация последующих томов продолжались в 50-х годах XIX в.³⁶ Кроме того, в 1870–1873 гг. в Бюллетене Академии наук и выпусках Азиатского сборника Академии Дорн издал извлечения из 16 мусульманских источников, относящиеся к прикаспийскому региону³⁷.

Деятельность Дорна в сфере изучения Ирана не ограничивалась изучением истории и публикацией памятников. Как отмечал И.М. Оранский, «первые работы по иранскому языкознанию и древнеиранской филологии в Азиатском музее связаны с именем акад. Б.А. Дорна»³⁸.

С 50-х годов Дорн занимался иранскими языками южного Каспийского побережья, в 1860–1861 гг. совершил экспедицию в области Прикаспия для сбора лингвистических материалов по мазандеранскому, гилянскому, татскому и талышскому языкам³⁹.

³⁰ См., напр.: *Dorn B. Beiträge zur Geschichte der Kaukasischen Länder und Völker, aus morgenländischen Quellen. I. Versuch einer Geschichte der Schirvanschahe // Mémoires de l'Académie. Sér. VI. T. IV. 1841. P. 523–602; id. Beiträge zur Geschichte der Kaukasischen Länder und Völker, aus morgenländischen Quellen. V. Geographica, enthaltend Auszüge aus Istakhry (Persische Uebersetzung), Sakaria Kaswiny, Hamdullah Mustaufy Kaswiny und Amin Ahmed Razy // Ibid. T. VII. 1848. P. 465–569; Дорн Б. Каспий. О походах древних руссов в Табаристан, с дополнительными сведениями о других набегах их на побережье Каспийского моря. СПб., 1875 (прил. к ЗИАН, т. XXVI. № 1) и др.*

³¹ История отечественного востоковедения. С. 255; *Dorn B. Rapport sur la publication de l'Histoire du Mazandaran et du Tabaristan de Szehir-Eddin (lu le 17 janvier 1845) // Bulletin de la Classe historico-philologique de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersburg. 1848. T. 2. № 13.*

³² *Die Geschichte Tabaristans und der Serbedare nach Chondemir. Persisch und Deutsch von Dr. B. Dorn. SPb., 1850.*

³³ История отечественного востоковедения. С. 255–256.

³⁴ *Muhammadanische Quellen zur Geshichte der südlichen Küstenländer des Kaspischen Meeres. Hrsg., übersetzt und erläutert von B. Dorn. SPb., 1850–1858.*

³⁵ *Shir-Eddins Geschichte von Tabaristan, Rujan und Masanderan. Persischer Text, herausgegeben von Dr. B. Dorn. SPb., 1850. (Muhammadanische Quellen. Theil I).*

³⁶ *Aly ben Schems-eddins Chanisches Geschichtswerk. Hrsg. von B. Dorn. SPb., 1857 (Muhammadanische Quellen. Theil II); 'Abdu'l Fattah Fumeny's Geschichte von Gilan. Hrsg. von B. Dorn. SPb., 1858 (Muhammadanische Quellen. Theil III). См.: Стору Ч.А. Персидская литература. Библиографический обзор. В трех частях. Ч. II. М., 1972. С. 1073–1077. О немецком переводе см.: там же. С. 1074.*

³⁷ История отечественного востоковедения. С. 255–256; Азиатский музей. С. 438, 342.

³⁸ Древнеиранская филология и иранское языкознание // Азиатский Музей. С. 305–306.

³⁹ Там же. С. 307; Дорн Б. Отчет об ученом путешествии; Соколова В.И., Грюнберг А.Л. История изучения бесписьменных иранских языков // Очерки истории изучения иранских языков. М., 1962. С. 135–137.

Задумал большой труд под общим названием «Материалы к познанию иранских наречий», но вышли в свет только две части по мазандеранскому языку в сотрудничестве с М.М. Шафи⁴⁰. Из других современных иранских языков Дорн занимался семнанским⁴¹, участвовал в создании первых отечественных работ по курдоведению. Он был автором многочисленных статей, посвященных чтению пехлевийских легенд на сасанидских монетах, а также ранней работы о родстве иранских и других индоевропейских языков, издал собрание стихотворений Эмира Пазевари на мазандеранском языке⁴².

Дорн по праву считается основоположником научного изучения Афганистана в России⁴³. Его разносторонняя исследовательская деятельность развивалась по двум основным направлениям: изучение и преподавание языка пашто⁴⁴; изучение истории афганцев на основе восточных источников, причем, по мнению современных ученых, главной его заслугой в этой области явились переводы сочинений, написанных на персидском языке⁴⁵.

Афганские рукописи в собрании Азиатского музея служили Дорну источником ценного языкового материала для изучения афганского языка. Труды Дорна по языку пашто включают в себя грамматические исследования и хрестоматию со словарем, содержащую исторические тексты афганских авторов и поэтические произведения с историко-лингвистическими комментариями⁴⁶. Эти работы, заложившие основу для систематического описания афганского языка, утвердили приоритет отечественной науки в области афганского языкознания и принесли Дорну мировую известность как «первому автору научной грамматики языка пашто» и «талантливому пионеру изучения афганского языка в Европе»⁴⁷.

Дорн уделял внимание также литературе на языке пашто и опубликовал фрагменты из дивана афганского поэта Абдуррахмана. Кроме того, в приложении к грамматике афганского языка он издал отрывки из диванов Абдуррахмана и Мирзы Ансари, а в хрестоматию по языку пашто включил отрывки произведений художественной прозы и поэзии⁴⁸.

⁴⁰ Beiträge zur Kenntniss der iranischen Sprachen. Masanderanische Sprache. Hrsg. von B. Dorn und Mirsa Muhammed Schafi. SPb., 1860; Masanderanische Sprache. Die Gedichtsammlung der Emir-i-Pasewary, in Verbindung mit Mirsa Muhammed Schafi hrsg. Von B. Dorn. SPb., 1866; Азиатский музей. С. 306–307.

⁴¹ Dorn B. Über die Semnanische Mundart // Bulletin de l'Académie. 1879. T. XXV. P. 265–276.

⁴² Dorn B. Über die Verwandtschaft des persischen, germanischen und griechisch-lateinischen Sprachstammes. Hamburg, 1827; публикацию стихов Пазевари см. в примеч. 40; Азиатский музей. С. 307–308.

⁴³ Библиографию афгановедческих работ Дорна см.: Dugat G. Histoire des orientalistes de l'Europe du XIIe au XIXe siècle. P., 1868. P. 76–78.

⁴⁴ О роли Дорна в изучении пашто см.: Лившиц В.А., Оранский И.М. Изучение афганского языка (пашто) в Афганистане и за его пределами // УЗ ЛГУ. 1949. № 117. С. 70–72. О преподавании им афганского языка в Петербургском университете см.: Куликова А.М. Б.А. Дорн и университетское востоковедение в России // НАА. 1975. № 2. С. 220–228.

⁴⁵ Ромодин В.А. Из истории изучения афганцев. С. 156. См.: Dorn B. History of the Afghans of Neamet Ullah. Transl. from the Persian by B. Dorn. Vol. 1–2. L., 1829–1839; idem. Beitrag zur Geschichte des Afghanischen Stammes der Jusufzey. SPb., 1838.

⁴⁶ Dorn B. Grammatische Bemerkungen über das Pushtu, oder die Sprache der Afghanen // Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg. VI série. 1845. T. 5. P. 1–163 (отд. отт.: SPb., 1840); idem. Zusätze zu den grammatische Bemerkungen über das Pushtu // Ibid. P. 435–487; idem. Nachträge zur Grammatik der afghanischen Sprachen // Bulletin scientifique, publié par l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg. 1842. T. X. № 23. P. 356–368; idem. A Chrestomathy of the Pushtu or Afghan Language. SPb., 1847.

⁴⁷ Müller F. Die Konjugation des afghanischen Verbuns // SBAW. Wien. 1867. № 55. S. 678; Trumpp E. Grammar of the Pashto, or Language of the Afghans. L., 1873 (работа посвящена Б.А. Дорну); LSI. Vol. I. Pt. 1. 1927. P. 16; Лившиц В.А., Оранский И.М. Изучение афганского языка. С. 179–204; они же. Изучение афганского языка (пашто) в отечественной науке // ОИИИЯ. М., 1962. С. 69–73.

⁴⁸ Азиатский музей. С. 342; Dorn B. Proben aus dem Divan des afghanischen Dichters Abdurrahman // Bull. Sc. 1836. T. I. № 7; idem. Auszüge aus afghanischen Schriftstellern // Mémoires, Sér. VI. T. V. 1845; id. A Chrestomathy.

Первым в науке историческим источником об афганцах, переведенным на европейский язык с восточного (персидского), стало сочинение «Та'рих-и ханджехани ва махзан-и афгани», написанное в начале XVII в. при дворе Великих Моголов⁴⁹. В предисловии к переводу источника Дорн, наряду с кратким изложением известных в европейской науке первой трети XIX в. сведений по истории Афганистана, подчеркивает необходимость комплексного изучения страны. Источниковедческий анализ рукописи включает перечисление источников, которыми пользовался автор сочинения при составлении своего труда. При комментировании (а комментарий составляет по объему значительную часть всего издания и нацелен на выявление достоверных фактов и дат) Дорн привлек многочисленные восточные источники на языках пашто и персидском, содержащие сведения об афганцах. Это сочинение продолжало интересовать Дорна и после его издания. Через несколько лет после выхода в свет перевода Б.А. Дорн прочел доклад о шестом изученном им списке «Истории» Ни'матуллы⁵⁰.

Ценность исторических трудов ученого об афганцах состоит в их насыщенности фактическим материалом⁵¹. Обращает на себя внимание интерес ученого к этнической истории населения Афганистана. Он подверг научной критике различные теории происхождения афганцев, следуя в этом за Клапротом⁵², затронул вопрос о населении средневекового Гура, история которого до сих пор составляет одну из наименее изученных страниц истории Афганистана. Характерно, что именно Дорн, с его острым чутьем к неисследованным проблемам, впервые в русской историографии Афганистана обратил внимание на существование в восточных районах страны больших групп населения, не подвергшихся исламизации. Он останавливался на сведениях источников о походах мусульман в языческие земли Лагмана, Дара-и Пича и об исламизации кафиров⁵³.

В работе над проблемами истории Афганистана Дорн привлекал такие источники как «Та'рих-и Хафиз Рахмат-хани», из которой ученый опубликовал обширные выдержки в немецком переводе; «Рийаз ал-Мухаббат» и «Хуласат ал-Ансаб», извлеченные из них данные позволили ему составить алфавитный список 254 подразделений родо-племенной структуры афганцев⁵⁴. Перу Дорна принадлежит статья «К истории афганского эмира Ханджехана Лоди»⁵⁵, вводящая в науку сведения о династии афганских правителей Индии.

Таким образом, разносторонняя работа Дорна над изучением истории афганцев и Афганистана включает в себя введение в научный обиход (полностью или в выдержках) памятников по истории народов Афганистана с переводами, их источниковедческое исследование, а также комментарии и самостоятельные статьи по отдельным историческим проблемам⁵⁶.

⁴⁹ О нем см.: Миклухо-Маклай Н.Д. Описание персидских и таджикских рукописей Института востоковедения. Вып. III. Исторические сочинения. М., 1975. С. 346–348; *Стори Ч.А.* Персидская литература. Библиографический обзор. Ч. II (о переводе Б.А. Дорна см. с. 1213).

⁵⁰ Dorn B. Über eine sechste von mir benutzte Handschrift von Ni'metullah's Geschichte der Afghanen (lu le 17 septembre 1841) // *Bulletin Scientifique, publié par l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg.* 1842. T. IX; Миклухо-Маклай Н.Д. Описание персидских и таджикских рукописей Института востоковедения. Вып. III. С. 346–348 (в частности, о проблеме авторства сочинения).

⁵¹ Ромодин В.А. Из истории изучения афганцев и Афганистана в России // *Очерки истории русского востоковедения.* Ч. I. 1953. С. 157.

⁵² Dorn B. Beitrag zur Geschichte des Afghanischen Stammes der Jusufzey // *Bulletin Scientifique, publié par l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg.* 1840. T. 6. № 1–2; *idem.* Verzeichniss Afghanischer Stämme // *Bulletin Scientifique, publié par l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg.* 1837. T. 2. № 17.

⁵³ Dorn B. History of the Afghans. Vol. 2. P. 65.

⁵⁴ Dorn B. Verzeichniss Afghanischer Stämme.

⁵⁵ Dorn B. Die Geschichte des Afghanischen Emirs Chandschechan Lodi nach Ni'met-ullah // *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg.* VI série. 1849. T. 8.

⁵⁶ История отечественного востоковедения. С. 256–257; Азиатский музей. С. 437.

Если и сложилось так, что академик Дорн не оставил учеников или сотрудников, которые сделались бы его прямыми преемниками в изучении Афганистана, то несомненно, что все намеченные им научные направления пустили корни и получили продолжение и развитие в петербургской академической и университетской науке в последующие периоды. Прежде всего они проявились в трудах историков — младших современников Дорна В.В. Григорьева и Н.В. Ханькова (речь идет, в частности, о комментариях к переводу «Землеведения» Риттера). Изучение истории, собирание и изучение рукописей, исследование языков Афганистана с тех пор в России не прерывалось, и преемственность интересов, принципов и подхода Дорна очевидна в трудах академических и университетских ученых.

Академику Дорну принадлежит также особое место в истории университетского образования в России. Свою преподавательскую карьеру в России Дорн начал, как уже отмечалось, в Харьковском университете, где в 1829 г. возглавил кафедру восточных языков. В 1829–1833 гг. Дорн вел здесь курсы арабского и персидского языков, преподавал также санскрит, древнееврейский и — впервые в России — эфиопский язык⁵⁷.

Затем Б.А. Дорн, зачисленный в штат Учебного отделения Азиатского департамента МИД, до 1843 г. вел занятия по истории, географии, а также нумизматике Востока. Это был первый опыт подобного рода в России, так как в то время указанные дисциплины считались вспомогательными для изучающих восточные языки и расматривались лишь по необходимости в рамках языковых курсов⁵⁸.

Дважды Б.А. Дорн выступал в роли преподавателя Санкт-Петербургского университета: в 1838–1842 гг. вел санскрит⁵⁹, а в 1856–1857 гг. афганский язык. Последний по уставу не полагался в программе, но в силу важности его «в настоящее время для России» был включен в программу как дополнительный предмет по предложению самого Дорна. Чтение курса началось 18 января 1856 г. Сохранившийся в академическом архиве план курса — «Программа афганского языка» — состоит из четырех разделов⁶⁰. Перед нами программа языковых занятий, сопровождаемая основательным комплексным страноведческим курсом, содержащим сведения по истории, культуре, литературе страны.

Столь разносторонняя программа, преподаваемая ведущим знатоком Афганистана, конечно, способствовала бы подготовке лучших в то время специалистов, однако осенью 1857 г. занятия группы прекратились — якобы из-за «множества других занятий» Дорна. На самом же деле причина была иная, не столько академического, сколько политического свойства, и Дорн вынужден был с горечью отказаться от своего любимого начинания и прекратить чтение курса⁶¹. Столетие спустя подготовка специалистов по Афганистану на Восточном факультете возобновилась. В группах истории Афганистана по традиции преподают как университетские ученые, так и сотрудники Академии. Современная программа подготовки является развитием той, которую составил для своего курса академик Дорн. Преподаванию афганского языка придается в ней большое значение.

Самоотверженность и энтузиазм академика Б.А. Дорна, глубокое понимание задач востоковедения позволили ему сделать очень многое в этой области, дать толчок развитию новых направлений исследования. В истории российской науки ему принадлежит почетное место.

⁵⁷ О харьковском периоде см.: История отечественного востоковедения. С. 113–114; Куликова А.М. И.А.Б. Дорн. С. 85–86.

⁵⁸ История отечественного востоковедения. С. 160, 259; Куликова А.М. И.А.Б. Дорн. С. 86.

⁵⁹ О преподавании санскрита см.: Куликова А.М. И.А.Б. Дорн. С. 88.

⁶⁰ Текст программы см.: там же. С. 90–91.

⁶¹ Эта история подробно, на основании архивных документов и материалов прессы, изложена в указанной статье А.М. Куликовой (с. 89–93).

Summary

A.I. Kolesnikov, N.L. Luzhetskaya

Eminent Orientalist Academician B.A. Dorn

A biographical survey of B.A. Dorn (1805–1881), member of the Russian Academy of Sciences, professor, director of the Asiatic Museum of the Russian Academy of Sciences, a broad specialist in the field of Iranian studies and founder of the Afghan studies in Russia, who contributed significantly to the formation and study of St. Petersburg collections of Oriental manuscripts, coins, books and to the development of Oriental studies in Russia.

Академик Б.А. Дорн — библиотекарь Императорской Публичной библиотеки

В Императорской Публичной (ныне Российской национальной) библиотеке в разное время работали многие именитые востоковеды. Это — о. Иакинф (Бичурин), академики Х.Д. Френ и Н.Я. Марр, профессора В.Д. Смирнов и К.А. Коссович и многие другие¹. В ряду этих славных имен есть и имя Бориса Андреевича Дорна (1805–1881).

Академик И.Ю. Крачковский писал о Б.А. Дорне: «Свою 45-летнюю работу в Петербурге он делил между Академией и Публичной библиотекой»². В действительности Дорн служил в Библиотеке четверть века.

В начале 1844 г. директор Азиатского музея Академии наук Б.А. Дорн выяснял возможность определения его на службу в Библиотеку³. В связи с этим ее директор ген.-майор Д.П. Бутурлин 10 февраля обратился к министру народного просвещения С.С. Уварову, который в 1812–1833 гг. сам служил помощником предыдущего директора Библиотеки А.Н. Оленина. Министр в ответном письме от 15 февраля сообщал о Дорне следующее: «*Познания сего ученого, издавшего разные известные сочинения и принадлежащего уже к первому ученому учреждению в Империи [т.е. к Академии наук], — в словесности и языках классической древности не подлежат никакому сомнению, и <...> он, по моему мнению, обладает качествами, нужными для определения его в должность библиотекаря при Императорской Публичной библиотеке*»⁴.

17 февраля последовало прошение Дорна на имя Бутурлина, в котором он просил «*благovolить внести*» его «*в список кандидатов на должность библиотекаря*». Сообщая о себе данные, служащие основанием для получения этой должности, он, в частности, писал: «*Я занимаюсь библиографическими трудами в библиотеках в Гамбурге, Лондоне, Вильне и в Санкт-Петербурге в Азиатском музее <...> и кроме природного моего языка немецкого, древних языков греческого и латинского и языков восточных, я знаю языки английский, французский и русский, а потому и надеюсь, что я приобрел к сей должности надлежащую способность и навыки*»⁵. К заявлению

Васильева Ольга Валентиновна — заведующая сектором восточных фондов Отдела рукописей Российской национальной библиотеки.

Шилов Леонид Александрович — к.и.н., вед. н. с. Отдела рукописей Российской национальной библиотеки.

¹ О востоковедах, работавших в Библиотеке см.: Сотрудники Российской национальной библиотеки — деятели науки и культуры: Биограф. словарь. СПб., 1995–2003. Т. 1: Императорская Публичная библиотека; 1795–1817; т. 2: Российская Публичная библиотека — Государственная Публичная библиотека в Ленинграде: 1918–1930; т. 3: Государственная Публичная библиотека в Ленинграде — Государственная Публичная библиотека имени М.Е. Салтыкова-Щедрина: 1931–1945.

² Крачковский И.Ю. Избр. соч. М.—Л. Т. 5. С. 87.

³ Вероятно, поводом для этого послужило увольнение из Библиотеки в конце 1843 г. другого востоковеда — академика М.И. Броссе.

⁴ ОАД РНБ. Ф. 1, оп. 1, 1844, д. 3. Л. 1. Здесь и далее публикуемые архивные материалы выделены курсивом. Отточие в угловых скобках — наша купюра.

⁵ Там же. Л. 2–2 об.

были приложены некоторые из изданных им сочинений и переводов — о сходстве славянских языков и санскрита, по истории афганцев, хазар, грузин и др.

Бутурлин сразу же обратился к министру с ходатайством о получении высочайшего соизволения на зачисление Дорна в Библиотеку, и уже 20 февраля Уваров сообщил о согласии Николая I. При этом Дорн был оставлен и на службе в Азиатском музее. Дорн заверил Бутурлина в том, что «ни к каким ложам масонским или иным тайным обществам внутри империи и вне ее» он не принадлежит и обязуется в таковых не состоять и впредь⁶.

Дорн был зачислен библиотекарем 24 марта 1844 г. В этот период штат Библиотеки был небольшим — всего 16 человек, в том числе 7 библиотекарей и 4 подбиблиотекаря. Формирование структуры Библиотеки еще не завершилось, и потому должности библиотекарей не были «привязаны» к какому-либо подразделению. Фонды до конца еще не были разобраны и по большей части оставались не закаталогизированными. Бутурлин, став в 1843 г. директором, решил сконцентрировать усилия библиотекарей на выполнении определенных комплексов работ. Так, на два года все сотрудники независимо от их подготовки и специализации были привлечены к разбору и каталогизации рукописей. В результате были созданы 28 томов каталогов различных фондов рукописного отделения — единственного структурно оформленного подразделения, созданного в 1805 г., за несколько лет до открытия Библиотеки. В каталогах нескольких западноевропейских фондов нет-нет да и мелькнет почерк Дорна, однако больше всего он описывал латинские и разноязычные рукописи.

Интересно, что в эти годы, как представляется, он не занимался восточными фондами: его почерком написан лишь инвентарь эфиопских рукописей⁷. В Библиотеке не сохранились какие-либо материалы, свидетельствующие о работе Дорна во второй половине 1840-х годов над каталогом, обессмертившим его имя. Вполне возможно, что в это время Дорн вместе с другими сотрудниками по распоряжению Бутурлина принимал участие в каталогизации книг отделения истории. В юбилейном издании «Императорская Публичная библиотека за сто лет: 1814–1914» (СПб., 1914. С. 180) в разделе истории периода директорства Бутурлина, т.е. до 1849 г., указано, что Дорн заведовал отделениями восточных языков и богословия. Впрочем, сам Дорн в послужных списках восточное отделение не упоминал. Возможно, потому, что официально отделения еще не существовали, а возможно, потому, что с печатными изданиями на восточных языках в это время работал арабист И.Ф. Готвальд. В директорство М.А. Корфа в структуру Библиотеки была внесена определенность: отделениям был придан административный статус. Число отделений было больше, чем оставшаяся прежней численность библиотекарей, поэтому нередко один сотрудник возглавлял сразу два отделения. В 1851 г. должность библиотекаря была переименована в старшего библиотекаря. В феврале того же года старший библиотекарь Дорн был назначен заведующим отделения истории, а в 1864 г. и богословия.

Распоряжением М.А. Корфа от 14 апреля 1850 г. Дорну была поручена окончательная «редакция и надзор за печатанием каталога восточных рукописей»⁸.

Без преувеличения можно сказать, что изданием этого монументального труда, не потерявшего значения и по сей день, Борис Андреевич Дорн создал себе памятник при жизни. Его фамилия является первой частью шифра рукописей Основного собрания, а вторая составляющая шифра — номер описания в его каталоге. Между тем на титульном листе имя Дорна не значится, он даже не подписал предисловие. В этом

⁶ Там же. Л. 3–3 об.

⁷ Дорн дал печатный обзор эфиопских рукописей: «Über die Aethiopischen Handschriften der Kaiserlichen öffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg» (Bull. de l'Acad. imp. des sci. 1837. Т. 3. P. 144).

⁸ ОАД РНБ. Ф. 1, оп. 1, 1844, д. 18. Л. 36.

предисловии раскрыта история собрания, перечислены рукописные и печатные описания и обзоры, использованные при работе над каталогом, раскрыты принципы описания и систематизации материала.

К моменту прихода Дорна в Библиотеку в ней хранились несколько собраний, имевших или краткие инвентари, или весьма пространные рукописные каталоги, или обзоры, опубликованные в периодических изданиях.

В инвентаре собрания П.П. Дубровского⁹ числились 116 восточных рукописей. Краткие инвентарные записи сделаны то на латыни, то на французском, то на русском языке и по большей части соответствуют аннотациям на самих рукописях.

Собрание П.К. Фролова сопровождалось сдаточной описью, составленной коллекционером совместно с хранителем рукописей А.И. Ермолаевым. В ней отражены 53 восточные рукописи¹⁰.

Ардебильское и Ахалцихское собрания — трофеи, полученные в войнах с Ираном и Турцией 1828–1829 гг., — были описаны в двух каталогах, составленных Х.Д. Френом, Ф.Ф. Шармуа и Мирзой Дж. Топчибашевым. Каталоги эти были поднесены Николаю I, который распорядился издать их на русском и французском языках. Однако по неизвестным причинам издание не было осуществлено. Хранящиеся в Отделе рукописей подносные экземпляры этих каталогов насчитывают соответственно 93 и 126 листов¹¹.

Информация об Ардебильском, Ахалцихском, а также об Эрзерумском собраниях и рукописях, привезенных Хосров-мирзой, публиковалась академиком Х.Д. Френом на немецком языке в «*Sankt-Petersburger Zeitung*» (№ 44, 139–140 за 1829 г. и № 16, 47–48 за 1830 г.) и частично на русском в «Санкт-Петербургских ведомостях» (№ 20 и 24 за 1830 г.). Немецкие статьи Френа были перепечатаны Дорном в издании «*Das Asiatische Museum der Kaiserliche Akademie der Wissenschaften*» (SPb., 1846. S. 346–378).

Существовали в Библиотеке и каталоги, составленные по языковому принципу. Китайские и маньчжурские рукописи и ксилографы были описаны о. Иакинфом (Бичуриным) в «*Реэстре*» 1829 г.¹², а также З.Ф. Леонтьевским. Каталог Леонтьевского не сохранился либо не выявлен. Дорн упомянул в предисловии и другие инвентари, которыми он пользовался¹³. Армянские и грузинские манускрипты кратко описал в 1841–1843 гг. акад. М.И. Броссе, мусульманские — И.Ф. Готвальд (работал в Библиотеке в 1841–1849 гг.), рукописи еврейские, сирийские, коптские описаны неустановленным лицом, а эфиопские — самим Дорном. При сравнении большинства инвентарных записей с описанием тех же рукописей в каталоге становится очевидным, какую огромную работу проделал составитель каталога.

Индийские рукописи имели лишь краткий инвентарь, поскольку в России не было специалиста в каких-либо индийских языках, кроме санскрита. В 1851 г. в сопровождении Дорна и «редактора ученых работ» Библиотеки санскритолога К.А. Коссовича 27 рукописей были отправлены в Лондон. Там их описал немецкий ученый Р. Рост¹⁴.

⁹ Об истории собраний см.: *Васильева О.В.* Восточные рукописные фонды Российской национальной библиотеки // *Письменные памятники Востока.* 2005. Вып. 1 (2). М., 2005. С. 217–238. Опись собрания Дубровского хранится в Отделе рукописей под шифром Разн. Ф. XVIII. 193. Восточная часть описи опубликована: *Васильева О.В., Ришар Ф.* Петр Дубровский и восточные рукописи его коллекции // *История в рукописях — рукописи в истории:* Сб. ст. / РНБ. (В печати.); *они же.* *Orientalia* Петра Дубровского, дипломата и коллекционера // *Восточная коллекция.* 2005, № 1. С. 10–20.

¹⁰ ОР РНБ. Ф. 542. А.Н. Оленин, № 1050.

¹¹ Шифры: Дорн 907 и 910. Под шифром Дорн 908 хранится другой французский экземпляр каталога Ардебильского собрания, но без арабографических вставок. Дорн 909 — русский вариант каталога — черновой, с редакторской правкой; вероятно, автограф Френа.

¹² ОР РНБ. Ф. 550. ОСПК. Ф. XVIII. 13.

¹³ Они переплетены в один том и хранятся под шифром Дорн 905.

¹⁴ Его каталог на немецком языке хранится под шифром Дорн 904.

Дорн расположил отредактированные описания, сообразуясь с «системой Оленина» в том виде, в каком она была принята для рукописного отделения, но слегка ее упростив: из форматно-тематической расстановки (и такого же порядка расположения описаний в каталоге) языковых фондов была исключена формальная (форматная) составляющая. Материал располагался по языкам, внутри языковых групп — по тематике сочинений. Этот принцип прослеживается и в старых инвентарях. Нумерация же дана сквозная — и в этом основное отличие от оленинской системы, при которой шифр состоит из латинской буквы, означающей формат (F, Q или O), римской цифры, означающей тематический раздел, и собственно номера.

Впрочем, это не самая большая новация, предпринятая Дорном. Его каталог стал первым в мировой практике справочным изданием, охватывающим весь восточный рукописный фонд.

В каталоге оказались не отражены несколько рукописей. Во-первых, это три древнеегипетских папирусных свитка: в предисловии указано, что они еще ждут расшифровки. Во-вторых, это так называемая халдейская рукопись на папирусе, являющаяся мистификацией, правда, довольно ранней — XVI в. И в-третьих, это альбом рисунков бенгальской школы с изображениями индийских божеств из собрания Дубровского. Возможно, в силу своего большого размера альбом хранился отдельно от восточных рукописей (в инвентаре собрания Дубровского указано «в шкафу O»), а потому выпал из поля зрения хранителей.

«Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque Impériale Publique de St. Pétersbourg» начали печатать еще в 1850 г.¹⁵ Однако полностью он был подготовлен и отпечатан к концу 1851 г., а подписан цензором 6 января 1852 г.

Каталог общим объемом 764 страницы насчитывает 901 номер¹⁶: 247 описаний арабских рукописей, 255 — персидских, 100 — тюркских, 6 — древнееврейских, 9 — эфиопских, 5 — сирийских, 8 — коптских, 11 — армянских, 15 — грузинских, 35 — маньчжурских, 151 — китайских, 5 — монгольских, 2 — калмыцких, 10 — тибетских, 14 — японских и 28 описаний рукописей на языках Индии. Завершают каталог несколько указателей. «Для набора его употреблено, кроме шрифтов русского и латинского и приложенных в facsimile изображений типов китайских, японских и индийских, десять восточных алфавитов»¹⁷.

25 декабря 1851 г. Корф обратился к министру П.А. Ширинскому-Шихматову с ходатайством о награждении Дорна за «*описательный каталог восточных рукописей — труд весьма обширный и важный*»¹⁸, а в письме к министру от 21 января 1852 г. выражал надежду, что каталог «*обратит на себя внимание всей ученой Европы*», и указывал, что «*главная редакция каталога*» поручена была Дорну, который посвятил этому важному делу «*более полутора лет непрерывного и самого усердного труда*»¹⁹.

Библиотека разослала экземпляры каталога «*коронованным главам Европы и... в ученые общества и ко всем известным ориенталистам в России и за границу*», получила самые лестные отзывы, а старший библиотекарь Дорн удостоился зарубежных наград. Он получил «от герцога Саксен-Альтенбургского орден Эрнестинского дома и от ...короля Виртенбургского большую золотую медаль»²⁰. Востоковед и дипломат Н.В. Ханьков, получивший экземпляр каталога, писал Корфу, что «*ученый мир давно с нетерпением ожидал этого важного труда, зная приблизительно, по статьям*

¹⁵ См.: ОПБ за 1850 г. СПб., 1851. С. 25–26.

¹⁶ Рукописные инвентари были подсоединены к Основному собранию восточных рукописей в 1980-х годах.

¹⁷ ОПБ за 1852 г. СПб., 1853. С. 94.

¹⁸ ОАД РНБ. Ф. 1, оп. 1, 1844, д. 9. Л. 1.

¹⁹ Там же. Л. 5–8. Император повелел выдать Дорну в награду одновременно 1500 рублей серебром из Государственного казначейства.

²⁰ ОПБ за 1852 г. С. 95.

покойного Френа» о рукописных богатствах Библиотеки, и подчеркивал, что каталог «заключает в себе все, что можно желать от подобной книги, и, кроме того, он содержит в себе много ценных библиографических указаний, которые не замедлят отныне сделаться достоянием истории восточной литературы»²¹.

Судя по документам, интенсивная работа над каталогом подорвала здоровье Бориса Андреевича. В феврале 1853 г. в письме Корфу непреременный секретарь Академии наук сообщал, что Дорн, по свидетельству врачей, нуждается в лечении водами и направляется Академией за границу на четыре месяца с учеными поручениями, а затем спрашивал, «не предвидится ли возможность по недостаточному его [т.е. Дорна. — О.В., Л.Ш.] состоянию сохранить за ним содержание и исходатайствовать какое-либо пособие со стороны Библиотеки»²². Корф, обращаясь в связи с этим к министру Двора, сообщал о возможности использовать Дорна, «редактора нашего каталога восточных рукописей, стяжавшего себе общую славу», в интересах Библиотеки. Согласие императора было получено²³, и Корф возложил на Дорна довольно широкий круг задач. В частности, он просил «осматривать в подробности все библиотеки <...> и описывать все, что покажется <...> замечательным и могущим пригодиться и у нас в отношении к порядку расстановки книг, выдачи их читателям, составления каталогов, <...> приводить в известность, какие у них есть инкунабулы, альбумы, эльзевиров и другие примечательные издания, и согласны ли будут и на каких условиях начальства тех библиотек уступить или променять нам сии излишние экземпляры». Особенное внимание Корф предлагал обращать «на все сочинения о России и между ними на те, которых уже невозможно достать через книгопродавцев», выяснять, на каких условиях могли быть переданы такие книги, отсутствующие в Публичной библиотеке, узнавать, какие издания о России имеются в библиотеках, и «если где окажется возможным и удобным без особых расходов, то доставить их реестры». Ставился вопрос о рукописях неизвестных сочинений о России и возможности получения их «если не в подлинниках, то, по крайней мере, в выверенных списках»²⁴.

Возвратившись из Германии, Дорн представил Корфу отчет на немецком языке на 9 страницах. В начале отчета Дорн замечает, что заграничные библиотеки открыты не целыми днями, включая выходные, как Императорская Публичная; большинство их работают или пару часов в день, или пару дней в неделю. Завершает отчет краткий каталог рукописей на славянских языках из библиотек Дрездена и Мюнхена²⁵.

Основным местом работы Дорна в Библиотеке стало отделение истории. Он выполнял все виды текущей работы по отделению: комплектование фонда, его учет, инвентаризация и каталогизация, а нередко и обслуживание читателей (со временем эта часть работы была возложена на так называемых вольноотрядящихся). Много внимания Дорн уделял подготовке систематического каталога исторического отделения. Комиссия, созданная в 1854 г. для выработки мер по приведению отделения в порядок (А.Ф. Бычков, В.И. Соболевичков и др.) особо отмечала усилия Дорна, ука-

²¹ ОАД РНБ. Ф. 1, оп. 1, 1844, д. 9. Л. 32.

²² Там же. 1853, д. 17. Л. 1–1 об. Каждый раз, отправляя Дорна в длительные командировки, академия обращалась к директору Библиотеки с просьбами о временном освобождении его от работы, о сохранении денежного содержания или выдаче денежного пособия. Такие просьбы неизменно находили понимание у руководства Библиотеки.

²³ См.: ОАД РНБ. Ф. 1, оп. 1, 1853, д. 17. Л. 6–7.

²⁴ Там же. Л. 48–50. Позднее, в 1866 г., «Дорн, по ходатайству начальства Библиотеки получивший пособие для путешествия в Германию, осмотрел хранящуюся в городской нюрнбергской библиотеке астролябию с арабскими надписями и привез весьма удачные фотографические с нея снимки, которые могут быть полезны при ближайшем объяснении астролябии, хранящейся в нашей Библиотеке» (ОПБ за 1866 г. СПб., 1867. С. 50).

²⁵ ОАД РНБ. Ф. 1, оп. 1, 1853, д. 17. Л. 14–20.

зывая, что он «приготавливает систематический каталог и с этою целью отмечает красным карандашом на каждой карточке особенным номером утвержденные подразделения. Такой способ приготовления систематического каталога весьма удобен в том отношении, что как бы карточки ни были раскладываемы и каким бы операциям ни подвергались, систематическое их разделение по номерам всегда легко может быть восстановлено»²⁶.

Предметом особых забот Корфа стало создание нового отделения «всего напечатанного о России» — отделения Россики. В этом отношении важная роль отводилась Дорну. В распоряжении директора о соединении в одно отделение книг о России указывалось: «О дальнейших к такому переносу мерах снести с подлежащими библиотекарями, и особенно с Дорном, дабы, да приступал уже ныне к переписке каталога иностранных отделений, какие, долженствующие перейти в новое отделение, были исключены из сего каталога, и карточки их переданы Соболицкому»²⁷.

Позднее, в 1857 г. при пересмотре системы расстановки фондов и систематизации книг, основанной на «Опыте нового библиографического порядка» А.Н. Оленина, Корф предложил использовать материалы старших библиотекарей — Дорна и др. — о структуре систематических каталогов и о проектах новой расстановки книг²⁸.

В апреле 1855 г. Корф направил министру Двора просьбу с ходатайством к императору о производстве статского советника Дорна в действительные статские советники. Звание старшего библиотекаря не давало права на этот чин, поэтому Корф просил исходатайствовать его по званию академика и по заслугам²⁹. Дорн получил чин в декабре 1856 г., а в дальнейшем был произведен в тайные советники. В 1865 г. он был награжден орденом Св. Анны 1-й степени.

Публикация каталога восточных рукописей не ознаменовала окончание работы Дорна в рукописном отделении: он давал заключения о восточных рукописях, предлагавшихся к покупке. В 1852 г. он описал 4 сирийские рукописи V–VI вв., купленные у Августа Пашо, комиссионера Британского Музея³⁰. Когда в 1858 г. было приобретено собрание немецкого византиниста Константина Тишендорфа, Дорн описал сирийские и арабские рукописи этого собрания³¹. В том же году Дорн дал отзыв на коллекцию А.С. Фирковича³², которая первоначально предлагалась владельцем для продажи в Академию наук, однако была приобретена правительством для Публичной библиотеки в 1862 г.

1859 год был знаменателен поступлением коллекции Д.И. Долгорукого. 99 мусульманских рукописей сопровождался пространным каталогом, составленным на французском языке неуставленным лицом³³. Каталог испещрен карандашными пометами Дорна, который сначала опубликовал обзор собрания в трех изданиях³⁴, а затем приступил к составлению полных описаний входящих в него рукописей. Таким образом намечалось издание, продолжающее каталог 1852 г.

В печатном Отчете за 1860 г. директор Библиотеки Корф сообщает о том, что «академик Дорн отправлен от Академии наук, с ученою целью, в Закавказский край»,

²⁶ Там же. 1854, д. 36. Л. 10 об.

²⁷ Там же. 1844, д. 18. Л. 46–47 об.

²⁸ Там же. 1857, д. 55. Л. 16.

²⁹ Там же. 1857, д. 17. Л. 27–27 об.

³⁰ См.: ОПБ за 1852 г. С. 83–86; *Dorn B.A. Über vier von der Kaiserl. öffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg im Jahre 1852 erworbene Syrische Handschriften // Mélanges asiatiques. SPb., 1852. T. 2. P. 195.*

³¹ См.: ОПБ за 1858 г. СПб., 1859. С. 24–26.

³² АВ СПбФ ИВ РАН. Ф. 152, д. 4, 1858. Л. 136–137.

³³ Беловой экземпляр хранится под шифром Fr. F. XVIII. 25.

³⁴ *Bull. de l'Acad. imp. des sci. 1859. T. 1. P. 357–364; St.-Petersburger Ztg. 1859, № 232; С.-Петербургские ведомости. 1859, № 227.*

и выражает уверенность, «что его розыскания там будут весьма полезны для приготовления им второго тома каталога восточных рукописей нашей Библиотеки» (СПб., 1861. С. 4). В Отчете за 1861 г. сообщается, что «в Отделении рукописей кончен и совершенно готов к печати второй том каталога восточных рукописей... составленный... нашим ученым ориенталистом старшим библиотекарем Дорном». Этот том «заключает в себе описание всех рукописей, поступивших в Библиотеку из коллекции князя Д.И. Долгорукого, кроме лишь восточных рукописей богословского содержания, описание которых войдет в третий том; часть последнего в настоящее время также готова» (СПб., 1862. С. 68–69).

В 1862 г. уже была составлена смета на издание: второй том должен был обойтись Библиотеке в 1900 рублей, а третий — в 2500. Что касается третьего тома, то в него предполагалось включить рукописи религиозного содержания из коллекции Долгорукого, а также все другие имеющиеся материалы, включая восточную часть собрания Тишендорфа. Дорн брал на себя описание арабских, сирийских и эфиопских рукописей, для описания армянских и грузинских он предполагал привлечь Броссе, еврейские хотел поручить Фирковичу. Относительно коптских рукописей нужно было консультироваться у европейских ученых³⁵. Летом 1862 г. Библиотека командировала Дорна в Англию, Германию и Францию для проведения консультаций. В Берлине он оставил Х. Бругшу для описания 9 коптских рукописей и фотокопии трех древнеегипетских папирусов. К октябрю каталог Бругша был готов³⁶, а в конце ноября по инициативе Дорна Библиотека «исходатайствовала» для немецкого ученого подарок от государя императора — бриллиантовый перстень³⁷.

Второй и третий тома каталога Дорна остались в рукописном виде (шифры: ПНС 542–543). В них описаны 103 рукописи. Составленный Дорном список арабских, персидских, сирийских и коптских рукописей, поступивших в Библиотеку с 1852 г. (ПНС 544), насчитывает 176 номеров. Причина, по которой третий том каталога не был завершен и оба тома не были изданы, думается, проста. В июле 1862 г. в Библиотеку поступили 10 ящиков с еврейскими рукописями собрания Фирковича. Общее их число составляло около двух тысяч. И по количеству, и по своей научной значимости это собрание затмевало все, что было приобретено в предыдущем десятилетии. Третий том каталога Дорна потерял смысл в том виде, в каком он был задуман.

Помимо выполнения работ по историческому, рукописному, а с 1864 г. и по богословскому отделениям Дорн участвовал и во многих общебиблиотечных делах. Так, в 1856 г. он принимал активное участие в организации выставки Библий. В начале 1860-х годов в Библиотеке была предпринята попытка подготовки нового устава, поскольку уставные документы 1810 и 1812 гг. во многом не отвечали изменившимся условиям, масштабам и формам библиотечной деятельности. Комиссией под председательством А.Ф. Бычкова был подготовлен проект, претерпевший в результате обсуждений ряд изменений, но так в конечном счете и не принятый. В обсуждениях проекта активно участвовал Дорн. Его позиция по ряду вопросов нашла отражение в замечаниях на проект, подписанный им совместно с Д.П. Поповым, Ф.А. Вальтером и М.А. Поссельтом³⁸. Их замечания и несогласия касались многих пунктов проекта. Например, они считали, что в разделе, регулирующем права и обязанности директора, отсутствует главный пункт, определяющий его обязанности, — «развитие библиотеки». Они возражали против введения должности ученого секретаря, поскольку

³⁵ ОАД РНБ. Ф. 1, оп. 1, 1862, д. 13. Л. 3–4.

³⁶ *Brugsch H. Catalogue des manuscrits égyptiens de la Bibliothèque Impériale Publique de St. Pétersbourg.* В., 1862. Рукопись присоединена к фонду древнеегипетских папирусов (№ 7).

³⁷ ОАД РНБ. Ф. 1, оп. 1, 1862, д. 13. Л. 27–28.

³⁸ Там же. 1862, д. 22. Л. 398–438.

«с понятием о библиотеке сопряжено и понятие о библиотекарях, которые должны быть люди по возможности ученые, и нет оснований придавать это качество еще отдельному лицу. К тому же проектом на такого секретаря возлагаются обязанности, которые никак не требуют особенно ученых занятий». Поскольку в проекте не содержалось указаний, каким требованиям должны отвечать старшие библиотекари — заведующие отделениями и библиотекари, авторы замечаний предлагали ввести соответствующие статьи. В частности, по их мнению, на должность старшего библиотекаря должны избираться «преимущественно лица ученые, приобретшие известность на литературном поприще, в особенности литературно-историческими и библиографическими трудами. Наравне с ними стоят лица, имеющие степень доктора и магистра». Замечания касались также намеченного проектом создания ученого совета, вместо которого авторы предлагали устройство регулярных собраний всех библиотекарей под председательством директора, с правом решающего голоса у старших библиотекарей. Отмечалась необходимость иметь в читальном зале полные каталоги книг, желательность введения в рукописном отделении не менее трех хранителей для рукописей на славянских, восточных и западных языках³⁹.

В 1860-е годы Дорн продолжал трудиться на пользу рукописного отделения. Во время уже упомянутой заграничной командировки летом 1862 г. он вел в Германии переговоры о приобретении небольшого собрания Г.В. Фрейтага, которое спустя год было куплено Библиотекой.

Тогда же в Париже Борис Андреевич тесно общался со своим старым знакомым востоковедом Н.В. Ханьковым, с которым находился в активной научной переписке. Ханьков служил по дипломатической части сначала на Кавказе, затем консулом в Тебризе, а в 1858–1859 гг. возглавлял комплексную научную экспедицию в Хорасан. Дипломат-востоковед сообщал в письмах академику о своих открытиях, наблюдениях и приобретенных рукописях⁴⁰. Некоторые из рукописей Ханьков присылал в Азиатский музей⁴¹, а уезжая в 1860 г. в Париж для научной обработки данных хорасанской экспедиции, оставил в Музее свою коллекцию на хранение. Естественно, что, когда Ханькову понадобились средства и он решил расстаться со своим собранием, он обратился к Дорну как к директору Музея о продаже рукописей. Одновременно Ханьков рекомендовал приобрести собрание древних арабских рукописей французского ориенталиста Ж.-Ж. Марселя. Летом 1862 г. Дорн вел переговоры с французским библиографом Р. Мерленом, другом Марселя, и доложил о их результатах директору Библиотеки⁴².

Академия наук по недостаточности средств отказалась от покупки как собрания Ханькова, так и собрания Марселя. Естественно, что вопрос о дорогих приобретениях был переадресован директору Публичной библиотеки И.Д. Делянову. В результате переписки с министерством просвещения было получено согласие Александра II на покупку собрания Марселя, и оно поступило в Библиотеку⁴³. 2 июля 1864 г. Дорн дает расписку в том, что полученные рукописи соответствуют описи, составленной французским ученым В. Ланглуа⁴⁴, и пишет свой отзыв о собрании⁴⁵.

³⁹ Это пожелание сбудется значительно позднее. В 1922 г. в Отделе рукописей появился первый штатный медиевист — О.А. Добаш-Рождественская, а в 1931 г. — первый востоковед. Им стал И.И. Равребе. Востоковеды, ранее занимавшиеся описанием восточных рукописей, так же как и Дорн, служили в других отделениях Библиотеки: В.Д. Смирнов — в восточном отделении, А.Я. Гаркави — в еврейском.

⁴⁰ Многие из его корреспонденций были опубликованы Дорном в «Mélanges asiatiques» и в «Bulletin historico-philologique».

⁴¹ В настоящее время в СПбФ ИВ РАН хранятся 70 рукописей, поступивших от Ханькова.

⁴² ОАД РНБ. Ф. 1, оп. 1, 1862, д. 13. Л. 23 об.

⁴³ ОПБ за 1864 г. СПб., 1865. С. 22–24.

⁴⁴ ОАД РНБ. Ф. 1, оп. 1, 1864, д. 21. Л. 13. Опись Ланглуа занимает л. 2–10. По ходатайству Библиотеки Ланглуа был награжден орденом Св. Анны 3-й степени. См.: там же. 1864, д. 30.

⁴⁵ Там же. 1864, д. 21. Л. 14–15 (на нем. яз.), 16–19 (на рус. яз.).

Тогда же Ханыков согласился на передачу своего собрания из Азиатского музея в Публичную библиотеку и на «раскладку» выплаты на 7 лет⁴⁶. В конце 1864 г. собрание Ханыкова, насчитывающее 161 мусульманскую рукопись, было доставлено в Библиотеку. Оно сопровождалось подробной, но не полной описью на персидском языке (шифр: Ханыков 162). Известно, что «по поручению академической конференции Дорн и Вельяминов-Зернов представили полный реестр рукописного собрания»⁴⁷. В 1865 г. Дорн издал на немецком языке весьма краткий каталог собрания Ханыкова⁴⁸. Значительно полнее описаны им мусульманские рукописи коллекции И.О. Симонича, купленной Библиотекой в 1868 г.⁴⁹. В том же году Дорн вместе с Вельяминовым-Зерновым и П.И. Лерхом «рассматривал коллекцию рукописей г. Жабы для оценки стоимости»⁵⁰.

22 апреля 1869 г. Дорн подал прошение об увольнении из Библиотеки. После 25-летней службы «ныне, — писал он, — при последовавших изменениях в штатах Императорской Академии наук, я, к крайнему моему сожалению, вынужден обратиться с покорнейшей просьбою об увольнении меня при слабости здоровья от службы при Императорской Публичной библиотеке». Кратко перечислив свои основные работы в Библиотеке, «из которых обработка большого каталога восточных рукописей, изданного в 1852, вовлекла меня в тяжелую болезнь, последствия которой ощущаю я и доныне», Дорн заключает, что это дает ему смелость и основание претендовать на то, чтобы получаемое им содержание было обращено в пожизненную пенсию независимо от содержания, получаемого по Академии наук. При этом он ссылается на пример своего предшественника, академика Х.Д. Френа⁵¹. Обращения директора в министерство народного просвещения и последующее обсуждение этого вопроса в министерстве финансов, проводившем в эти годы политику жесткой экономии государственных средств, не привели к положительному результату. Однако император повелел выплатить Дорну единовременное пособие в размере годового оклада⁵².

Уволившись из Библиотеки, Дорн не утратил связи с ней. Так, в июне 1870 г. он был приглашен на совещание, проводимое дирекцией по поводу приобретения коллекции самаритянских рукописей А.С. Фирковича⁵³. Выдержки из отчета Дорна и Д.А. Хвольсона об этом собрании опубликованы в Отчете за 1870 г. (СПб., 1871. С. 9–23).

24 декабря 1873 г. И.Д. Делянов обратился к министру народного просвещения с ходатайством об утверждении избрания Дорна почетным членом Императорской Публичной библиотеки⁵⁴. Звание почетного члена Библиотеки было утверждено Николаем I в 1850 г.⁵⁵. За всю историю его существования, т.е. до 1917 г., почетными членами были избраны 120 «лиц, приобретших себе известность любовью к просве-

⁴⁶ См.: ОПБ за 1864 г. С. 24–27.

⁴⁷ См.: Халфин Н.А., Рассадина Е.Ф. Н.В. Ханыков — востоковед и дипломат. М., 1977. С. 174.

⁴⁸ Dorn B.A. Die Sammlung von morgenländischen Handschriften, welche die Kaiserliche öffentliche Bibliothek zu St. Petersburg im Jahre 1864 von Hrn. v. Chanikov erworben hat. SPb., 1865. Каталог опубликован также в: Bull. de l'Acad. imp. des sci. de St.-Petersbourg. SPb., 1865. Т. 8. P. 245–309; Mélanges asiatiques. SPb., 1868. Т. 5. P. 221–313.

⁴⁹ Dorn B.A. Über die aus dem Nachlasse des Grafen N. Simonitsch der Kaiserl. öffentlichen Bibliothek erworbenen morgenländischen Handschriften // Bull. de l'Acad. imp. des sci. de St.-Petersbourg. SPb., 1868. Т. 14. P. 33–47. Каталог опубликован также в: Mélanges asiatiques. SPb., 1869. Т. 6. P. 90–110.

⁵⁰ ОПБ за 1868 г. СПб., 1869. С. 160.

⁵¹ ОАД РНБ. Ф. 1, оп. 1, 1853, д. 17. Л. 79–80.

⁵² Там же. Л. 83–86.

⁵³ АВ СПбФ ИВ РАН. Ф. 152, оп. 1, 1870, д. 9. Л. 22.

⁵⁴ ОАД РНБ. Ф. 1, оп. 1, 1873, д. 22. Л. 1.

⁵⁵ Там же. 1850, д. 9. Л. 16.

щению и к Библиотеке», из них только 13 — бывшие ее сотрудники, преимущественно руководство.

В феврале 1874 г. Делянов, направляя Б.А. Дорну подписанный министром диплом, сообщал, что Библиотека избрала его в почетные члены, «желая почтить многолетние труды, понесенные Вами на ее пользу, и в уважение ученых заслуг, оказанных ей в долговременное Ваше в ней служение»⁵⁶.

Список сокращений

АВ СПбФ ИВ РАН — Архив востоковедов С.-Петербургского филиала Института востоковедения РАН

ОАД РНБ — Отдел архивных документов Российской национальной библиотеки

ОПБ за ... г. — Отчет Императорской Публичной библиотеки за ... год

ОР РНБ — Отдел рукописей Российской национальной библиотеки

ОСРК — Основное собрание рукописной книги

Summary

O.V. Vasilyeva, L.A. Shilov

B.A. Dorn as a Librarian of the Imperial Public Library

The Academician Dorn worked at the Imperial Public library (today the National library of Russia) since 1844 till 1869. Although he was the head of Historical and Theological Departments, the most important trace of his activities can be found in the Manuscript Department.

Dorn was the editor of the well-known “Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque Impériale Publique de St. Pétersbourg” published in 1852. Later he described the manuscript collections of D. Dolgoruky, N. Khanykov, I. Simonich and other Oriental manuscripts.

⁵⁶ Там же. 1873, д. 22. Л. 2.

«Верования арабов во времена *ал-джахилии*» аш-Шахрастани

Комментированный перевод с арабского

Более 20 лет прошло со времени издания моего перевода с арабского языка на русский первой части сочинения известного мусульманского ученого аш-Шахрастани (ум. в 548/1153 г.), посвященной внутренней истории ислама¹. Вторая часть этого сочинения содержит описание древних религий и верований — монотеистических (иудаизм, христианство), дуалистических (манхейство, зороастризм и др.), языческих, а также учений философов и мудрецов. Среди изложенных — верования арабов-язычников (араб. *ал-джāхилийя* — эпоха «неведения», язычества).

Ниже следует комментированный перевод главы «*Арā'у-л-'араб фй-л-джāхилийя*» из второй части сочинения аш-Шахрастани, посвященной верованиям и обычаям арабов в эпоху их перехода от язычества к исламу. Содержащиеся в этой главе материалы важны для понимания природы ислама, его аравийских корней. Элементы различных верований и укоренившихся религиозных практик доисламских арабов стали тем духовным субстратом, который оказал непосредственное влияние на формирование ислама как религии. Переосмысленные и адаптированные к новым социальным условиям обитателей Аравии, они вошли в исламскую идеологию и практику.

[232] Глава четвертая

Верования арабов во времена *ал-джахилии*.

В самом начале этой книги мы уже говорили, что арабы и индийцы близки друг другу на основе единого образа действий (*ал-мазхаб*), и мы сошлись во мнении относительно этого — там, где сходство между двумя народами (*ал-фарикайн*) и близость между двумя религиозными общинами заключаются во внимании к особым свойствам вещей и в признании господства сущностей; над ними (этими народами) доминируют врожденные качества и природа. Византийцы и персы (*ал-'аджам*) близки друг другу (также) на основе единого образа действий — там, где близость заключается во внимании к качествам (*кайфийат* — способам бытия?) вещей и в признании господства природных сил; над ними доминируют старание и усердие.

Теперь же мы расскажем о верованиях арабов во времена *ал-джахилии*, затем последует рассказ о верованиях индийцев, и этим мы завершим книгу.

Господство Древнего Храма.

Прежде чем начать рассказ об их учениях, мы хотим рассказать о господстве Древнего Храма — да хранит его Аллах! — и с этим свяжем господство храмов, построенных в мире. Воистину, среди них есть такие, которые построены на основе истинной религии как направление молитвы (*кибла*) для людей, и такие, которые построены на основе ложного воззрения как искушение для людей. Ведь в Божественном Откровении (*ат-танзил*) сказано: «Поистине, первый дом, который установлен

Прозоров Станислав Михайлович — к.и.н., зам. директора по науке СПбФ ИВ РАН.

¹ Мухаммад б. 'Абд ал-Карим аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. I. Ислам. Пер. с араб., введ. и коммент. С.М. Прозорова. М., 1984.

для людей, — тот, который в Бакке², — благословенным и в руководство для миров! (Коран 3:90/96).

Предания о том, кто первым построил его, расходятся.

[233] Говорят, что Адам — мир ему! — когда он был спущен на землю, попал в Сарандиб³, на землю индийцев. Он растерянно бродил туда-сюда по земле между неимением супруги и обретением раскаяния, пока не пришел к Хавве (библ. Ева) на горе Милосердия (ар-Рахма), на 'Арафате, и он узнал ее. Он отправился на землю Макки, взмолился и усердно просил Аллаха Всевышнего разрешить ему построить храм, который стал бы направлением (*кибла*) для его молитвы и местом обхода для его богослужения, подобно тому, что он видел на небесах — Посещаемый Храм, который является местом обхода ангелов и местом посещения духовных существ⁴. Аллах Всевышний ниспослал ему образ того Храма в виде палатки из света и установил ее местом Храма, и стал он (Адам) обращаться к ней (во время молитвы) и совершать обходы вокруг нее.

Затем, когда он скончался, его духовный преемник Шис — мир ему! — взялся построить Храм из камня и глины точь-в-точь в соответствии с упомянутым видом. Затем, когда последний был разрушен потопом Нуха (библ. Ной) — мир ему! — и прошло время, так что вода спала и исполнилось божественное повеление, пророчество перешло к Ибрахиму (библ. Авраам) ал-Халилу — мир ему! Он отправил Хаджар (библ. Агарь), мать Исма'ила — его сына, в благословенное место, и там родился Исма'ил — мир ему! — там же он рос и воспитывался⁵. Ибрахим вернулся к нему и объединился с ним в строительстве Дома. Об этом слова Всевышнего: «И вот Ибрахим воздвигает основы дома, и Исма'ил...» (Коран 2:121/127). И воздвигли они основы Дома в соответствии с указанием Божественного Откровения, соблюдая в них все соотношения, которые (должны быть) между ними (основами) и Посещаемым Храмом, и установили они богослужebные обряды и ритуалы, сохраняя в них все соответствия, которые (должны быть) между ними и последним божественным законом. И принял это Аллах Всевышний у них, и сохранились слава и почитание до нашего времени и до дня воскресения как доказательство хорошего принятия.

Суждения арабов об этом расходятся.

Первый, кто установил в нем идолов, — 'Амр б. Лухайй б. Галуса б. 'Амр б. 'Амир, когда он начальствовал над своим родом и управлял делами Храма. Затем он отправился в город ал-Балка', в аш-Шаме (Сирии), и увидел там людей, поклоняющихся идолам. Он спросил их об этих идолах, и они сказали: «Это — господа, которых мы изготовили в виде небесных храмов и человеческих фигур. Их именем мы просим помочь, и мы получаем помощь, их именем мы просим дать воду, и мы получаем воду, их именем мы просим исцелить, и мы получаем исцеление». Это удивило 'Ам-

² Бакка — древнее название Макки.

³ Сарандиб (Серендиб — от инд. Сингалдиб, Сангаладип) — так средневековые арабские авторы называют остров Цейлон (см., например: *Бируни*. Индия, II, 222).

⁴ Согласно мусульманским преданиям, на небесах существует «Посещаемый», или «Обитаемый Храм» (*ал-байт ал-ма'мур*), явившийся прообразом Макканского храма (ал-Ка'бы). Вокруг этого храма 70 тыс. ангелов ежедневно совершают «обходы». «Обходы» вокруг ал-Ка'бы, ставшие одним из обязательных ритуалов во время паломничества мусульман, рассматриваются как следование установленному на небесах порядку.

⁵ История с Агарью, Авраамом и Исма'илом имеет и другую подоплеку, также достаточно известную. Авраам вынужденно (по настоянию своей жены) отправил Агарь — свою наложницу с нагульным от него сыном в это безлюдное место, ставшее затем для мусульман благословенным. По преданию, Агарь металась между холмами ас-Сафа и ал-Марва в поисках воды, оставив Исма'ила в том месте, где затем забил священный источник Замзам.

ра, и он попросил у них одного из их идолов, и они дали ему Хубала⁶. С ним он отправился в Макку и установил его в ал-Ка'бе. Вместе с Хубалом были Исаф и На'ила⁷ в виде супружеской четы. 'Амр призвал людей почитать их, стараться снискать их расположение и через них стараться снискать благоволение Аллаха Всевышнего. Это было в начале царствования Шабура Зу-л-актафа⁸ до тех пор, пока Аллах Всевышний не явил [234] ислам. Тогда они были вынесены и уничтожены. Благодаря этому признана ложь тех, кто сказал, что священный Дом Аллаха — это именно храм Сатурна (Зухал): первостроитель соорудил его сообразно с известными звездами и принятыми связями и назвал его храмом Сатурна. Ради этой идеи постоянное пребывание в нем связывается с вечностью, а почитание его — со встречей, потому что Сатурн указывает на вечность и продолжительность жизни больше, чем указывают на это прочие планеты. Это — заблуждение, потому что первостроитель опирался на божественное Откровение через обладателей божественного Откровения.

Храмы, устроенные для поклонения.

Далее, знай, что храмы делятся на храмы идолов и храмы огня. О местах, которые были храмами огня, мы уже рассказали там, где [речь шла] об учениях огнепоклонников. Что касается капищ идолов, которые были у арабов и индийцев, то это — семь известных, знаменитых храмов, построенных сообразно с семью планетами⁹. Среди них такие, в которых были идолы, но затем их превратили в [храмы] огня, и такие,

⁶ Эта версия расходится с тем, что передал Хишам ал-Калби. Согласно последнему, 'Амр б. Лухайй привез из ал-Балка' идолов (имена их не названы) и поставил их вокруг ал-Ка'бы. Из дальнейшего проясняется, что он дал пять идолов, упомянутых в Коране в связи с Ноем (Нухом) и потопом (Коран 71:23/22). Это: Вадд, Сава', Йагус, Йа'ук и Наср, которым поклонялся народ Ноя (*ал-Калби*. Идолы, 15–16, 23). Что касается Хубала, то первым поставил его Хузайма б. Мудрик б. ал-Йа'с б. ал-Мудар, поэтому его и называли «Хубал Хузаимы». Он был из красного сердолика в виде человека с отломанной правой рукой. Таким он попал к курайшитам, и они сделали ему руку из золота. Он находился внутри ал-Ка'бы, и перед ним лежало семь стрел, на которых гадали (установление отца ребенка, брак, кончина и т.д.) (*ал-Калби*. Идолы, 24). Подробнее о Хубале см.: *Fahd T. Le Panthéon de l'Arabie Centrale à la veille de l'Hégire*. P., 1968, 95–103. Рассказ аш-Шахрастани восходит, вероятно, к ал-Мас'уди (ср. Мурудж, IV, 46).

⁷ Сюжет этой легенды упоминает также и аш-Шахрастани. Позже, когда заблужлась история прелюбодения Исафа и На'или в Храме, некоторые арабские племена (в том числе и курайшиты) стали поклоняться им. Первыми приняли этих идолов, дав им имена по воспоминаниям, хуза'иты, к которым принадлежал вышеупомянутый 'Амр б. Лухайй (*ал-Калби*. Идолы, 16). См.: *Fahd. Panthéon*, 103–109.

⁸ Сасанидский царь Шапур Зу-л-актаф правил с 309 по 379 г. О нем и его прозвище см.: *ал-Мас'уди*. Мурудж, II, 175–177.

⁹ Аш-Шахрастани говорит о существовании семи известных храмов идолопоклонников, однако при именном перечислении их он называет только шесть. Вероятно, седьмым (первым по порядку) он считал вышеупомянутый храм в честь Сатурна — нынешнюю ал-Ка'бу, хотя эту версию он отвергнул. Однако ал-Мас'уди, которому аш-Шахрастани, по всей вероятности, следует в этом рассказе, первым из семи известных храмов описывает именно Байт ал-Харам, т.е. Священный Храм в Макке, отмечая также, что некоторые люди утверждали, будто это — храм Сатурна. Непрерывающееся почитание этого храма в течение веков, по их мнению, связано именно с тем, что его покровителем был Сатурн — самая стабильная из планет, гарантирующая вечность, непоколебимость и неизменность этого храма.

В том же порядке и с теми же названиями, как и у ал-Мас'уди (ср. Мурудж, IV, 44–53), аш-Шахрастани перечисляет еще пять храмов, сопровождая этот перечень, однако, лишь кратким (в отличие от ал-Мас'уди) пояснением. Несовпадающим в двух списках оказывается лишь один из семи храмов. У ал-Мас'уди вместо «Храма Мултан в Индии» (третий в перечне аш-Шахрастани, — о нем см. примеч. 11) подробно описан седьмым по счету «Храм на возвышенностях Китая». По преданию, этот храм был воздвигнут неким 'Амуром, потомком Ноя, по случаю начала его царствования. Согласно другой версии, храм был сооружен в древности одним из тюркских царей. Он состоял из семи палат, каждая палата имела семь окошек, напротив каждого окошка стояла фигура идола, сделанная из драгоценного камня (яхонта, халцедона, изумруда и т.д.) и олицетворявшая одно из семи небесных тел (двух светил — Солнца и Луны и пяти планет — Меркурия, Венеры, Марса, Юпитера и Сатурна). В этом храме, по представлениям его почитателей, хранились сокровенные знания о воздействии небесных тел на земное бытие: всякое движение и действие в этом мире порождается соответственно движением небесных тел.

которые не изменялись. Между идолопоклонниками и огнепоклонниками были многочисленные расхождения, положение их изменялось, и каждый, кто овладевал и одерживал победу, приспособлял храм к ритуалу своего учения и своей религии. Среди них (этих храмов):

«Храм парсов» на вершине горы в Исфакане, [на расстоянии] трех *фарсахов*; в нем были идолы до тех пор, пока их не извлек [оттуда] царь Каштасиб (Виштаспа), когда он стал огнепоклонником и сделал его храмом огня¹⁰.

Храм, который в Мултане, на земле индийцев, в нем — идолы, которые не изменялись и не заменялись¹¹.

Храм Садусан, также на земле индийцев, и в нем — огромные, чрезвычайно удивительные идолы¹². Индийцы посещают оба эти храма в [разные] времена года, совершая паломничество и устремляясь к ним.

[Храм] ан-Наубихар, который построил Мануджихр в городе Балхе в честь Луны; когда же победил ислам, жители Балха разрушили его¹³.

¹⁰ Каштасиб (Гуштасп, греч. Гистасп) — арабская форма передачи имени легендарного царя Виштаспы. Согласно одной из зороастрийских традиций, Кави (Кай) Виштаспа, причисляемый к династии, или роду, великанов Кайанидов, был первым царем, кто принял новую веру Зороастра (Зарадушты), не признанного своим народом, и был вынужден вести войну с соседними правителями, приведшую к принятию учения Зороастра не только в его стране, но и за ее пределами. Согласно ал-Бируни, опирающемуся на более позднюю ирано-сасанидскую традицию, новое учение зародилось в Азербайджане, нашло сторонников в Балхе и отсюда распространилось на большую территорию. Пропаганда зороастризма сопровождалась воздвижением храмов огня от Китая до ар-Рума (*Бируни*. Индия, II, 66–67).

В. Бартольд (Соч. I, 224, примеч. 5) отметил, что жителей одного из нынешних селений исторического Осрушана (Вагат) считают потомками царя Каштасиба.

Что касается «Храма парсов» в Исфакане, который Виштаспа якобы превратил из «храма идолов» в «храм огня», то дополнительных сведений о нем обнаружить не удалось. Ал-Мас'уди (Мурудж, IV, 47, в изд. — храм Марабин) добавляет только, что «этот храм почитается магами до настоящего времени».

¹¹ Идол в Мултане, воздвигнутый в глубокой древности в честь Солнца и потому названный Адитья («сын Адити») — так именовали семь божеств ведического пантеона, в том числе солнечные божества Митра, Сурья и Саватир. — *Бируни*. Индия, II, 134, примеч. 9), считался одним из знаменитых идолов Индии. Сделанный из дерева, покрытый красным сафьяном, с двумя красными яхонтами в глазах, он находился во дворце, построенном из обожженного кирпича на возвышенном месте. Со всех краев к нему устремлялись и совершали паломничество многочисленные почитатели, что явилось причиной процветания Мултана и скопления в нем богатств. Это осознали арабские завоеватели: выказав поначалу пренебрежение к идолу (ему на шею был повешен кусок говядины, а ведь корова — священное для индийцев животное), Мухаммад б. ал-Касим б. ал-Мунаббих, завоеватель Мултана, счел, однако, за благо оставить его, как он был, и даже построил там соборную мечеть. Однако карматы, овладев Мултаном, разбили того идола и перебили его жрецов, а капище превратили в новую соборную мечеть, закрыв старую из ненависти к деяниям Умаййадов. Позже, когда *амир* Махмуд освободил от карматов Мултан, пятничную молитву восстановили в старой мечети, а карматская оказалась заброшенной (*Бируни*. Индия, II, 134–135). См. также: *Ибн ан-Надим*. Ал-Фихрист, 410.

¹² Храм Садусан (вар. Шарусан, Сивастан; *ал-Мас'уди*. Мурудж, IV, 47, вероятно, ошибочно — Мандусан/Мандумийан) в ас-Синде, по течению «реки Синд». Аш-Шахрастан и повторяет здесь сведения ал-Мас'уди. Последний сообщает еще, что этот храм построен из магнетита и известен в «стране индийцев», так что желающие подробнее узнать о нем могут сделать это сами.

¹³ Ан-Наубихар («Новый Вихар») — буддийский монастырь (*pava vihāra*), существовавший уже в VII в. около (или в *рабаде*) г. Балха и разрушенный вместе с городом во время арабского завоевания. В X в. здание монастыря уже находилось в развалинах. Предание превратило буддийский монастырь в «храм огня» или в сооружение мифических персидских царей. По описаниям самых ранних арабских источников, ан-Наубихар — «храм идолов» (*Бартольд*. Соч., VII, 43, 48, 54, 366, 367, 469).

Ал-Мас'уди сообщает, что цари тех земель высоко чтили служителей храма ан-Наубихар. Они повиновались верховному жрецу Храма, полагались на его мудрость, посвящали ему имущество. Верховный жрец, которому доверялось богослужение, носил титул *Бармак*. По преданию, отсюда пошло название известного дома Бармакидов, поскольку Халид б. Бармак, родоначальник Бармакидов, был якобы потомком жрецов этого храма. По сведениям ал-Мас'уди, этот храм был одним из самых высоких сооружений. Он был увенчан копиями (пиками) с длинными (не менее ста локтей) полотнищами из зеленого шелка, сильно развевавшимися на ветру. Храм занимал также большую площадь. По свидетельству одного из

Храм Гумдан, который в городе Сан'а ал-Йаман; его построил ад-Даххак в честь Венеры (аз-Зухара), а разрушил его 'Усман б. 'Аффан — да будет доволен им Аллах¹⁴!

Храм Кавусан, его построил в городе Фаргана царь Кавус как удивительное сооружение в честь Солнца, а разрушил его ал-Му'тасим¹⁵.

Знай, что арабы — разных категорий: одни из них — «отрицающие», другие — «постигающие» какой-либо вид познания¹⁶.

«знатоков-исследователей» (*ахл ад-дирайа ва-т-танкир*), на вратах храма было написано по-персидски изречение «пророка сабиев», «обновителя богослужения идолам» Будасафа (царствование легендарного Тахмураса. — *ал-Мас'уди*. Мурудж, II, 111) о том, что «врата царства» нуждаются в трех вещах — в уме, терпении и богатстве (*ал-Мас'уди*. Мурудж, IV, 48–49).

¹⁴ Время постройки Храма Гумдан не установлено. Существовали предания, что он был выстроен после потопа по приказу Сима, сына Ноя, или Соломона, сына Давида. Бытовало также представление, что он был воздвигнут в честь Венеры ад-Даххаком — легендарным «царем» (полудемоном-получеловеком) из древнеиранской (мифологической) династии Пешдадидов (см., например: *Бируни*. Памятники, I, 48; *ал-Мас'уди*. Мурудж, IV, 49; ал-Мас'уди видел развалины этого храма в 332/944 г.).

Йаманские предания связывают воздвижение этого храма с именем йаманского царя Лийашраха б. Йахдиба. Это был замок-крепость на скале, расположенной между горами Нукум и Айнам. В описаниях историков и поэтов Гумдан представлен величественным и грандиозным сооружением из цветного мрамора, многоступенчатым, увенчанным чем-то вроде террасы для обозрения (*манзар*) и бесед (*маджлис*). Довольно подробное описание этого замка (с указанием точных координат и размеров) содержится в сочинении Йакута (Му'джам, III, 811–812). Внутри замка-дворца, отмечает он, на угловых опорах располагались огромные фигуры львов из желтой меди, изготовленные таким образом, что когда ветер проникал внутрь этих львов (через задний проход), то из их раскрытых пастей вырывался львиный рык. Изнутри дворец освещался светильниками, свет от которых в ночное время высвечивал весь дворец, казавшийся со стороны освещенным молниями.

Некоторые из этих характеристик содержатся в поэзии южноаравийских поэтов ('Алкама, Умаййа б. Аби-с-Салт и др.), считавших Гумдан резиденцией химйаритских царей (последнее обстоятельство оспаривается). Поэтическое описание замка дал крупнейший ученый средневекового ал-Йамана — ал-Хамдани (ум. в конце 30-х годов X в.). Вот некоторые из его характеристик, перекликающиеся с описанием Йакута:

Он доходил до середины небес, возвышаясь на двадцать этажей, не меньше!

Облака увенчали его чалмой, и мрамором он опоясан и одет...

На каждом углу его голова летящего орла или голова льва из меди, рычащая...

На верху его, над всем этим, — манзар, вьюженный мрамором... (цит. по: *Пиотровский М.Б.* Южная Аравия в раннее средневековье. М., 1985. С. 182).

Сведений о культовом предназначении храма Гумдан не имеется.

Замок Гумдан был разрушен в 525 г. абиссинскими завоевателями, но затем восстановлен. После персидской оккупации (570 г.) он служил резиденцией Сайфа б. Зи Йазана. Окончательно был разрушен во время исламского завоевания. Существует рассказ о том, что когда дворец был разрушен по приказу халифа 'Усмана, *кахины* (прорицатели, предсказатели) поведали последнему, что разрушитель этого дворца будет убит. И халиф якобы приказал восстановить его. На одном из деревянных брусьев разрушенного дворца была обнаружена надпись, вылитая из свинца: «Будь невредим, Гумдан! Кто разрушит тебя, тот будет убит!» И как известно, халиф 'Усман был убит.

См.: *Löfgren O.* Ghumdan // *ЕІ²*, II, 1121–1122.

¹⁵ Храм Кавусан (6-й храм в описании ал-Мас'уди) построен, по преданию, легендарным царем Кай-Кавусом (Кави-Усан) из династии Кайанидов (до Виштаспы) в Фаргане (к востоку от Шаша) в честь «Величайшего Устроителя» (*ал-мудаббир ал-а'зам*) — Солнца. Он был разрушен по приказу аббасидского халифа ал-Му'тасима (218/833–227/842). Дополнительные сведения о разрушении храма Кавусан ал-Мас'уди изложил в другом сочинении — «Ахбар аз-заман», к которому он и отсылал желающих узнать об этом подробнее (*ал-Мас'уди*. Мурудж, II, 123–127; IV, 51).

¹⁶ Арабы «отрицающие» (*ал-му'аттила*) и арабы «постигающие» (*ал-мухассила*). В раннемусульманской богословско-полемической литературе *ал-му'аттила* употреблялось, прежде всего, как одно из обозначений му'тазилитов, «отрицавших» «божественные атрибуты» в антропоморфном понимании. Средневековые авторы шире толковали это название, перенося его на тех, кто в той или иной мере отрицал посланническую миссию, воскресение мертвых и т.д. Название *ал-мухассила* по другим источникам мне неизвестно.

[235] Раздел первый

«Отрицающие» арабы, их — [несколько] категорий.

Не признающие Творца, воскресения и возвращения (из небытия).

Одни из них не признавали Творца, воскресения и возвращения (из небытия). Они признавали воскрешающую природу и губительное время. Это о них поведал Славный Коран: *«И сказали они: Это ведь — только наша ближняя жизнь; умираем мы и живем...»* — как указание на ощущаемые силы природы в низшем мире и как ограниченность жизни и смерти соединением воедино этих сил и их разложением на части. Соединяющее — это природа, а уничтожающее — это время: *«...губит нас только время. Нет у них об этом никакого знания, они ведь только предполагают!»* (Коран 45:23/24). И как доказательство против них в стольких *айатах* и в стольких *сурах* приведены необходимые умозрительные заключения и относящиеся к творению *айаты*! Так, Всевышний сказал: *«Неужели они не вразумились, что у их сопарища нет одержимости? Он ведь — только ясный увещатель»* (Коран 7:183/184); *«Неужели они не размышляли о власти над небесами и землей...?»* (Коран 7:184/185); Он сказал *«...неужели они не размышляли обо всем, что создал Аллах...?»* (Коран 7:184/185); *«Скажи: “Разве вы не веруете в того, кто сотворил землю в два дня...?”»* (Коран 41:8/9); *«О люди! Поклоняйтесь вашему Господу, который сотворил вас...»* (Коран 2:19/21). Так, необходимые доказательства сотворения свидетельствуют о Творце и о том, что Он вполне способен на первоначальное сотворение и возвращение (из небытия).

Не признающие воскресения и возвращения.

Другие признавали Творца, начало сотворения и первоначальное создание, но не признавали воскресения и возвращения (из небытия). Это о них поведал Коран: *«И приводит Он нам притчи и забыл про свое творение. Он говорит: “Кто оживит кости, [236] которые истлели?”»* (Коран 36:78). И в качестве доказательства против них Он привел первоначальное творение, раз они признали первотворение. Он — велик Он и славен! — сказал: *«Скажи: “Оживит их тот, кто создал их в первый раз...”»* (Коран 36:79). И [еще] Он сказал: *«Разве ж Мы изнемогли в первом творении? Да — они в сомнениях о новом творении»* (Коран 50:14/15).

Не признающие посланников — идолопоклонники.

Третья категория арабов признавала Творца, начало сотворения и некий вид возвращения, но не признавала посланников и поклонялась идолам. Они утверждали, что это — их заступники пред Аллахом в будущем жилище. Они совершали к ним паломничество, закалывали ради них жертвенных животных, совершали жертвоприношения, старались снискать их расположение через богослужебные обряды и ритуалы, они устанавливали дозволенное и запретное. Это — большинство арабов, кроме небольшой части из них, о которых мы расскажем. Это о них поведало божественное Откровение: *«И сказали они: “Что с этим посланником? Он ест пищу и ходит по рынкам...”»* (Коран 25:8/7) — до Его слов: *«Следуете вы только за человеком очарованным!»* (Коран 25:9/8). В качестве доказательства против них приводится то, что все посланники были подобны этому — Аллах Всевышний сказал: *«И до тебя Мы не посылали посланников, которые бы не ели пищи и не ходили по рынкам...»* (Коран 25:22/20).

Сомнения арабов.

Сомнения арабов ограничивались вот этими двумя сомнениями: одно из них — непризнание воскресения как воскресение тел, второе — отрицание воскресения как воскресение посланников.

В отношении первого они говорили: *«Разве, когда мы умрем и станем прахом и костями, разве мы будем воскрешены? Или отцы наши первые?»* (Коран 37:16–17) и подобные этому *айаты*. Они выражали это в своих стихах. Некто из них сказал:

*Жизнь, затем смерть, затем воскрешение — небылица Хурафы, о Умм 'Амр*¹⁷.

[237] У одного из них в элегии участникам (битвы) при Бадре из числа многобожников [говорится]:

Что с колодцем — колодцем Бадра из черного (орехового) дерева, увенчанного могольской насытью?!

Посланник возвещает нам о том, что мы будем жить. Но какая же жизнь у разложившихся остатков трупа и черепов?!

Некоторые арабы верят в переселение душ, говоря: когда человек умирает или его убивают, кровь его головного мозга соединяется с частицами его туловища и членов и он поднимается [из могилы] ночной птицей, а затем каждые сто лет возвращается к вершине могилы. Посланник Аллаха — мир ему! — не одобрил этого у них, сказав: «Нет ни птицы, ни разры, ни змеи»¹⁸.

Что касается второго сомнения, то непризнание ими воскресения Посланника — да благословит его Аллах и да приветствует! — в облике человека было наиболее сильным, а их упорство в этом — наиболее красноречивым. Божественное Откровение поведало о них словами Всевышнего: «Удерживает людей уверовать, когда пришло к ним верное руководство, только то, что они говорят: „Неужели же послал Аллах человека посланником?“» (Коран 17:96/94); «Неужели люди поведут нас прямым путем?» (Коран 64:6). — Кто признавал ангелов, хотел, чтобы явился ангел с небес: «И они сказали: „...Если бы был ниспослан к нему ангел...“» (Коран 25:8/7), а кто не признавал их, говорил: «Наш заступник и средство (снискания благоволения) у Аллаха Всевышнего — это водруженные идолы. Что касается повелений и предписаний со стороны Аллаха, то это — неизвестное».

Идолы арабов и симпатии последних.

И они поклоняются идолам, которые суть средства (снискания благоволения): Вадд, Сува', Йагус, Йа'ук и Наср. Вадд был у калбитов, а это в Думат ал-Джандал, Сува' — у хузайлитов, они совершали к нему паломничество и совершали ему жертвоприношения; Йагус — у мазхиджитов и у племен из ал-Йамана; Йа'ук — у хамданитов и Наср — у зу-л-кула'а на земле химйаритов¹⁹. Ал-Лат была у сакифитов в ат-Та'ифе, ал-'Узза — у курайшитов и всего бану кинана и у части бану сулайм, Манат — у ауситов, хазраджитов и гассанитов²⁰. Хубал — самый важный у них идол, он находился на задней стороне ал-Ка'бы, Исаф и На'ила — на (холмах) ас-Сафа и ал-Марва, их установил 'Амр б. Лухай и в их честь совершал жертвоприношения на-

¹⁷ Поэт сравнил эти верования с невероятной историей, рассказанной человеком по имени Хурафа из племени 'узра: якобы похищенный джизнами и возвращенный к своим, он рассказывал такие небылицы, что соплеменники обвинили его во лжи.

Судя по тому, что Хурафа был 'узритом (ветвь южно-йаманского племенного объединения хахтан), можно предположить, что автор приведенного байта был связан с хахтанидской традицией. В таком случае обращение «о Умм 'Амр» может быть истолковано как прием поэтического повествования, характерный для химйаритской повествовательной традиции. Так, стихотворения о легендарной истории правления химйаритского царя Ас'ада ал-Камила (первая половина V в.), приписываемые ему или героям хахтанидского предания из других эпох, строятся как обращения к жене царя — Умм 'Амр (см.: *Пиотровский М.Б.* Предание о химйаритском царе Ас'аде ал-Камиле. М., 1977. С. 55).

¹⁸ Речь идет о поверьях арабов: птицы вроде сов, в которых переселяются души умерших (подробнее об этом см.: *ал-Мас'уди.* Мурудж, III, 311–312); змея, которая гложет внутренности человека, когда он голоден. Эти представления связаны с верой человека в будущую, потустороннюю жизнь. Идея переселения души в птицу была распространена среди многих народов. См., например: *Fahd. Panthéon*, 3.

¹⁹ Подробнее об этих идолах см.: *ал-Калби.* Идолы, указ.; *Fahd. Panthéon*, указ.

²⁰ Наиболее ранними и почитаемыми у арабов до ислама были идолы «дочерей Аллаха» — Манат, ал-Лат и ал-'Узза (они часто упоминаются в Коране). Подробное описание этих идолов и связанного с ними культа дал Хишам ал-Калби (Идолы, 17–21). См. также: *Fahd. Panthéon*, 123–126 (Манат), 111–120 (ал-Лат), 163–182 (ал-'Узза и связь культа этих трех идолов/богинь с культом Венеры, воплощенной в семитскую богиню Ба'ла).

против ал-Ка'бы. (Арабы) утверждали, что оба они были джурхумитами — Исаф б. 'Амр и На'ила бинт Сахл, они страстно полюбили друг друга и совершили блуд [238] в ал-Ка'бе, и оба были превращены в камень. (Другие) говорили: нет, это были два идола, которых доставил 'Амр б. Лухайй и установил на (холме) ас-Сафа.

У бану милкан из кинанитов был идол, которого называли Са'дом, а это именно тот, о котором кто-то из них сказал²¹:

Мы пришли к Са'ду, чтобы он нас соединил, но рассеял нас Са'д, и мы [теперь] не имеем ничего общего с Са'дом!

Разве Са'д не что иное, чем скала на пустынной земле?! Он не зовет ни к ложному, ни к правильному пути!

Арабы, когда взывали (к Богу) и славословили, говорили:

Вот я перед тобой, о Боже! Вот я перед тобой! Вот я перед тобой!

Нет тебе сотоварища, кроме сотоварища,

который у тебя! Ты владеешь им и тем, чем владеет он!

Среди арабов [были] такие, которые склонялись к иудаизму, такие, которые склонялись к христианству, и такие, которые чувствовали расположение к сабеизму и верили в «лунные стоянки», как верили астрологи в планеты, будто они двигаются, становятся неподвижными, отправляются в путь, пребывают на месте только благодаря одной из «лунных стоянок»²². Они говорили: нас оросило дождем благодаря такой-то «лунной стоянке».

Некоторые из них чувствовали расположение к ангелам и поклонялись им, — но поклонялись они бесам, — и верили в то, что они — дочери Аллаха — да вознесется над этим Аллах превознесением великим!

Раздел второй

«Постигающие» из арабов.

Их знания.

Знай, что арабы во времена *ал-джахилии* опирались на три вида знаний. Один из них — генеалогия, история и религии. Они считали это благородным видом (знаний), особенно знание [239] родословной прашуров Пророка — благословение и мир

²¹ Подробнее об этом идоле см.: *ал-Калби*. Идолы, 28; *Fahd*. Panthéon, 147–150.

²² Речь идет об изменении положения Луны по отношению к последовательно сменяющимся группам звезд. Среда обитания и кочевой образ жизни издревле развили у арабов пристальное внимание к звездному небу, приведшее к установлению ими прямой связи между движениями небесных светил и атмосферными и метеорологическими явлениями на земле. Исчисление времени по ночам, прогноз погоды, благоприятное для сельскохозяйственных работ время года и т.д. по многовековой практике определялись в связи с ежегодным восходом и заходом известных звезд и с изменением положения луны по отношению к ним. Таких положений, четко фиксированных, арабы определили 28 и дали им название «лунных станций», или «стоянок» (*маназил ал-камар*). В соответствии с этим они разделили небесную сферу на 28 частей — «лунных стоянок», так что в каждом созвездии Зодиака оказалось две и одна треть «стоянки», а от «восхода» одной «стоянки» до «восхода» следующей проходит 13 дней (в сумме это дает 364 дня). «Восходы» и «заходы» «лунных стоянок» и одновременно их влияние на метеорологические явления они обозначали термином *анва'* (ед. ч. *нау'*). Приметы, связанные с *анва'*, накапливались и закреплялись чаще всего в рифмованной форме, удобной для запоминания. Так, например, один из поэтов сказал: «Когда Луна — полная и противостоит Плеядам, / то приходит начало холода и зима». Впоследствии приметы были записаны, и сложился самостоятельный жанр литературы — *Кутуб* (или *Абваб*) *ал-анва'*.

Поскольку каждая из 28 «лунных стоянок» была тесно связана с кругом определенных метеорологических явлений, то соответствующие представления зачастую переносились непосредственно на звезды: говорили, что такая-то звезда посылает дождь, а такое-то положение «лунной стоянки» (*нау'*) означает бурю, дождливую погоду и т.д. См.: *Бируни*. Памятники, I, 384–388; Академик *Крачковский И.Ю.* Избранные сочинения. Т. IV. М.–Л., 1957. С. 38–39.

С представлениями об *анва'* связаны разного рода гадания «предсказателей» (ед. ч. *кахин*) и «гадатель» (по приметам — *кафа*, ед. ч. *ка'иф*), которые резко осуждал Мухаммад, о чем упоминает и аш-Шахрастани (см. выше, перевод).

ему! — а осведомленность в этом — Светом, идущим от спинного хребта Ибрахима (Авраама) к Исма'илу — мир им обоим! — и продолжавшимся в его потомстве до тех пор, пока он не проявился частично в чертах лица 'Абд ал-Мутталиба — «господин долины», «седина славы», ему поклонился величайший слон, — к нему относится рассказ о «владельцах слона»²³.

Благословением этого Света Аллах Всевышний устранил зло Абрахи и послал на них «птиц стаями».

С благословения этого Света он ('Абд ал-Мутталиб) увидел то видение с сообщением о месте (священного источника) Замзам и о нахождении самки газели и мечей, которые спрятали джурхумиты²⁴.

С благословения этого Света 'Абд ал-Мутталибу был внушен обет, который он дал относительно принесения в жертву десятого из своих детей, и этим гордился Пророк — благословение и мир ему! — сказал: «Я — сын двух принесенных в жертву», имея в виду под «первым принесенным в жертву» Исма'ила — мир ему! — а это — первый, на кого снизошел Свет, но он скрывался, а под «вторым принесенным

²³ Предание (вероятно, более позднее) приписывает 'Абд ал-Мутталибу, деду пророка Мухаммада, значительную роль в событиях, связанных с походом Абрахи на Макку, имевшим место, вероятно, в 50–60 годах VI в. Эфиопский наместник ал-Йамана Абраха (535–558), ставший независимым правителем Химйаритского царства, предпринял поход на Макку, чтобы установить контроль над северными торговыми путями и воспрепятствовать росту новых торговых и религиозных центров, в первую очередь Макки. В войске эфиопов был боевой слон, чрезвычайно поразивший макканцев: большинство их в страхе бежало в горы (якобы по совету 'Абд ал-Мутталиба). Войско Абрахи вошло в опустевший город, намереваясь разрушить ал-Ка'бу, но, как гласит предание, слон остановился и опустился на колени перед Храмом. 'Абд ал-Мутталиб вступил в переговоры с Абрахой (возможно, с его военачальником), и тут произошло какое-то стихийное бедствие (налетели «стаи птиц» и камнями забросали и перебили значительную часть вражеского войска). К тому же среди «владельцев слона» (войско Абрахи) началась эпидемия. Остатки армии Абрахи бежали, многие погибли в пустыне без проводников. Сам Абраха, тяжело больной, едва добравшись до Сан'ы, вскоре умер.

Эти события оставили глубокий след в памяти арабов, в частности в доисламской поэзии. «Год слона» стал одной из опорных дат макканской хронологии. «Поход слона», чудесное спасение Макки и небесное наказание посягнувшим на будущую святыню мусульман стали сюжетом одной из самых кратких и выразительных сур Корана — сурь «Слон»:

*Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного!
Разве ты не видел, как поступил Господь твой с владельцами слона?
Разве Он не обратил их козни в заблуждение?
И послал Он на них птиц стаями?
Бросали они в них камни из обожженной глины.
И сделал Он их точно нива со съеденными зернами (Коран 105).*

Подробнее о «походе слона» см.: *Пиотровский М.Б.* «Поход слона» на Мекку (Коран и историческая действительность) // Ислам: Религия, общество, государство. Отв. ред. П.А. Грязневич, С.М. Прозоров. М., 1984. С. 28–35; *он же.* Коранические сказания. М., 1991. С. 160–161.

Упомянутые в тексте аш-Шахрастани почетные прозвища 'Абд ал-Мутталиба «господин долины» (*саййид ал-вади*) и «седина славы» (*шайбат ал-хамд*) подразумевают следующее. Ал-Вади — это, вероятно, *ал-вади ал-мукаддас* («Священная долина»); ал-Мас'уди (Мурудж, III, 259) называет его «господином Макки». Прозвище *шайбат ал-хамд* связано, вероятно, со вторым именем 'Абд ал-Мутталиба — Шайба б. Хашим.

²⁴ Замзам — священный для мусульман источник (колодец) воды, расположенный неподалеку от ал-Ка'бы и являющийся одним из объектов паломничества. По преданию, этот источник был чудесным образом открыт во время скитаний Агари и ее сына от Авраама — Исма'ила. Со временем заброшенный, Замзам был вторично открыт по указанию 'Абд ал-Мутталиба, получившего право распоряжаться его водой.

При расчистке колодца из него были извлечены две золотые статуэтки газели (аш-Шахрастани говорит только об одной «самке газели»), украшенные жемчугами и драгоценными камнями, семь мечей, изготовленных в ал-Кала'а (близ Хулвана, в ал-'Ираке), и пять длинных кольчуг. Из мечей была выкована дверь для ал-Ка'бы, одну золотую статуэтку газели пустили на отделку этой двери, а вторую поместили внутрь ал-Ка'бы (*ал-Мас'уди*. Мурудж, III, 258–259).

По преданию, все это добро спрятали в колодец джурхумиты — древние обитатели ал-Йамана, переселившиеся в район Макки и изгнавшие оттуда амаликитов, но в свою очередь вытесненные хуза'итами.

в жертву» — ‘Абд Аллаха б. ‘Абд ал-Мутталиба, а это — последний, на кого снизошел Свет и проявился полностью²⁵.

С благословения этого Света ‘Абд ал-Мутталиб повелел своим детям оставить несправедливость и притеснение, побуждал их к благородным нравам и удерживал их от низких поступков.

С благословения этого Света ему было передано рассмотрение тяжб арабов и суд между тяжущимися — для него была положена подушка перед ал-Мултазамом²⁶, так, чтобы он опирался на ал-Ка‘бу и рассматривал тяжбы людей.

С благословения этого Света он сказал Абрахе: «Поистине, у этого Храма есть Господин, который охраняет его и защищает его»²⁷. И об этом он сказал, поднявшись на гору Абу Кубайс:

Не думай о том, чтобы мужчина защищал свое не заповедное место — защищай свои места поселения!

Их крест и их сила не одолеют вероломно твою силу.

Если Ты покинешь их и нашу Ка‘бу, то так тебе заблагорассудилось!

С благословения этого Света он говорил в своих завещаниях, что «причиняющий несправедливость не уйдет из этого мира, пока не отомстит [240] ему Аллах и не постигнет его наказание», пока не погиб человек, причинявший несправедливость, умер естественной смертью, которого не постигло наказание. Об этом спросили ‘Абд ал-Мутталиба, он подумал и сказал: «Клянусь Аллахом, за этим жилищем есть жилище, в котором добродетельный вознаграждается за свои благодеяния, а поступающий дурно наказывается в нем за свои злодеяния».

На признание им начала сотворения и возвращения (из небытия) указывает то, что он гадал на стрелах о своем сыне ‘Абд Аллахе, говоря:

О, Господи! Ты — властитель, достойный хвалы! Ты — мой Господь,

Творец, создающий людей в начале и возвращающий их к жизни в день воскресения!

От тебя — вновь приобретенное и наследственное!

На признание им состояния посланничества и достоинства пророчества указывает то, что, когда макканцев постигла великая засуха и в течение двух лет отвращала от них дождевые облака, он велел Абу Талибу, своему сыну, принести Избранника —

²⁵ Аврааму приснился сон, будто Аллах требует от него принести в жертву своего сына — «кроткого юношу», рождение которого у престарелого Авраама и его старухи предсказали ангелы. Авраам уже приготовился принести жертву с согласия обреченного на это сына, но Аллах, удовлетворившись его готовностью, объявил, что «явное испытание закончено» (Коран 37:103/107), и жертва была заменена животным (Пиотровский М.Б. Коранические сказания, С. 82; он же. Ибрахим // ИЭС).

В подобной ситуации, согласно мусульманскому преданию, оказался и ‘Абд ал-Мутталиб. После рождения десятого сына он стал гадать на стрелах (перед идолом Хубала, в ал-Ка‘бе), кого принести в жертву, чтобы выполнить данный им Богу обет. Не желая терять любимого сына ‘Абд Аллаха (будущего отца Мухаммада), на которого показало гадание, он вторично бросал стрелы, поставив взамен этой жертвы сто верблюдов. Повторное гадание освободило ‘Абд ал-Мутталиба от тяжелого обета — пожертвовать сыном (ал-Калби. Идолы, 24; ал-Мас‘уди. Мурудж, III, 259).

²⁶ Ал-Мултазам — та часть макканского храма, которая расположена между входом в храм и углом его, где находится черный камень.

²⁷ Согласно историческому преданию, это только вторая часть фразы, сказанной ‘Абд ал-Мутталибом Абрахе. Вырванная из исторического контекста и усеченная, она не раскрывает истинного мотива и акцента высказывания ‘Абд ал-Мутталиба. Как повествует предание, при подходе к Макке войско Абрахи захватило стадо верблюдов, двести из которых принадлежали ‘Абд ал-Мутталибу, в то время хранителю ал-Ка‘бы. Последний выехал навстречу Абрахе попросить о своих верблюдах (это подтверждает ал-Мас‘уди (ал-Мас‘уди. Мурудж, III, 260)), что немало удивило Абраху: знатный макканец просит не о святыне, которую царь намеревался уничтожить, а о своих верблюдах. На это ‘Абд ал-Мутталиб и сказал: «Я — хозяин верблюдов, а у Храма — свой хозяин, и он защитит его!» (см., например: Пиотровский М.Б. «Поход слова». С. 28).

Мухаммада — да благословит его Аллах и да приветствует! Он принес его, — а тот — грудной младенец в пеленках, — и ‘Абд ал-Мутталиб положил его к себе на руки, обратился лицом к ал-Ка‘бе, подбросил его к небу и сказал: «О Господи! Заклинаю этим мальчиком!» Он подбросил его второй раз и третий, говоря: «Заклинаю этим мальчиком! Напой нас орошающим, продолжительным, ливневым дождем!» Не прошло и часа, как тучи покрыли со всех сторон небо и задождили, так что люди испугались за мечеть. А Абу Талиб продекламировал те стихи, оканчивающиеся на *лам*, из которых [вот эти *байты*]:

Клянусь Белым (Храмом), посредством которого просят дождя у облаков, — приюта сирот, защиты нуждающимся!

Обходит вокруг него молодой месяц из рода Хашима, и они при нем — в милости и в благоденствии!

Вы ляжете, клянусь Господом Храма, [что] мы утомляем Мухаммада, когда сражаемся за него, борюся

и покоряемся ему, так что мы повержены вокруг него и не радеем о своих сынах и супругах!

И ал-‘Аббас б. ‘Абд ал-Мутталиб сказал о Пророке — благословение и мир ему! — *касиду*, из которой [вот эти *байты*]:

До него (пророчества?) ты был приятным под сенью и на ложе сна, когда смыкаются листья.

Затем ты спустился на землю — ни человек, ни кусок плоти, ни сгусток крови, нет — капля спермы, которая находится на ковчеге. Меж тем потоп уже обуздал Насра и его сродников²⁸.

[241] *Она переместилась от спинного хребта к утробе. Когда ушел тварный мир, явился дождь, обнимающий всю землю,*

так что твой Храм-попечитель в (племени) хиндиф заключал в себе вершину горы, ниже которой — ярусы.

И когда явился ты, озарилась земля и осветились твоим светом края небосвода.

И мы в том сиянии и свете проходим по дорогам правильного пути.

* * *

Что касается второго вида знаний, то это — знание сновидений. Абу Бакр — да будет доволен им Аллах! — был одним из тех, кто во времена *ал-Джахилии* толковал сновидения и отгадывал, так что (арабы) обращались к нему и расспрашивали об этом.

²⁸ В *касиде* воспроизведены элементы легендарной истории времен библейского потопы. Наср («Орел») был одним из пяти богов, которым поклонялся народ Ноя (Нуха), несмотря на все увещания последнего оставить своих богов и обратиться к Аллаху. Наказанием за это непослушание явился потоп. Этот сюжет стал содержанием одной из *сур* Корана («Нух»). Имена этих пяти богов попали в пантеон доисламских арабов: они упоминаются в связи с деятельностью ‘Амра б. Лухайй (см. выше, примеч. 6). В числе пяти идолов, которым поклонялись арабы, назван и Наср — ему поклонялись химйариты. См.: *ал-Калби*. Идолы, указ.; *Fahd*. Pantheon, 132–134.

Описанное в *касиде* чудесное рождение Пророка связано с верой языческих арабов в приход Спасителя. Капля семени (или частица Света) из спинного хребта Ибрахима (Авраама) сохранилась во время потопы на ковчеге, затем чудесным образом она попала в утробу, и родился пророк Спаситель. Эти представления имеют глубокие исторические корни, в частности, в них явно прослеживается идейная связь с верой зороастрийцев в появление трех Спасителей (в соответствии с их представлениями о трех периодах мировой истории как едином, огромном «мировом годе»). Каждый из трех Спасителей рожден девственницей от семени пророка, чудесным образом сохраняющегося в глубине чистых вод озера. Искушавшись в этом озере, девушка родит сына — Спасителя. Несмотря на чудесное зачатие, Спаситель будет иметь человеческую природу, так как он — соучастник в борьбе Добра со Злом (*Бойс М.* Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1987. С. 54, 92).

Идея чудесного зачатия и рождения Спасителя-богочеловека стала, как известно, основополагающей и в христианстве.

Что касается третьего вида, то это — знание *лунных станций*, — то, что брали на себя прорицатели и гадальщики из них. Об этом Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует! — сказал: «Кто скажет: “Нас оросило дождем благодаря такой-то *лунной стоянке*”, тот не верит в то, что ниспослано Мухаммаду».

Их верования.

Среди арабов [были] такие, кто верил в Аллаха и в последний день и ожидал пророчества. У них были обычаи и законы, о которых мы уже упомянули, так как это — вид постижения (знаний). И среди тех, кто познал явный (божественный) Свет и чистое происхождение, признал *ханифскую* религию²⁹ и ожидал пророческого предводителя, — Зайд б. ‘Амр б. Нуфайл³⁰, который, опираясь спиной на ал-Ка‘бу, говорил: «О люди! Идите сюда, ко мне, ибо не осталось из придерживающихся религии Ибрахима никого, кроме меня. Умайя б. Аби-с-Салт³¹ слышал однажды, как тот декламировал [стихи]:

Всякая религия в День вставания пред Аллахом, кроме религии ханифов, — ложь!

И он сказал ему: «Ты прав!»

Зайд сказал также:

Не будет у души защиты с твоей стороны в День расчета, если не будет собран род человеческий.

[242] Среди тех, кто признавал единобожие и верил в День расчета, — Кусс б. Са’ида ал-Ийади³², который в своих наставлениях говорил: «Да, конечно, клянусь Господом ал-Ка‘бы: вернется то, что погибло! Подлинно, если оно ушло, то однажды вернется!» И еще он сказал:

Да, конечно, это — Аллах, единственный Бог! Он не рожден и не родитель,

Он возвращает (к жизни в день воскресения) и создает (людей в начале)!

И у него завтра пристанище!

О смысле «возвращения» он продекламировал [стихи]:

О оплакивающей смерть! Мертвые в могиле, на них остатки их одежды — лохмотья.

Оставь их, ибо для них есть день, когда их позовут, подобно тому как пробуждают от обморока лишившегося чувств,

²⁹ В доисламской Аравии *ханифами* называли благочестивых аскетов, отвергавших поклонение племенным идолам и веривших в единого и единственного Бога. Неопределенный монотеизм этих людей стал одним из аравийских источников ислама. В Коране «*ханифское* единобожие» употребляется как синоним ислама — возрожденной Мухаммадом «религии Ибрахима» (Авраама), а *ханиф* — как синоним *мусльмана* (мусульманина).

Понятие «*ханифская* религия» как «истинное единобожие», «религия Ибрахима», противопоставляется в Коране не только верованиям язычников-многобожников, но и монотеизму иудеев и христиан, искаживших якобы религию патриарха. См.: М.П. (Пиотровский М.Б.) Ханиф // ИЭС.

³⁰ Зайд б. ‘Амр б. Нуфайл — курайшит из Макки, отказавшийся поклоняться идолам еще до проповедей Мухаммада. Хишам ал-Калби приводит стихи этого Зайда, в которых тот отрекается от особо почитаемых курайшитами идолов, в том числе Хубала: «*Он был нам Господином в то время, когда у меня было мало разума*» (ал-Калби. Идолы, 21).

³¹ Умайя б. Аби-с-Салт — известный арабский поэт из племени сакиф, живший и умерший (около 10/632 г.) в ат-Та’ифе. Его считали *ханифом* и в этом духе толковали его стихи, в которых он использовал «чужие», непонятные арабам-язычникам слова. Вероятно, это было следствием знакомства Умайи с «обладателями Писаний» (ахл ал-китаб) — иудеями и христианами, книги которых он читал. Стихи его были довольно рано собраны. По утверждению Джарира б. Хазима (ум. в 170/786 г.), у него было 300 *касид* Умайи. Среди его стихов — хвалебная ода освободителю ал-Йамана от Эфиопии Сайфу б. Зи Йазану, элегия павшим в битве при Бадре и др. См.: GAS, II, 298–300.

³² Кусс б. Са’ида (кон. VI — нач. VII в.) — «епископ из Наджрана», бродячий христианский проповедник, прославившийся красноречием, мудрец и поэт, оказавший сильное влияние на арабских авторов. С ним связывают введение в арабскую письменность некоторых эпистолярных форм (*амма ба’д* и др.). Он посещал византийского императора, на ярмарке в ‘Указе встречался с юным Мухаммадом, что, вероятно, дало основание причислить его к сподвижникам последнего. См.: GAS, II, 180–182.

так что они придут в состоянии ином, нежели их состояние.

Люди ушли, затем, этот после того, они сотворены, —

одни из них — наги, другие — в одежде своей, — и новой, и серо-зеленой, изношенной.

Среди них — ‘Амир б. аз-Зариб ал-‘Адвани³³. Он был одним из арабских поэтов и проповедников. У него есть длинное «завещание», в конце которого он говорит: «Подлинно, я никогда ничего не видел, что сотворило бы само себя. Я не видел положенного (предмета) без того, чтобы он был сделанным. Я не видел приходящего без того, чтобы он был идущим. И если людей умерщвляет болезнь, то лекарство оживляет их». Далее он сказал: «Подлинно, я вижу вещи по-разному и до поры». Его спросили: «Что значит “до поры”?» Он сказал: «Пока не возвратится мертвый живым и не вернется не-вещь вещью, и для этого сотворены небеса и земля». И они отвратились от него, уходя, а он сказал: «Горе, воистину, — это увещание, если бы был тот, кто примет его!»

‘Амир объявил запретным для себя вино среди тех, кто считал его запретным. Он сказал о нем:

Если я пью вино, то я пью его за его приятность, а если я оставляю его, то, воистину, я питаю отвращение, ненавижу.

*Если бы не приятность и не играющие и поющие невольницы, я не видел бы его, а оно не видело бы меня, иначе как на расстоянии, свысока, —
просящее у юноши то, чего нет у него в руках, уносящее рассудок людей и богатство.*

[243] *Оно дает в наследство людям ненависть без гнева, порочит юношу мужественного, нарядного.*

Я поклялся Аллахом поить вином и пить его, пока земной прах не рассеет мои сочленения.

Среди тех, кто во времена *ал-джахилии* объявлял вино запретным, — Кайс б. ‘Асим ат-Тамими, Сафван б. Умаййа б. Мухаррас ал-Кинани, ‘Афиф б. Ма‘дикариб ал-Кинди³⁴. О вине они сказали стихи. Ал-Услум ал-Йали³⁵, объявив вино и прелюбодеяние запретными для себя, сказал:

Я помирился с соплеменниками после долгих страданий, и этот мир — самый продолжительный в делах и самый одобрительный.

³³ ‘Амир б. аз-Зариб ал-‘Адвани, по прозвищу *Зу-л-хилм* («кроткий», «долготерпеливый»), — оратор и поэт, участник поэтических состязаний у одного из химйаритских царей. См.: *ал-Джахиз*. Ал-Байан, I, указ.; *ал-Исфাহани*. Ал-Агани, XIV, 146–148, XXIV, 247–248, 250, и др.; *Зирикли*. А‘лам, III, 252; *ал-Кали ал-Багдади*. Ал-Амали, I, 207.

³⁴ Кайс б. ‘Асим б. Синан Абу ‘Али ал-Минкари ат-Тамими — поэт, умер мусульманином в 47/668 г. Ал-Мас‘уди (*ал-Мас‘уди*. Мурудж, IV, 188) приводит стихотворение Кайса б. ‘Асима, в котором тот «хваливал» пророчицу Саджах времен Мухаммада. См.: *ал-Джахиз*. Ал-Байан, I, указ.; *ал-Исфাহани*. Ал-Агани, IX, 368; X, 284; XII, 143; XIV, 84; *ал-Багдади*. Хизанат ал-адаб. III, 429; *Зирикли*. А‘лам, V, 206; GAS, II, 200.

Ал-Исфাহани (ал-Агани, XIV, 84) приводит рассказ Хишама ал-Калби о том, что побудило Кайса б. ‘Асима объявить вино запретным. Однажды, напившись, он стал приставать к своей дочери (или сестре), та убежала от него, а когда на следующий день он протрезвел, то ничего не мог вспомнить. Тогда-то он и зарекся пить вино, выразив свое отношение к нему в стихах:

Я нашел вино необузданным, в нем — свойства, которые позорят благородного мужа.

Клянусь Аллахом, я в жизни не выпью его и никогда не приглашу на него трапезника!

Я не отдам за него цену моей жизни и никогда не стану исцелять им больного!

Воистину, вино позорит пьющих его и возлагает на них тягостное дело!

Сафван б. Умаййа б. Мухаррас ал-Кинани — о нем см.: *ал-Джахиз*. Ал-Байан, I, 160, 204; *ал-Исфাহани*. Ал-Агани, XIII, 284; *ал-Кали ал-Багдади*. Ал-Амали, I, 208.

‘Афиф б. Ма‘дикариб ал-Кинди — о нем см.: *ал-Багдади*. Хизанат ал-адаб, III, 427.

³⁵ Ал-Услум ал-Йали — сведений о нем обнаружить не удалось.

Я перестал пить вино, а оно — предпочитаемо, и оставил распутниц, отказ от этого — самое благородное.

Я воздержался от этого, о Умайм, стремясь к благородству. Так поступает рас-судительный, воздержанный.

Среди тех, кто верил в Творца Всевышнего и в сотворение Адама — мир ему! — раб ('абд) Табихи б. Са'лаба б. Вабары из (племени) куда'а³⁶. Об этом он сказал:

Я взываю к Тебе, о мой Господь, тем, чего Ты достоин, зовом тонущего, который вцепился в ремни,

потому что Ты — достойный хвалы и всего лучшего, милостивый.

Ты не спешил гневиться и не осуждал.

Ты — Тот, Кого не оживляло время вторично. Раб не видел неодобрения с твоей стороны в добром деле.

Ты — предвечный, первый, преславный, Тот, Кто впервые сотворил людей в неведомом небытии,

Тот, Кто поместил меня в сокровенный мрак — вплоть до мрака из спинного хребта Адама — среди (других) мраков.

Среди этих (людей) — ан-Набига аз-Зубйани³⁷, веривший в День расчета. Он ска-зал:

Их действия имеют в себе бога, их религия — правая, так что они не вернутся без последствий — он имел в виду под этим воздаяние за дела.

Среди этих (людей) — Зухайр б. Аби Сулма ал-Музани³⁸. Проходя [как-то] мимо колючего кустарника, который покрылся листьями после того, как засох, [244] он сказал: «Если бы не то, что меня будут поносить арабы, то я поверил бы, что тот, кто оживил тебя после засохлости, тот оживит кости, между тем как они — истлевшие». Затем, после этого, он уверовал и сказал в своей *касиде*, начало которой:

Разве от самого обильного источника следы жилья не заговорили... — это из ас-Саб'ийат, —

[если] это отсрочивается, то заносится в Книгу и сохраняется до Дня расчета, а если же делается поспешно, то осуждается.

Среди них — 'Аллаф б. Шихаб ат-Тайми³⁹, который верил в Аллаха Всевышнего и в День расчета. Об этом он сказал:

Действительно, я видел противника в День громогласности⁴⁰ и поступил с ним как победитель.

³⁶ Табиха б. Са'лаб б. Вабара — сведений о нем обнаружить не удалось.

³⁷ Ан-Набига аз-Зубйани — Зийад б. Му'авийа из рода зубйан/гатафан (род. во второй четверти VI в., ум. около 602 г.), знаменитый доисламский поэт-панегирист, приближенный к правящим домам Лахмидов и Гассанидов. На этом основании его считали христианским поэтом, хотя, скорее всего, в его поэзии на-шли отражение религиозные представления, распространившиеся в то время на Аравийском полуострове. Среди его многочисленных стихов, собранных уже в VII в., — панегирические *касиды*, элегии (оплакива-ния — *марсийа*), «политическая» племенная сатира (*хиджа*). *Халиф* 'Умар высоко ценил ан-Набигу как лучшего поэта арабов-гатафан и др. См.: GAS, II, 110–113.

³⁸ Зухайр б. Аби Сулма из племени музайна (530–627) — один из трех (наряду с ан-Набигой аз-Зубйани и Имру-л-Кайсом) величайших поэтов доисламской Аравии. Умер в глубокой старости. Зухайр обладал наследственной поэтической одаренностью (его отец, дядя и другие родственники также были поэтами) и оставил большое количество стихов, собранных после его смерти в «Диван». Известны его *касиды* ал-Хаулийат, ал-Му'аллака (одна из семи поэм, «подвешенных» до ислама в ал-Ка'бе) и др. Многие его стихи посвящены воспеванию своего и родственных племен. Этический и религиозный характер его поэзии стал образцом доисламской племенной поэзии. См.: GAS, II, 118–120.

³⁹ 'Аллаф б. Шихаб ат-Тайми — сведений о нем обнаружить не удалось.

⁴⁰ «День громогласности» (*йаум ар-рифа'а*) — один из конкретных образов картины «воскресения», ставший элементом эсхатологических представлений доисламских арабов-единобожников (*ханифов*), воспринятый и развитый последователями ислама. Согласно исламским представлениям, перед «воскресе-нием» мертвых наступит конец света (все люди умрут), о чем возвестит один из четырех наиболее при-

И я узнал, что в День расчета Аллах воздаст рабу своему за добрые дела.

Некто из арабов, находясь при смерти, говорил своим детям: «Похороните со мной мое верховое животное, чтобы я на нем отправился на Сбор⁴¹. Если же вы не сделаете [этого], то я должен буду идти на Сбор на своих ногах».

Джурайба б. ал-Ашйам ал-Асади⁴² во времена *ал-джахилии*, находясь уже при смерти, сказал, завещая своему сыну Са'ду:

О Са'д! Если же он погубит, то, подлинно, я завещаю тебе — истинно, обладатель завещания — самый близкий! —

не оставляй своего отца идущим пешком, спотыкаясь, на Сбор, повергнутым на обе руки, опрокинутым.

Отвези отца своего на подходящем верблюде. Поищи верховое животное — это самое правильное.

Может быть, из того, что я оставил, [найдется] для меня верховое животное, на котором я поеду верхом на Сбор, когда скажут «Поезжайте верхом!».

'Амр б. Зайд б. ал-Мутаманни⁴³ перед смертью, завещая своему сыну, сказал:

О сынок мой! Снабди меня, когда ты разлучишься со мной, в могилу верховым животным с удобным верблюжьим седлом

для воскресения. На нем я поеду верхом, когда скажут: «Отправляйтесь в путь, следуя друг за другом, вместе, на сбор Собирающего» —

Того, к Кому не приходят на своих сужеребых верблюдицах! Люди же — одни отталкиваемые, другие спотыкающиеся.

(Арабы) связывали верблюдицу, повернув голову ей назад, к тому месту, что прилегает к ее спине, или к тому месту, что прилегает к ее груди и животу. Они брали шнурок, крепко обвязывали [им] середину ее туловища, повязывали его на шею верблюдицы и оставляли ее, пока она не умирала, [245] у могилы. [Таковую] верблюдицу они называли *балийа* («обреченная на голодную смерть»), а шнурок, которым крепко связывали ее, — *валийя*. Кто-то из них сказал, сравнивая мужчин, [находившихся] в бедствии: «Подобны верблюдицам, обреченным на голодную смерть, на шеях которых — шнурки».

Традиции арабов, которые признал ислам, и некоторые из их обычаев.

Сказал Мухаммад б. ас-Са'иб ал-Калби⁴⁴:

ближенных к Аллаху ангелов — Исафил (или Сарафил). Это — четырехкрылое, космических размеров волосатое существо, опирающееся ногами на нижние слои земли и упирающееся головой в трон Аллаха. Неотъемлемым атрибутом этого ангела считается труба, мощный глас («громогласность») которой со священной скалы в Иерусалиме явится сигналом к концу света. По второму зову этой трубы все люди, когда-либо жившие на земле, начнут вставать (*ал-кйама*) из своих могил. См.: М.П. (Пиотровский М.Б.) Исафил // ИЭС.

⁴¹ «Сбор» (*ал-хаир*), или «День сбора» (*йаум ал-хаир*), — еще один из эпизодов «воскресения», олицетворяющий веру доисламских арабов-единобожников в воздаяние и будущую жизнь, ставший элементом эсхатологических представлений мусульман. По второму зову трубы Исафила люди, встав из могил, должны собраться в определенном месте (*ал-махшир*) пред Аллахом на Божий суд, на котором будут взвешены их дела, совершен окончательный «расчет» (*ал-хисаб* — отсюда еще один образ картины «воскресения» — «День расчета», или «подсчета», — *йаум ал-хисаб*) и определена их судьба (рай или ад). См.: М.П. (Пиотровский М.Б.) ал-Ма'ад // ИЭС.

⁴² Джурайба б. ал-Ашйам ал-Асади, упоминаемый также под *нисбой* ал-Фак'аси (*Зиркли*. А'лам, II, 118).

⁴³ 'Амр б. Зайд б. ал-Мутаманни (вар. ат-Тамими, ал-Маймани) — брат известного 'Ади б. Зайда б. Хаммада, участника сражения при Зу Каре (о нем см.: *Ибн ал-Асир*. Ал-Камил, I, 352).

⁴⁴ Мухаммад б. ас-Са'иб ал-Калби (ум. в ал-Куфе в 146/763 г.) — один из самых ранних мусульманских ученых-историков, знаток генеалогии и истории древних арабов и сопредельных исламизированных стран (в первую очередь Ирана, откуда происходил его род). Большую известность приобрел его сын Хишам, автор около 140 сочинений, исходным материалом которых послужили книги и информация ал-Калби-старшего. Многие книги Хишама известны под такими же названиями, что и сочинения его отца. Это обстоятельство затрудняет определение их авторства. Так, в основе «Книги идолов» Хишама ал-Калби лежат

Арабы во времена своего язычества объявляли запретными [некоторые] вещи, о запрещении которых сообщил Коран, — они не женились ни на [своих] матерях, ни на дочерях, ни на тетках по матери, ни на тетках по отцу. Самым безобразным из того, что они делали, было то, что мужчина женился на двух сестрах или женился на жене своего отца после него. Того, кто сделал это, они называли *дайзаном* («захватчиком чужого»)⁴⁵. Аус б. Хаджар ат-Тамими⁴⁶, укоряя людей из *бану кайс б. са'лаба*, которые трижды, один после другого, брали жену своего отца, сказал:

Персиянка среди вас — не отвергаема, и каждый из вас для отца своего — дайзан, свояк.

Совокупляйтесь с приятной (женщиной) и ходите вокруг ее шатра, как ходит борщисты людей с кожаными щитами под мышками!

Первым из курайшитов, кто женился на двух сестрах, был Абу Ухайха Са'ид б. ал-'Ас⁴⁷, который женился на Хинде и Сафии — двух дочерях ал-Мугиры б. 'Абд Аллаха б. 'Амра б. Махзума.

Сказал (ал-Калби):

Когда умирал мужчина-араб, оставив жену или разведясь с ней, то его заменял старший из его сыновей, и если у него была нужда в ней, он накидывал на нее свою одежду, если же у него не было нужды в ней, на ней женился один из его братьев за новый выкуп (*махр*).

Сказал (ал-Калби):

Они просили женщину в супруги у ее отца, или у ее брата, или у ее дяди по отцу, или у одного из сыновей ее дяди по отцу. Они сватали равного к равному, если же один из двух был благороднее другого по происхождению, его соблазнили богатством, а если он был неблагородного происхождения, то сватались к неблагородному по происхождению и женили его на неблагородной, подобной ему. Придя к ним, сватающийся говорил: «Благоденствуйте поутру!» Затем говорил: «Мы равны вам и подобны вам, и если вы сочетаетесь с нами браком, мы получим страстно желаемое, [246] а вы приобретете нас, и мы будем славить ваше родство по женской линии. Если же вы откажете нам по причине, которую мы знаем, мы отступимся с извинениями». Если он (жених) был близким родственником из того же племени, отец ее или ее брат говорил ей: «Когда ты будешь доставлена к нему, ты родишь легко, родишь мальчика, не родишь девочку. Дай бог тебе изобилия, силы и свежего молока! Будь добронравной и чти мужа своего! И пусть будет вода твоим благовонием!»

сочинения его отца. Самый известный из сохранившихся трудов Хишама — «Генеалогия арабов» — содержит в себе одноименный труд ал-Калби-старшего, в котором генеалогия арабских племен была доведена до правления *халифа* ал-Мансура.

Аш-Шахрастани, излагая верования и обычаи доисламских арабов со ссылкой на Мухаммада ал-Калби, не приводит названий цитируемых сочинений. Одним из них, возможно, была книга «Верования арабов» (Китаб ад-дан ал-'араб). См.: *Ибн ан-Надим*. Ал-Фихрист, 107–108; GAL, I, 139; SBd, I, 331–332, *Прозоров С. М.* Арабская историческая литература в Ираке, Иране и Средней Азии в VII — середине X в. Шнитская историография. М., 1980. С. 70–73.

⁴⁵ Ал-Бируни, называя один из четырех видов брака, бытовавших у арабов во времена их язычества, «ненавистным браком» (*никах ал-макт*), определяет его как женитьбу на вдове отца или сына. Подобного рода браки существовали, отмечает автор, у иудеев и у огнепоклонников и оправдывались необходимостью сохранить память об умершем.

Аш-Шахрастани, ссылаясь на одного из лучших знатоков доисламской Аравии, Мухаммада ал-Калби, называет человека, вступившего в такой брак, бранным словом *дайзан* («захватчик чужого»). Согласно же ал-Бируни, *дайзаном* называли не мужчину, вступившего в такой брак, а дитя, рожденное от него (*Бируни*. Индия, II, 129–130).

⁴⁶ Аус б. Хаджар Абу Шурайх — бродячий доисламский поэт из племени нумайр/тамим. Родился между 520 и 535 гг., умер незадолго до *ал-хиджры*. В поэзии воспевал сцены охоты, человеческие достоинства, оружие. Известна его элегия — «оплакивание» (*марсийа*) с рифмой на 'айн. См.: GAS, II, 171–172.

⁴⁷ Абу Ухайха Са'ид б. ал-'Ас — курайшит, один из противников Мухаммада и ревностных почитателей ал-'Уззы. Умер в 1/622–23 г. См.: *ал-Калби*. Идолы, 22.

Если ее выдавали замуж на чужбину, он говорил ей: «У тебя не будет легких родов и ты не родишь мальчика, ибо ты сближаешься с чужими и родишь врагов. Будь добронравной и выказывай расположение родственникам своего мужа, ибо у них есть глаз, наблюдающий за тобой, и слушающее ухо. И пусть будет вода твоим благовоением!»

При разлучении они троекратно произносили разводную формулу («Ты свободна!»). ‘Абд Аллах б. ‘Аббас — да будет доволен ими обоими Аллах! — сказал: первым троекратно произнес разводную формулу при разлучении Исма‘ил б. Ибрахим (Авраам) — мир им обоим! — И арабы делали это, но он дает ей разводную один раз, имея на нее наибольшие права из людей до тех пор, пока не произнес разводную формулу полностью, троекратно, [после чего] право на нее прекратилось. К этому [обычаю] относится сказанное ал-А‘ша Маймуном б. Кайсом⁴⁸. Он женился на женщине, но ее соплеменники не желали его, они пришли к нему и пригрозили побить его, если он не даст ей разводную, и тогда он сказал:

О супруга моя! Оставь меня, ибо ты отпущена! Подобно тебе дела людей приходят утром и уходят вечером.

Они сказали: «Повтори это!», и он сказал:

Оставь меня, ибо разлука лучше палки, и меч над твоей головой не будет видим мне!

Они сказали: «Повтори третий раз!», и он сказал:

Оставь меня, целомудренная девственница, непорочная и любимая! Ты была среди нас и [была] любящей!

Сказал (ал-Калби):

Во времена язычества брак с женщиной [подразделялся] на четыре вида⁴⁹:

Мужчина сватается, затем женится.

У женщины есть приятель, который посещает ее время от времени, и, если она родит, она говорит: «он (ребенок) принадлежит такому-то», и тот женится на ней после этого.

Женщину посещают время от времени несколько человек, и все они совокупляются с ней в один период отсутствия регул, и, если она родит, ответственным за ребенка она делает одного из них; такая женщина называется *мукассима* («расточающая свои ласки многим лицам»).

Опытную женщину посещают время от времени многие, все они совокупляются с ней, и, если она родит, они собирают у нее гадалычиков, и те причисляют ребенка тому, на кого он похож.

⁴⁸ Ал-А‘ша Маймун б. Кайс — известный доисламский поэт из племени кайс/‘айлан. Родился в 565 г. в Йамаме, умер между 5/626 и 8/629 гг. Ал-А‘ша путешествовал по Месопотамии, аш-Шаму (Сирии), Южной Аравии, Эфиопии, жил в ал-Хире — отсюда, вероятно, в его поэзии ощущаются монотеистические представления христианского направления. Его панегирики также были посвящены правителям и принцам, исповедовавшим монотеизм. Одно из хвалебных стихотворений он написал в честь Мухаммада, что дало основание полагать, что незадолго перед смертью он обратился в ислам. См.: GAS, II, 130–132.

Из приведенного у аш-Шахрастани описания вынужденного развода ал-А‘ша можно заключить, что супруга его оставалась девственницей. В издании У. Кьюртона текст содержит вставку, объясняющую требование родственников жены импотенцией ее мужа.

⁴⁹ Ал-Бируни также говорит о четырех видах брака у доисламских арабов (ср.: Индия, II, 129–130), но характеристика этих браков иная. По существу, два последних вида, описанных у аш-Шахрастани, объединены кратко у ал-Бируни в один, третий вид. Четвертый вид брака в описании ал-Бируни (женильба на вдове отца или брата) упомянут у аш-Шахрастани в другом месте как «самое безобразное» по этическим нормам ислама из того, что практиковали арабы во времена их язычества, но с формальной точки зрения этот вид брака подпадает, очевидно, под первый из описанных им видов, а посему и не выделен отдельно. Два первых вида брака, описанных у ал-Бируни (отдача своей жены на время другому лицу для получения благородного потомства и взаимный обмен женами), аш-Шахрастани вообще не упоминает.

[247] Сказал (ал-Калби):

Они посещали Храм, совершали обряды паломничества и устанавливали запреты.

Зухайр сказал:

Сколько (раз) играющие и поющие невольницы [объявлялись] дозволенными или запретными!

Они обходили Храм семь раз, прикасались к (черному) камню, бегали между (холмами) ас-Сафа и ал-Марва.

Абу Талиб сказал:

И пробежки между двумя (холмами) ал-Марва до ас-Сафа, и те образы и представления, которые [сохранились] о них обоих.

Они произносили слова «Вот я перед тобой!» (готовый к повиновению), однако некто из них присоединял к произнесению слов «Вот я перед тобой!» слова:

...кроме сотоварища, который у тебя! Ты владеешь им и тем, чем владеет он!

Они останавливались во всех местах стояния. Ал-‘Адави⁵⁰ сказал:

Клянусь тем, что посещают курайшиты, и местом стояния паломников у Алала⁵¹.

Они приводили (в Макку) жертвенных животных, бросали камешки, объявляли заповедными священные месяцы, во время которых они не совершали набегов и не сражались, кроме (племен) тайй, хас‘ам и некоторых из бану ал-харис б. ка‘б, ибо они не посещали (Храм), не совершали обрядов паломничества и не объявляли заповедными ни священные месяцы, ни священный город.

Курайшиты называли войну, которая была между ними и другими [родами], «годом беззакония» именно потому, что она была в священные месяцы, когда они не сражаются, но, после того как они сражались в эти месяцы, они сказали: «Мы действовали беззаконно» и называли эту войну «войной беззакония».

Они не одобряли несправедливости на священной земле Макки. Одна из их женщин, удерживая своего сына от несправедливости, сказала:

О сынок мой! Не поступай несправедливо в Макке ни в отношении малого, ни в отношении старого!

О сынок мой! Кто поступит несправедливо в Макке, тот встретит тяжкие бедствия.

О сынок мой! Я уже испытала их и почувствовала, как гибнет поступающий несправедливо!

О сынок мой! Обезопась топор бедствий и дикого зверя — будешь в безопасности на (горе) Сабир⁵²!

⁵⁰ Вероятно, это — Исхак б. Сувайд ал-‘Адави, арабский филолог и поэт, ученик проалидски настроенного Абу-л-Асвада ад-Ду‘али — основателя школы арабской филологии в ал-Басре. Исхак б. Сувайд — участник известных волнений в ал-Басре и информатор Абу ‘Убайда об этих событиях. Подробнее см.: Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. М., 2004, 162, примеч. 252.

⁵¹ Алал (или Илал) — доисламское название горы ар-Рахма («гора Милосердия»), прилегающей к горе ‘Арафат, или самой горы ‘Арафат. Эта небольшая гора (60 м высоты) расположена в долине ‘Арафат недалеко от Макки и до ислама служила местом паломничества для арабов-язычников. По преданию, у этой горы встретились изгнанные из рая Адам и Ева, о чем выше упомянул аш-Шахрастани. При Мухаммаде «стояние» перед горой ‘Арафат стало одним из главных эпизодов обряда паломничества, олицетворяющим «стояние пред ликом Аллаха» в Судный день. См.: Иакут. Му‘джем, I, 346–347; М.П. (Пиотровский М.Б.) ‘Арафат // ИЭС.

⁵² Иакут упоминает и объясняет четыре топонима Сабир. Один из них — название большой горы между Маккой и ‘Арафатом. Исходя из содержания приведенного байта, нахождение у горы Сабир гарантировало человеку безопасность. Согласно одному из хадисов, арабы-язычники, желая совершить набег из долины ‘Арафат, говорили: «Пусть озарится Сабир, чтобы мы напали!» В данном случае гора Сабир выступает как некий гарант безопасности до того, как она озарится восходом солнца. Возможно также, что эта гора служила местом совершения язычниками каких-то религиозных обрядов и находилась под защитой одного из племен. Во всяком случае, известно, что во времена язычества существовала специальная охрана, оберегавшая людей во время исполнения религиозных обрядов. Эти функции были у хуза‘итов, затем перешли к ‘аднанитам. Упоминается также персонально Абу Саййара, который возглавлял такую охрану. См.: Иакут. Му‘джем, I, 917–919; ал-Мас‘уди. Мурудж, III, 118.

[248] Некоторые из них переносили священность одного месяца на другой и прибавляли месяц к каждым двум годам и месяц к каждым трем годам. Когда они совершали паломничество в какой-либо месяц года, они не преминули сделать «день снабжения водой», «день 'Арафата», «день закалывания», как делается это в месяце *зу-л-хиджжа*, так что «день закалывания» является десятым днем того месяца⁵³. Они остаются в (долине) Мина, но не покупают [жертвенных животных] ни в «день 'Арафата», ни в дни (пребывания) в Мина. О них ниспослано: «*Перенесение священности одного месяца на другой только увеличивает неверие*» (Коран 9:37)⁵⁴.

Когда они приносили жертву идолам, они мазали их кровью жертвенных животных, прося таким образом увеличить их богатство.

Кусайй б. Килаб⁵⁵ удерживал от поклонения какому-либо идолу, кроме Аллаха, говоря:

Одному ли Господу или тысяче Господ я служу, когда разделились на части повеления?

Оставил я и ал-Лат, и ал-'Уззу — так поступает прозорливый муж!

И не служу я [больше] ни ал-'Уззе, ни двум ее дочерям, и не посещаю двух идолов бану ганм.

Говорили, эти стихи принадлежат Зайду б. 'Амру б. Нуфайлу, и из-за этого он встретил злобность со стороны курайшитов, так что они изгнали его из священного города, и он входил в него только по ночам.

Ал-Каламмас б. Умаййа ал-Кинани⁵⁶, проповедуя арабам гибель Макки, сказал: «Повинуйтесь мне — будете на верном пути!» Они спросили: «Почему так?» Он сказал: «Воистину, вы уже разделились по разным божествам! Я же подлинно знаю то, чем доволен Аллах, и что Аллах — Господь этих божеств, и что следует поклоняться только ему одному!»

Сказал (ал-Калби):

И удалились от него арабы, когда он сказал это, другая часть [их] стала избегать его, утверждая, что он притеряется к религии *бану тамим*.

Сказал (ал-Калби):

Они совершали полное омовение от детородного семени и обмывали своих покойников. Ал-Афвах ал-Ауди⁵⁷ сказал:

⁵³ Речь идет об обрядах паломничества в Макку. 7-го числа месяца *зу-л-хиджжа* караваны паломников прибывают в Макку. На следующий день они запасаются водой («день снабжения водой») и через долины Мина и Муздалиф направляются к долине 'Арафат, часть из них в ночь с 8-го на 9-е проводят в долине Мина. В полдень следующего дня совершается важнейший обряд *ал-хаджжа* — «стояние» у горы 'Арафат («день 'Арафата»), продолжающееся до захода солнца. Во время «стояния» паломники слушают проповеди, совершают молитвы. 10-го *зу-л-хиджжа* они возвращаются в долину Мина, где бросают семь камешков в символ Иблиса и совершают жертвоприношение («день закалывания») животных, которые там же продаются для этих целей. Обряд жертвоприношения стал одним из почитаемых мусульманами праздников. См.: М.П. (Пиотровский М.Б.) ал-Хаджж // ИЭС.

⁵⁴ Перевод мой. У И. Крачковского: «Вставка — только увеличение неверия» (Коран 9:37).

⁵⁵ Кусайй б. Килаб б. Мурра был женат на дочери Халила — последнего из хуза'итов, кто заведовал делами Храма в Макке. Перед смертью он назначил управляющей Храмом свою дочь — жену Кусаййа. Однако люди высказали сомнение — сможет ли она открывать и закрывать двери Храма. Тогда Халил, оставив за ней управление Храмом, поручил открывать и закрывать его двери хуза'иту Абу Габашану. Последний продал это право (за верблюда и бурдюк вина) Кусаййу б. Килабу (*ал-Мас'уди*. Мурудж, III, 117–118).

Мнение, что автором приведенных *байтов* был Зайд б. 'Амр б. Нуфайл (о чем говорит аш-Шах-растани), разделял Хишам ал-Калби (ср. Идолы, 21). Упомянутые в них «две дочери» ал-'Уззы — ал-Лат и Манат (о них см. выше, примеч. 20).

⁵⁶ Ал-Каламмас (прозвище должностного лица, регулировавшего поток паломников в Мине) в данном случае — Абу Сумама Джунада б. Умаййа б. 'Ауф ал-Кинани (о нем см.: *Зирикли*. А'лам, V, 203; *Ch. Pellat*. *Al-Kalammas* // EI², IV, 472).

⁵⁷ Ал-Афвах («Большеротый») ал-Ауди — Абу Раби'а Сала'ат б. 'Амр, *сайид* племени ауд/мазхидж в Наджране (Южная Аравия), один из доисламских поэтов и мудрецов (*хукама*). Умер ок. 570 г. См.: *ал-*

*Разве оба они не развлекали меня и не сообщили, что я — призрак?
Я не говорю, [что] меня спасло бы противодействие или осторожность!
Я не говорю, [что] мне пригодилась бы моя одежда, когда стали очевидными со-
членения частей моего тела и взор уже неподвижен.*

[249] *Они принесли холодной воды обмыть меня. Что за омовение!*

За ним последует прах.

Сказал (ал-Калби):

Они заворачивали своих покойников в саван и благословляли их. Их благослове-
ние было [таким]: когда умирал мужчина, его относили на его похоронные носилки,
затем вставал его близкий родственник, перечислял все его прекрасные качества,
славил его, затем хоронил, затем говорил: «Да будет милостив к тебе Аллах и да бла-
гословит он тебя!»

Один из калбитов во времена язычества сказал сыну одного из своих сыновей:

Я буду жить долго — ты умрешь, а я еще буду жив, ибо я много молился за тебя!

*Я назначаю сыну благородного половину своего богатства — жизнь мою, если я
буду в живых и в смерти своей.*

Сказал (ал-Калби):

Они постоянно совершали «очищения природы», которыми был испытан Ибрахим
(Авраам) — мир ему! — а это — десять заповедей: пять касаются головы и пять —
тела. Что касается относящихся к голове, то это — полоскание рта, промывание носа
водой, обрезание усов, расчесывание пробора и чистка зубов. Что касается относя-
щихся к телу, то это — омовение после испражнений, обрезание ногтей, выщипыва-
ние (волос) под мышками, бритье волос на лобке и обрезание. Когда пришел ислам,
он утвердил это одним из обычаев сунны.

Они отрезали правую руку вору, если он украл.

Цари ал-Йамана и цари ал-Хиры распинали человека, если он разбойничал на
большой дороге.

Они исполняли обещания, чтили соседа и гостя. Хатим ат-Та'и⁵⁸ сказал:

*Их бог — мой Господь, а мой бог — их Господь! Я поклялся не стоять на месте
и не отставать.*

И еще он сказал:

*Среди сотворенных действительно были люди примером для подражания — как
будто ни осленок, ни ослы не погоняются караваном!*

*Они были людьми, верующими в своего Господа, в любом месте, среди них — по-
клоняющийся первенец.*

Список сокращений

ИЭС — Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.

Et² — The Encyclopaedia of Islam. New ed. Leiden–London.

GAL — Brockelmann C. Geschichte der arabischen Litteratur. Bd 1–2. Weimar–Berlin, 1898–1902;
SBd 1–3. Leiden, 1937–1942.

Исфахани. Ал-Агани, XII, 169–170; *Зирикли.* А'лам, III, 206; GAS, II, 302–303; *Ch. Pellat.* Al-Afwah al-
Audi // Et², I, 242–243.

Стихи ал-Афваха ал-Ауди собраны в *диван*. Известна его *касида* с рифмой на *ра'*, из которой взяты
приведенные у аш-Шахрастани *байты*.

⁵⁸ Хатим б. 'Абд Аллах ат-Та'и — доисламский поэт, *саййид* племени 'ади/таййи', прославившийся
своей щедростью. Жил во второй половине VI в. Его стихи (собран и издан *диван*) были особенно распро-
странены в персидской среде (в Персии, Индии, Турции). Подробнее о нем см.: *Абу-л-Фарадж ал-
Исфахани.* Книга песен. Пер. с араб. А.Б. Халидова, Б.Я. Шидфар. М., 1980, 137–157; GAS, II, 208–209;
C. van Arendonk. Natim at-Ta'i // Et², III, 274–275.

GAS, II. — Geschichte des arabischen Schrifttums. Bd II. Poesie bis ca. 430 H. Von *Fuat Sezgin*. Leiden, 1975.

Бартольд. Соч. I. — Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Академик *В.В. Бартольд*. Сочинения. Т. I. М., 1963.

Бартольд. Соч. — Академик *В.В. Бартольд*. Сочинения. Т. I–IX. М., 1963–1977.

Источники

Ал-Багдади. Хизанат ал-адаб, III. — *‘Абд ал-Кадир ал-Багдади*. Хизанат ал-адаб ва-лубб лубаб ал-‘араб. Булак, 1299 г.х.

Бируни. Индия, II. — *Абу Рейхан Бируни (973–1058)*. Избранные произведения. Т. II. Индия. Ташкент, 1963.

Бируни. Памятники, I. — *Абу Рейхан Бируни (973–1058)*. Избранные произведения. Т. I. Памятники минувших поколений. Ташкент, 1957.

Ал-Джахиз. Ал-Байан, I. — *Абу ‘Усман ‘Амр б. Бахр ал-Джахиз*. Китаб ал-байан ва-т-тибйан. Ат-Таб‘а ал-ула. Ал-Джуз’ 1–2, Байрут, 1968.

Зирикли. А‘лам. — *Хайр ад-дин аз-Зирикли*. Ал-А‘лам. Камус тараджим ли-ашхар ар-риджал ва-н-ниса‘ мин ал-‘араб ва-л-муста‘рибин фи-л-джахилийя ва-л-ислам ва-л-‘аср ал-хадир. Ал-Джуз’ I–V. Миср, 1345/1927.

Ибн ал-Асир. Ал-Камил, I. — Китаб ал-Камил фи-т-та‘рих. Та‘лиф аш-шайх ал-‘аллама *‘Иzz ад-дин Аби-л-Хусайн... аш-Шайбани ал-ма‘руф би-Ибн ал-Асир*. Ал-Джуз’ ал-аввал. Лайден, 1866.

Ибн ан-Надим. Ал-Фихрист. — Китаб ал-фихрист ли-н-Надим. Тихран, 1971.

Ал-Исфахани. Ал-Агани. — *Абу-л-Фарадж ал-Исфахани*. Китаб ал-агани. Ат-Таб‘а ас-санйя. Ал-Джуз’ I–XXIV, Байрут, [б. г.].

Йакут. Му‘джем. — *Yacut’s geographisches Wörterbuch, aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford...* Hrsg. von F. Wüstenfeld. Bd 1–6. Lpz., 1866–1873.

Ал-Калби. Идолы. — *Хишам ибн Мухаммад ал-Калби*. Книга об идолах (Китаб ал-аснам). Пер. с араб., предисл. и примеч. Вл.В. Полосина. М., 1984.

Ал-Кали ал-Багдади. Ал-Амали, I. — Китаб ал-амали фи лугат ал-‘араб. Та‘лиф *Аби ‘Али Исма‘ил б. ал-Касим ал-Кали ал-Багдади*. Булак, 1324 г.х.

Ал-Мас‘уди. Мурудж. — *Maṣūdi. Les Prairies d’or. Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille*. Т. I–IX. P., 1861–1877 (Collection d’ouvrages orientaux publiée par la Société asiatique).

Summary

“Beliefs of the Arabs in the Epoch of *al-jāhiliyya*” by al-Shahrastāni.
Annotated translation from Arabic by *S.M. Prozorov*

This annotated translation of the chapter “*Ārā’u-l-‘arab fi-l-jāhiliyya*” from the second part of the work “*Kitāb al-milal wa-l-ṅhal*” by the famous Muslim scholar al-Shahrastāni (d. 548/1153) is an account on beliefs and customs of the Arabs during the period of transition from the paganism (arab. *al-jāhiliyya*) to Islam. The contents of this chapter is important for the understanding of the nature of Islam as well as of its Arabian roots. Elements of various beliefs and religious practices rooted among the pre-Islamic Arabian tribes turned out to be the spiritual substance, which had a direct impact on the formation of Islam as a religion. Re-interpreted and adopted to the new social conditions encountered by the former inhabitants of Arabia, they had been incorporated into the Islamic ideology and practice.

В.А. Дроздов

© 2005
Санкт-Петербург**Фахр ад-Дйн 'Ирақй.
'Ушшāқ-нāме (Книга влюбленных)**

Предисловие, перевод с персидского и комментарии

Часть первая*

Выдающийся персидский суфийский поэт и писатель шейх Фахр ад-Дйн Ибрах̄им ибн Бузургмихр Шахрийār ибн 'Абд ал-Гаффār Джавāлиқй 'Ирақй Хамадāнй (610–688/1213–1289) уже при своей жизни приобрел известность от Турции до Индии как один из самых талантливых толкователей суфийских учений, как замечательный поэт, достигший высот в понимании и осознании суфийской традиции. VII век хиджры / XIII век н. э. считается временем возрождения исламской духовности, и 'Ирақй суждено было стать современником таких гигантов суфийской мысли, как андалусский философ и мистик Ибн 'Арабй (560–638/1165–1240) и его ученик и приемный сын Садр ад-Дйн Қунавй (ум. 673/1274), выдающийся персидский суфийский поэт Джалāl ад-Дйн Рӯмй (604–672/1207–1273) и основатель суфийского ордена кубравйя Наджм ад-Дйн Кубрā (540–618/1145–1221). 'Ирақй сам стал одним из ведущих суфийских наставников XIII в. и, подобно многим его великим современникам, прекрасно разбирался в теологических науках, в Коране, хадисах, комментариях на Коран, знал труды ранних суфиев, персидскую и арабскую литературу. Как талантливый автор и перс по происхождению, 'Ирақй был увлечен изучением персидской литературы, став одним из самых замечательных ее представителей. Современник Джалāl ад-Дйна Рӯмй — мыслителя и поэта, доведшего суфийскую поэтическую традицию до своей вершины, 'Ирақй продолжил в плане развития персидского литературного языка и написания суфийского месневи дело, начатое такими знаменитыми мастерами, как родоначальник суфийского эпоса Абу 'л-Маджд Мадждūd ибн Āдам Санā'й Газнавй (ум. 535/1140 или 545/1150) и выдающийся персидский поэт-суфий Фарйд ад-Дйн 'Аттār (ум. 617/1220 или 632/1234). То есть 'Ирақй был тесно связан со школой персидской суфийской поэзии, к которой он сам принадлежал. Но в то же время главным содержанием всего творчества и всей жизни поэта стала любовь.

Как отмечал современный иранский философ С.Х. Наср, любовь в суфизме заполняет все человеческое бытие, вырывая корни мирского сознания, этого преходящего мира, и является причиной опьянения как неизбежного результата контакта человеческой души и бесконечного мира духа¹. 'Ирақй был в состоянии выражать тайны единения с Богом языком любви, и в создании сочинений о мистической любви на персидском языке он продолжил традицию, начатую трактатом «Савāних фи 'л-'ишқ» («Откровения о любви») Ахмада Ғазālй (ум. 520/1126), причем после Ахмада Ғазālй и еще до появления 'Ирақй эту традицию развивали основоположник философии озарения на Ближнем и Среднем Востоке Шихāб ад-Дйн Йахйā ибн Хāбаш Сухравардй (549–587/1155–1191) в аллегорическом трактате «Му'нис ал-'ушшāқ» («Друг

Дроздов Владимир Альбертович — к. филол. н., доцент СПбГУ.

* Часть вторая публикации будет напечатана позднее.

¹ *Fakhruddin 'Iraqi. Divine Flashes. Translation and Introduction by W.C. Chittick and P.L. Wilson. Preface by S.H. Nasr. N. Y., 1982. P. XI.*

влюбленных»), теолог и мистик ‘Айн ал-Қудāt ал-Хамадāни (казнен в 525/1131 г.) в трактате «Лавā’иҳ» («Проблески») и мистик Рӯзбихāн Бақли Шйрāзи (522–606/1128–1209) в трактате «‘Абхар ал-‘āшиқйн» («Жасмин влюбленных»). Иранские суфии считали, что Рӯзбихāн Бақли Шйрāзи поднял на недостижимую высоту учение о верных влюбленных в иранском суфизме. По мнению С.Х. Насра, ‘Ирāқй и подобные ему суфии рассматривали феноменальный мир не как завесу, отделяющую от Бога, но скорее как зеркало, отражающее божественные имена и атрибуты, или как символ духовного мира. Для них красота не повод для соблазна, но возможность припоминания духовных идей в платоновском смысле². У ‘Ирāқй, по мнению исследователя, нет непреодолимого противоречия между божественной и человеческой любовью или между божественной и человеческой красотой, но обнаруживается постепенный переход от аллегорической, ненастоящей, земной любви (*‘ишқ-и маджāзи*) к любви к Богу, которая единственно и представляет собой настоящую любовь (*‘ишқ-и ҳақйқй*). Низшая форма любви является для суфиев лестницей к божественной. Точно так же у поэта заметен и постепенный переход от формальной, человеческой и небесной красоты к самой прекрасной, абсолютной красоте — божественной³. Объясняя природу любви у ‘Ирāқй и персидских «верных влюбленных», С.Х. Наср указывает, что для них чья-либо красота может привести к осознанию красоты Бога, но именно человеческая красота — наиболее прямое проявление божественной, ибо, согласно знаменитому хадису, Бог создал человека по Своему собственному образу⁴. Богоподобная природа человека является метафизической основой центральной роли, которую человеческая красота играет в некоторых формах духовного созерцания в суфизме и в том виде суфийской поэзии, которой славятся не только ‘Ирāқй, но и сам Ибн ‘Араби и поздние персидские суфийские поэты, такие, как Шамс ад-Дйн Мухаммад Хāфиз-и Шйрāзи (726–791/1325–1389) и ‘Абд ар-Рахмāн Джāмй (817–898/1414–1492)⁵.

Практика созерцания божественной красоты посредством человеческой была характерна для таких выдающихся представителей иранского суфизма, как Рӯзбихāн Бақли Шйрāзи, великий суфийский шейх и поэт Ауҳад ад-Дйн Кирмāни (ум. 635/1238) и Фахр ад-Дйн ‘Ирāқй, которые систематически использовали внешние объекты как поддержку для созерцания внутреннего свидетеля — т.е. Бога, который может находиться в сердце истинно верующего, а два последних мистика особенно известны созерцанием Свидетеля, отражение которого они видели во внешности юных мальчиков — практика, за которую они часто порицались другими суфиями. Рассмотрение красивых лиц (*назар*) нередко толковалось суфиями как глубококомысленное созерцание всемогущества Бога или просто как служение Богу — ‘ибāда. Красивый человек ценился как средство, усиливающее экстаз. С суфийской формой проблемы созерцания (*назар*) тесно связано развитие значения термина «*шāхид*» (араб., букв. «свидетель») и известная проблема созерцания Бога — «*ру’йат Аллāх*». По мнению В.К. Читтика, в персидской литературе термин «*шāхид*» может обозначать прекрасного мальчика или прекрасную женщину, которые воспринимаются как знаки, зеркала

² *Fakhruddin ‘Iraqi*. Divine Flashes. P. XII.

³ *Ibid*. P. XII–XIII.

⁴ Пророческий *хадйс*, встречающийся в различных формах, и в частности в форме: *инна ‘Ллāха халақа Адама ‘алā сўрати ‘р-Рахмāни* — воистину Аллах сотворил Адама по образу Милостивого. См.: ‘Айн ал-Қудāt-и Хамадāни. Тамхйдāt (Разделы) // ‘Айн ал-Қудāt-и Хамадāни. Мусаннафāt-и ‘Айн ал-Қудāt-и Хамадāни (Сочинения ‘Айн ал-Қудāта Хамадāни). Введ., испр., примеч. и коммент. ‘Афйфа ‘Усайрāна. Т. I. Тегеран, 1341/1962. С. 271, 323.

В этом же сочинении встречается и несколько отличная форма данного предания: *инна ‘Ллāха халақа Адама ва аулāдаху ‘алā сўрати ‘р-Рахмāни* — воистину Аллах сотворил Адама и его потомство по образу Милостивого. См. там же. С. 296.

⁵ *Fakhruddin ‘Iraqi*. Divine Flashes. P. XIII.

или «свидетели» красоты Бога. Отсюда он обозначает «объект красоты, заслуживающий нашей любви», т.е. возлюбленного, будь то Истинного или мнимого. Возможно, термин относится к образу или форме истинного возлюбленного в сердце⁶. Немецкий востоковед Х. Риттер отмечал, что как особо типичные представители учения *шāхид* (*ал-қаул би 'ш-шāхид*), или, как выражаются персы, любовной игры с *шāхидом* (*шāхидбāзӣ*), называются главным образом три мистика: Аҳмад Ғазālӣ, Ауҳад ад-Дйн Кирмāнӣ и мистический поэт Фаҳр ад-Дйн 'Ирāқӣ⁷.

До нас дошло подробное жизнеописание 'Ирāқӣ, которое в ряде рукописей предшествует его стихотворному «Дивāну». Имя составителя этого жития и дата его написания неизвестны, но, как считал иранский ученый Са'ид Нафйсӣ, оно было написано вскоре после смерти 'Ирāқӣ, когда стали собирать его сочинения, а именно в конце VII/XIII — начале VIII в. х./XIV в. Язык, которым написано это житие, близок к стилю, характерному для того времени, и эта биография является самым старым и наиболее полным сообщением о жизни поэта, ибо все значительные сведения, дошедшие до нас о нем, основываются на этом источнике⁸. Это житие в любом случае было написано до 857/1453 г., ибо английский востоковед А. Арберри, впервые опубликовавший персидский текст биографии и ее сокращенный английский перевод, использовал две турецкие рукописи Fatih 3844 и 3845, первая из которых датирована 857/1453 г. и содержит «Дивāн» 'Ирāқӣ, которому предпослана биография поэта⁹. Са'ид Нафйсӣ, подготовивший к изданию полное собрание сочинений 'Ирāқӣ на основе 18 рукописей, использовал при опубликовании текста жития поэта лахорскую рукопись, принадлежавшую одному из преподавателей персидского языка в Пенджабском университете в Лахоре и содержащую также все другие произведения поэта. По почерку и сорту бумаги С. Нафйсӣ отнес эту рукопись к началу IX в. х./XV в.¹⁰ Как отмечал Х. Риттер, теоретические высказывания 'Ирāқӣ о мистической любви тем важнее, что мы очень точно ориентируемся в мистической любовной жизни автора благодаря подробной биографии, которая дошла до нас: редкий случай, когда мы имеем дело с персидским поэтом¹¹. В другом месте этой работы Х. Риттер указывает, что жизнь 'Ирāқӣ — это почти непрерывный *назар ила 'л-мурд* (созерцание безбородых). Кажется, что как будто в VI и VII вв. х./XII–XIII вв. в Персии развился тот особый стиль мистического переживания через *назар* (созерцание), который создает предпосылку для проникновения мистицизма в персидскую лирику¹². Поскольку житие 'Ирāқӣ является важнейшим документом не только о его жизни, но и о нравах и обычаях суфиев VII в. х./XIII в., мы приведем его полный перевод на русский язык¹³.

Фаҳр ад-Дйн Ибрāхӣм ибн Бузургмихр, известный как 'Ирāқӣ, родился в деревне Кумджāн в окрестностях города Хамадāн. Его предки были людьми учеными и добродетельными. За месяц до его рождения его отец увидел во сне четвертого правоверного халифа и первого имама шиитских имамитов 'Алӣ ибн Абӣ Ғалиба (убит в 40/661), который стоял с группой святых в саду. Кто-то вышел вперед с ребенком

⁶ Chittick W.C. The Sufi Path of Love. The Spiritual Teachings of Rumi. N. Y., 1983. P. 288.

⁷ Ritter H. Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn 'Aṭṭār. Leiden, 1955. S. 473.

⁸ 'Ирāқӣ Фаҳр ад-Дйн Ибрāхӣм Хамадāнӣ. Куллийāt (Полное собрание сочинений). Издал Са'ид Нафйсӣ. Изд. 2-е. Терепан, 1336/1957. С. 3 (далее — 'Ирāқӣ. Куллийāt).

⁹ 'Irāqī. The Song of Lovers ('Ushshāq-nāma). By 'Irāqī. Edited and translated by A.J. Arberry. Oxf., 1939. P. IX.

¹⁰ 'Ирāқӣ. Куллийāt. С. 35.

¹¹ Ritter H. Philologica VII. Arabische und persische Schriften über die profane und die mystische Liebe // Der Islam. Bd. 21. B.–Lpz., 1933. S. 95.

¹² Ibid. S. 100.

¹³ 'Ирāқӣ. Куллийāt. С. 46–65.

в руках и посадил его на землю перед 'Али. Эмир правоверных поднял ребенка и, позвав его отца к себе, вручил ему мальчика и сказал: «Возьми нашего 'Ирāќи и воспитывай его как следует, ибо он будет завоевателем мира». От радости, которой повеяло, он проснулся. Он рассказывал, что, когда 'Ирāќи родился, он посмотрел на него и увидел лицо того самого ребенка, которого [во сне] ему дал эмир правоверных.

В пять лет 'Ирāќи отдали в школу. За девять месяцев он выучил наизусть весь Коран. Днем он был в школе, а вечером приходил домой и повторял дневное задание, читая его печальным голосом, а иногда плакал. Каждый, кто слышал мелодию его голоса, становился беспокойным и взволнованным. Все соседи были очарованы мальчиком и, забыв про сон, каждый вечер проводили в ожидании его декламации Корана. Рассказывают, что группа детей, учившихся вместе с 'Ирāќи в школе, была очарована им, а он также был пленен ими и ни на минуту не мог успокоиться, если их не было. Когда же они освобождались от школы, то все вместе убежали вслед за 'Ирāќи и до ночи проводили время с ним, а днем, закончив дела, отправлялись к нему. В восемь лет он стал знаменитым в Хамадāне. Каждый день после послеполуденного намаза он читал Коран, и, чтобы послушать его чтение, собиралось много людей.

Однажды он выполнял задание и читал [20-ю] суру Корана «Тā хā» и плакал. Когда мимо проходила группа иудеев, он дошел до аята 127 (127): «*Так Мы воздаем тем, кто переступил границы и не уверовал в знаменья своего Господа, и, несомненно, наказание в будущей жизни сильнее и продолжительнее*». [Неожиданно] три иудея остановились и стали слушать. Затем они вошли в мечеть, упали к ногам 'Ирāќи и в его присутствии добровольно приняли ислам. Собралось все население города, и с огромными почестями люди водили их по городу и предлагали им много денег, но они не взяли ни одного диргема (дирхам). Придя же домой, они объяснили ислам своим родственникам и детям, и еще пять человек из их близких также стали новообращенными. Когда 'Ирāќи исполнилось 17 лет, он овладел как науками, которым надо обучаться, так и науками, постигаемыми разумом¹⁴, и достиг в них таких высот, что стал преподавать в Хамадāне в медресе «Шахристāн».

Неожиданно группа *қаландаров*¹⁵ с криками проходила мимо его собрания, и они начали музыкальное представление (*самā*), напевая приятными голосами с соблюдением самых правильных музыкальных тонов следующую газель:

*Мы перешли из мечети в питейный дом,
Мы перечеркнули страницу бегства от мира (зухд) и чудес святых (карāmāt).
Мы уселись на улице огнепоклонников в ряду влюбленных,*

¹⁴ Исламские науки делятся на практические, которыми можно овладеть только обучением или передачей их от других людей (*ал-ульм ан-наклййа*), — такие, как Коран, хадисы, юриспруденция, арабская грамматика, и на теоретические, которые открываются людям независимо от обучения, благодаря человеческому разуму (*ал-ульм ал-ақлийа*), — такие, как математика, естественные науки и философия.

¹⁵ Словом «*қаландар*» именовали странствующих дервишей, известных с V в. х. /XI в., которые, пройдя Персию, в начале VII в. х./XIII в. оказались в Сирии. Қаландары не признавали ни почетных титулов суфиев, ни аскетизма, ни бегства от нашего мира, ни суфийских стоянок, ни чудес святых и вели себя так, чтобы вызвать порицание окружающих. Такие суфии полностью посвящали себя Богу и полагались только на Него, они обычно игнорировали внешние, принятые обществом нормы, считая, что это не влечет за собой нарушения шари'ата, или Божественного закона. Если длинные бороды были признаком высокого социального положения, то они сбрасывали их, а заодно и волосы на голове, усы и брови. Одевались они ярко и, чтобы выделяться среди обычных мусульман, носили с собой различные предметы, такие, как чаши и топоры. Обосновывая же свои постоянные скитания по исламским землям, они приводили коранический приказ: *фа-сйрӯ фи 'л-арди фа 'нзурӯ* — ходите по земле и смотрите [Коран, сура 3, аят 131(137)], считая свое внешнее путешествие по свету дополняющим внутреннее духовное путешествие по суфийскому пути. Қаландарство оставило стойкие следы в персидской лирике. Стихотворения, описывающие образ жизни дервишей-қаландаров, известны в персидской литературе как *қаландарийāt* — песни қаландаров уже со времени персидского суфийского поэта Абу 'л-Маджд Мадждуд ибн Адама Санā'я (ум. 535/1140 или 545/1150).

*Мы вырвали чашу [вина] из рук беспутных пьяниц питейного дома.
Если сердце [лишь] бьется, то отныне оно станет [настоящим] барабаном почета,
Ибо мы подняли знамя могущества к небесам.
Мы оказались вне «бегства от мира» и «[суфийских] стоянок», ибо
Мы выпили слишком много чаш усталости во время бегства от мира и на [суфийских] стоянках.*

Когда қаландары мелодично исполняли эту газель, 'Ирāқӣ охватило волнение. Он посмотрел на қаландаров и увидел среди них мальчика несравненной красоты, желанного для сердец влюбленных; его красота была такой, что, если бы китайский художник увидел его локоны, он пришел бы в смятение. Снова он взглянул на него, и птица его сердца попала в силос любви к этому мальчику, а пламя любви сожгло сноп его разума. Он снял с головы чалму, а с тела одежду студента религиозной школы и отдал қаландарам. Затем он произнес эту газель¹⁶:

*Как было бы прекрасно, если бы ты был моим возлюбленным,
Если бы ты был моим собеседником и близким другом и товарищем,
Если бы ты приготовил лекарство для моего измученного болью сердца
И исцелил мою страдающую душу.
Если хотя бы на один миг ты поделишь со мной мою печаль,
Я буду наполнен радостью настолько, что меня не сможет вместить весь мир.
У меня нет близкого друга в пещере нашего мира,
Приходи, чтобы стать моим искренним другом.
Хотя мое дело очень трудное,
Но оно станет простым, если ты включишься в него.
Если все в этом мире станут моими врагами,
Я не испугаюсь, если ты будешь меня защищать.
Я стенаю, как соловей на рассвете,
В надежде на то, что ты будешь моим садом роз.
Когда я описываю красоту некоего луноликого,
То, описывая те вьющиеся локоны и щеки¹⁷, я имею в виду тебя;
Упоминаю ли я твое имя или нет,
Целью всех моих слов являешься ты.
Оттого я — 'Ирāқӣ привязываюсь к тебе сердцем,
Что я хочу, чтобы ты был моим возлюбленным.*

Через некоторое время қаландары оставили Хамадāн и отправились в Исфāхāн. После того как они скрылись из виду, 'Ирāқӣ охватила тоска, а его духовное состояние изменилось. Он отбросил все свои книги, полностью забыл «ат-Тафсӣр ал-кабӣр» («Большой комментарий на Коран») замечательного теолога, философа, математика и астронома Фахр ад-Дйна ар-Рāзӣ (ум. 606/1209), грамматику же предал забвению, заглавие философского сочинения «Ал-Ишāрāt ва 'т-танбїхāt» («Указания и предостережения») самого знаменитого мусульманского философа и врача Абӯ 'Алӣ ибн Сйнā (370–428/980–1037) произносил как «Фушāрāt» («бред», «чепуха»), знаменитый комментарий на Коран «Ма'āлим ат-танзӣл» («Знаки божественного откровения»)

¹⁶ 'Ирāқӣ. Куллийāt. С. 278–279, б. 4054–4063. В житии 'Ирāқӣ приводятся только первые бейты сочиненных им стихотворений. Поскольку все эти стихотворения имеются в Полном собрании сочинений поэта, изданном С. Нафяси, нами выполнен полный перевод соответствующих стихотворений.

¹⁷ При переводе стихотворений 'Ирāқӣ учитывается символика его суфийской поэзии. Поэтому персидские слова рух رخ, рухсār رخسار и рухсāре رخساره всегда переводятся как «щека», а слова рӯ и рӯй как «лицо».

шафиитского арабоязычного традиционалиста Абу Мухаммад ал-Хусайн ибн Мас'уд ал-Фарра' ал-Багави (ум. шаввāl 516 /декабрь 1122–январь 1123) стал в его устах звучать как «Асрār ат-та'вил» («Тайны аллегорического толкования»), названию медицинского сочинения «Ал-Хāвй» («Охватывающее») арабоязычного врача и философа Абу Бакр Мухаммад ибн Закарийā ар-Рāзй (ум. 313/925 или 323/935) он придал форму «Халл» («Распутывание»), сочинение «Джāми' ад-дақā' иқ фй кашф ал-хақā' иқ» («Сборник тонких мыслей, раскрывающих истины логики») математика, логика, философ и астронома Наджм ад-Дйн Абу 'л-Хасан 'Али ибн 'Умар ибн 'Али ал-Кāтибй ал-Қазвйнй (ум. 675/1276-77) стало произноситься им «Лāми' ал-хақā' иқ» («Сияющий истинами»), сочинение «Раудат ал-мунаджжймйн» («Сад астрономов») астронома Шахмардāн ибн Аби 'л-Хайр ар-Рāзй (ум. после 466/1073-74) превратилось в «Нузхат ал-āшиқйн» («Развлечение влюбленных»). Язык вдохновенной речи он обратил в язык духовного экстаза, ученый стал безумным. В конце концов, как отшельник, оставивший наш мир, он отправился вслед за теми странниками. Пройдя две мили (арабская миля = одна треть фарсаха ~ 1800–2000 м. —В.Д.), он догнал их и продекламировал эту газель¹⁸:

*О мальчик! Тебе стоит показать мне путь қаландара,
Ибо я счел бесконечным путь отречения от мира и благочестия.
О мальчик! Ты дашь нам зороастрийского вина, если ты наш товарищ,
Ибо не осталось у нас больше желания отказываться от мира и быть благочестивыми.*

*Принеси мне чашу зороастрийского вина, чтобы я выпил,
Ибо у меня не осталось больше желания исполнять лицемерный обет.
Если не будет чистого вина, принеси мне темный осадок,
Ибо от темного осадка сердце и глаза просветляются.
Я покинул обитель, я не желаю умиротворения,
Наполни чашу вином, принеси его мне, что медлишь?
У меня нет ни истинного пути, ни обычая, ни сердца, ни веры, ни мирских благ.
Я — и [хороший] товарищ, и уголок, и пленник крайней нужды.
Я не гожусь для бегства от мира и для раскаяния. Принеси мне чашу вина,
Ибо я честно отрекся от лицемерного служения Богу.
Дай мне вина: ведь я раскаялся в том, что отказывался от мира,
Ибо я не увидел в благочестии [ничего], кроме пустословия и хвастовства.
Хоть на минуту освободи нас от печали времени с помощью вина,
Ибо никто без вина не нашел освобождения от печали времени.
Когда я пьян от вина, что такое церковь? А что такое Ка'ба¹⁹?
Когда я отказался от себя самого, что такое любовная близость? А что такое расставание?*

*Я пришел в игорный дом, всех увидел играющими честно,
Когда же я прибыл в келью, всех нашел нечестными.
Хоть я и нарушил свой обет, ты, Творец, не нарушай договора,
Скажи мне, несчастному: «Как у тебя дела? Где ты?»
Я пошел, чтобы обойти вокруг Ка'бы, к святилищу меня не пустили.
«Уходи, — [сказали мне]. — Что ты сделал, чтобы войти в нее?»
Я постучал в ворота питейного дома, изнутри раздался голос:
«Входи, о 'Ирāқй, ибо ты — наш близкий товарищ!»*

¹⁸ Там же. С. 291–292, б. 4307–4320.

¹⁹ ал-Ка'ба (араб.) — храм, расположенный в Мекке, являющийся главным святилищем мусульман и главным объектом паломничества (хаджж). В переносном смысле Ка'ба — центр притяжения, цель или объект желания.

Қаландары приняли его с огромной радостью, сразу же сбрили ему волосы и брови и сделали его одного цвета с ними (т.е. таким, как они сами. — В.Д.). И 'Ирāќи в обществе қаландаров прошел всю Персию, а затем вместе с ними отправился в Индию.

В городе Мултāн (совр. Пакистан. — В.Д.) они остановились в обители шейха (шайх) Бахā' ад-Дйна Закарыййā' Мултāни (578–666/1182–1267-68), и им была оказана честь целовать руки преславного шейха. Бахā' ад-Дйн был главой суфийского ордена (братства) сухравардийа в Индии и непосредственным преемником основателя этого ордена Шихāб ад-Дйна Сухравардй Багдāдй (539–632/1145–1234). Он уже имел огромные духовные достижения, когда, возвращаясь по суше из паломничества в Мекку в свой родной Мултāн, он встретил в Багдаде Шихāб ад-Дйна Сухравардй, остановился в его обители и был им посвящен в орден. После прохождения обучения в ордене он был назначен его руководителем в Индии и возвратился в Мултāн. Хотя этот орден уже существовал в Индии, но именно под его руководством он получил широкое распространение среди населения. Сам Бахā' ад-Дйн был чрезвычайно богат и вел аристократический образ жизни, что резко отличало его от других индийских орденов, таких, как чиштйа. Но Бахā' ад-Дйна никогда не критиковали за его богатства, ибо его высокое духовное положение ни у кого не вызывало сомнений. Рассказывают, что Бахā' ад-Дйн 15 лет занимался обучением и каждый день 70 ученых и достойных мужей приобретали у него знания. Посмотрев на қаландаров, Бахā' ад-Дйн сразу же увидел в 'Ирāќи товарища и сказал своему приближенному 'Имād ад-Дйну: «В этом юноше я обнаружил абсолютную подготовленность, ему следует остаться здесь». 'Ирāќи сам почувствовал притяжение святого и сказал товарищам: «Как магнит притягивает железо, так и шейх привяжет меня к себе. Надо быстрее покинуть это место». Из Мултāна они отправились в Дели, и некоторое время оставались там. А 'Ирāќи проводил время в любви к мальчику и терпел жестокое обращение со стороны қаландаров. Затем им наскучил Дели, и они отправились в Сомнат (Сўмнāт). На шестой день их путешествия поднялась буря и группа рассеялась, и Фахр ад-Дйн с одним человеком отделились от остальных. Они двигались по неизвестной дороге и пребывали в неопределенном состоянии, рыдая и горюя по своим товарищам. И тогда 'Ирāќи сочинил эту газель²⁰:

Где же близкий друг, разделяющий печаль [моей] души?

А где тот Свидетель духа людей и джиннов?

А где же в конце концов та душа мира?

А где тот возлюбленный всего мира?

Полностью смущенные и обезумевшие от любви, мы остановились.

А где же тот милый и ласковый друг?

Мы были счастливы вместе некоторое время,

А где же та радость и веселье и то время?

О безумно влюбленный, не хвастайся любовью к Нему,

Если ты искренний влюбленный, то где [Его] печать?

Если ты осведомлен о Нем, то какова Его печать?

А если не знаешь, то где стенание души?

Если ты почувствовал аромат любви,

То где кровавые слезы и глаза, их проливающие?

Если ты так же, как и я, рыдаешь из-за разлуки,

То где раненое сердце и обессиленная душа?

О сердце, не смотри на 'Ирāќи,

Не изумляйся, подобно слову «где».

²⁰ 'Ирāќи. Куллийāt. С. 260, б. 3702–3710.

Вдвоем они шли весь день, не встретив на своем пути ни поселений, ни признаков своих товарищей. Ночью они продолжили путь, а утром вновь оказались у ворот Дели. Поневоле они вошли в город. Они задержались на несколько дней в городе, но ничего не узнали о своих товарищах. Тогда 'Ирāќи решил снова возвратиться к Бахā' ад-Дину и сказал о своем намерении своему товарищу. Қаландар согласился с 'Ирāќи, но отказался идти вместе с ним. Они попрощались. Тот безбожник остался в Дели, а 'Ирāќи отправился в Мултāн. Когда 'Ирāќи возвратился к шейху и высказал желание служить в обители, Бахā' ад-Дин сказал ему [с упреком]: «'Ирāќи, ты убежал от нас!» В ответ 'Ирāќи произнес эти бейты²¹:

*Ничтожный и презренный, я упал у твоей двери,
Помоги удаленному от милосердия.
Я страдаю, посмотри на меня, несчастного,
Чтобы боль моего сердца поддалась лечению.
Никогда не убежит от тебя мое сердце,
Ибо разве может тело избавиться от души?
Кормилица твоей доброты прижала меня к груди
И вместо моей матери напоила меня сотней сортов молока.
Если я хотя бы на миг не почувствую аромата твоей любви,
Из моего сердца и души поднимется сотня воплей.
Сердце, которое так привыкло к близости с тобой,
Теперь пленено рукой разлуки с тобой.
Вновь разлука с тобой преследует мою душу,
Чтобы снова овладеть [этим] убитым [горем].*

Шейх сразу же отправил его [поститься] на сорок дней в келью. После того как он провел в уединении десять дней, на одиннадцатый день, охваченный экстазом, он зарыдал и произнес эту газель²²:

*Изначальное вино, которым [возлюбленные] наполнили чашу,
Они заимствовали у хмельных глаз Виночертия.
И, обнаружив пирующих все еще в своих чувствах,
Они налили в чашу вино забвения человеческого бытия.
Красные, как вино, губы Любимого подали чашу,
И назвали ее вином влюбленных.
Чтобы поймать сердца всего мира,
Локоны красавцев заманили [их] в ловушку.
Повсюду в мире, где были горести,
Их собрали и назвали любовью.
Кончики локонов идолов не успокоились,
Так как многие сердца они [уже] привели в смятение.
Когда [возлюбленные] бросили в поле мяч красоты,
Одним его вращением они успокоили оба мира.
На сладкое пьяным они приготовили
Из губ фисташки, а из глаз миндаль.
От этих губ, которые заслуживают сотни похвал,
Влюбленным достается [только] поношение.
[Возлюбленные] предоставили в собрании место плохим и хорошим,
С помощью одной чаши устроили дела избранных и простонародья.
Их кокетливый взгляд сообщил сотню слов душе,
А брови передали сердцу двести посланий.*

²¹ Там же. С. 207, б. 2727–2733.

²² Там же. С. 190, б. 2390–2404.

*Они проявили свою красоту,
Одним ее блеском успокоив оба мира.
Их локоны каждый миг ставили ловушку,
Чтобы заманивать в нее сердца.
Они говорили тайно о сокровенном с интимным другом,
А затем известили об этом весь мир.
Поскольку они сами раскрыли свою тайну,
Почему они порочили 'Ирāқӣ'?*

Некоторые из обитателей подворья побежали к шейху и сообщили ему о случившемся. Обычай же этого ордена был введен Шихāб ад-Дин Сухравардӣ, учеником которого был Бахā' ад-Дин Закарыйā'. А правило Сухравардӣ заключалось в том, чтобы ученики, кроме чтения Корана и объяснения преданий, ничем другим не занимались. Когда некоторые дервиши, не одобрявшие такое поведение 'Ирāқӣ, рассказали шейху Закарыйā' суть дела, он сказал им: «Такое поведение запрещено вам, а ему нет».

Через несколько дней шейх 'Имāд ад-Дин пришел на базар и увидел, что эту газель распевает под аккомпанемент тара²³ и лютни²⁴. Проходя мимо питейного дома, он услышал исполнение этой же газели. Придя к шейху, он рассказал о том, что слышал, и произнес последний бейт стихотворения:

*Поскольку они сами раскрыли свою тайну,
Почему они порочили 'Ирāқӣ'?*

Шейх сказал: «Его дело закончилось», быстро встал и направился к келье 'Ирāқӣ. Затем он сказал: «'Ирāқӣ, ты произносишь молитвы в питейном доме? Выходи!» Поэт вышел из кельи рыдая и склонил голову к ногам шейха. Шейх приподнял его голову и больше не позволял ему возвращаться в келью. В таком состоянии 'Ирāқӣ произнес эту газель²⁵:

*На улице, где есть питейный дом, у кого есть просьба [к Богу],
У того и трезвость и опьянение по своей сущности сплошь — молитва.
Там сегодня не принимают благочестия и воздержания,
А примут у тебя на той улице только просьбу [к Богу].
Тайны питейного дома не знает никто, кроме опьяненного,
Откуда знать трезвому, что на этой улице тайна?
Когда я увидел в питейном доме опьянение беспутных гуляк,
Я поистине увидел, что, кроме него (опьянения. — В.Д.), [все остальное] — земные заботы.*

*Ты хочешь прогуляться по храму любви?
Посиди в питейном доме, ибо путь к Ка'бе долог.
Остерегайся ступать на этот путь играючи,
Ибо на этом пути много спусков и подъемов.
Из питейных домов донесся жалобный стон,
Среди тихих напевов о любви я не знаю, что это за звуки.
Сколько же обольщения в локонах кумиров?! Ведь все время
Махмūd смущен локонами Айāза²⁶.*

²³ Сāз (перс.) — струнный щипковый музыкальный инструмент или музыкальный инструмент вообще. Иногда переводят словом «тар».

²⁴ Чагāне (перс.) — струнный музыкальный инструмент в виде посоха, на котором подвешены различные маленькие бубенчики, создающие мелодию и, как правило, используемые как аккомпанемент для других музыкальных инструментов. Из-за внешнего сходства иногда переводят словами «лютня» или «лира».

²⁵ 'Ирāқӣ. Куллийāt. С. 151, б. 1654–1664.

²⁶ Махмūd Газнавӣ (годы правления 389–421/999–1030) — главный представитель династии Газневидов, основатель и властитель Газнийского государства. Айāз — любимый раб Махмуда Газнавӣ, отличавшийся

*Из-за того пламени, которое зажгла Твоя красота на лицах кумиров,
 Душа всех влюбленных страдает и горит.
 Поскольку в питейный дом меня не пустили,
 Я пошел к воротам обители и увидел, что они закрыты.
 Из питейного дома донесся голос: « 'Ирāќи,
 Предай забвеню самого себя, ибо дверь питейного дома открыта».*

Шейх снял с себя свой плащ, облачил в него 'Ирāќи, обручил его со своей дочерью и в тот же вечер сыграли свадьбу. От их брака родился сын, которого назвали Кабир ад-Дйн. 'Ирāќи оставался в Мултāне на службе у Бахā' ад-Дйна 25 лет. Почувствовав приближение смерти, Бахā' ад-Дйн вызвал 'Ирāќи и назначил его своим преемником в ордене. Затем он умер в 666/1267-68 г. Другие дервиши, осознав, что 'Ирāќи поставлен над ними, исполнились зависти и злобы. Они составили заговор, выбрали посыльных и отправили их со своими обвинениями к султану — правителю Мултāна. Они сказали: «Этот человек ('Ирāќи. — В.Д.), которого наш господин (Бахā' ад-Дйн. — В.Д.) [по ошибке] назначил своим преемником, не соблюдает его обычай, проводя свое время за чтением стихов и в уединении с безбородыми юношами». Султан, тайно ненавидевший этот орден, получил возможность отомстить и сразу же послал курьера с приказом к 'Ирāќи явиться ко двору. Поэт тут же решил покинуть Мултāн, попросился с дервишами, проявив пренебрежение к тем, кто покушался на его жизнь. Несколько человек из его искренних и верных друзей согласились сопровождать его. Группа решила выйти в море, чтобы отправиться в Мекку.

Они прибыли в 'Омāн, и об их прибытии сообщили султану 'Омāна, ибо слава и стихи поэта были распространены в этой стране. Султан счел за счастье встретить 'Ирāќи и с группой вельмож вышел встречать путешественников. Когда они прибыли, султан из своих рук поил их шербетом, 'Ирāќи посадили на собственную лошадь султана, затем на лошадей посадили и спутников 'Ирāќи и с огромным почетом и уважением их ввели в город. Султан поселил их в своей собственной обители. Через несколько дней 'Ирāќи был назначен главным шейхом этой области, и все местные ученые, праведники и суфии посещали собрания шейха и проверяли свою монету на его пробном камне. Отдохнув от трудностей путешествия и проведя в этом месте некоторое время, путники стали просить султана разрешить им отправиться в Мекку, ибо приближался сезон паломничества. Но они увидели, что он не хочет отпускать их. Тогда, уповав на Бога, они тайно отправились в путь. Султан, узнав об этом, пытался преследовать их, но, когда он садился на лошадь, она оступилась и сбросила его, и поэтому он остался. Но он послал вслед за 'Ирāќи нескольких своих приближенных с большой суммой денег и приказал им объяснить 'Ирāќи его желание и убедить его вернуться. Он сказал им: «Если он согласится вернуться, то хорошо, а если нет, то тогда отдайте ему эти скромные дары как путевой припас». Но приближенные султана шли по одному пути, а 'Ирāќи со своей группой по другому. Где бы ни проезжал 'Ирāќи с товарищами, везде их встречали с почетом. Наконец они присоединились к каравану, идущему в Хиджāз, надели одежду паломников и посетили Ка'бу. За время пребывания в Мекке и Медине 'Ирāќи сочинил несколько касыд, посвященных божественному единству, восхвалению Ка'бы и восхвалению пророка Мухаммада. В конце концов они попросились со священными местами, хотя трое из их группы решили остаться там, — и присоединились к сирийскому каравану, направлявшемуся в Дамаск. Из Дамаска 'Ирāќи с двумя учениками отправились в Рӯм (Малая Азия, совр. Турция. — В.Д.). Они обошли все самые отдаленные места Рӯма, пока не прибыли в Конью. Здесь 'Ирāќи имел возможность встретить двух самых выдаю-

щихся суфиев своего времени: Садр ад-Дйна Қунавӣ (ум. 673/1274) и Джалал ад-Дйна Рӯмӣ.

Почему же именно Малая Азия с ее культурным центром Коньей привлекла 'Ирāқӣ? Конечно, 'Ирāқӣ не мог не знать о том, что именно из Коньи исходила проповедь величайшего персидского мистика Дж. Рӯмӣ. Как отмечал В.А. Гордлевский, треволения, нарушившие в Средней Азии мирное течение жизни, погнали и ученых ко двору Сельджукидов Рума; они шли сюда охотно, так как в Малой Азии сияли светочи богословия, с одной стороны, и мистики — с другой. Конья потянула к себе из Хорезма и Наджм ад-Дйна Кубрā и Наджм ад-Дйна Рāзӣ Дāйе (ум. 654/1256). Благодаря Дж. Рӯмӣ и Садр ад-Дину Қунавӣ столица Сельджукидов в XIII в. превратилась в центр духовного просвещения. Поскольку из Коньи шла мистическая проповедь Дж. Рӯмӣ, города Сельджукидов сторонились ее, а ортодоксальное суннитское учение поддерживалось ревнителями правоверия в Кайсери²⁷. В другом месте В.А. Гордлевский указывал, что в Малой Азии устои правоверия подрывались проникавшими под маркой ислама религиозными течениями, дервишско-шиитствующей пропагандой, суфиями и сейидами²⁸. А. Шиммель считала, что во времена Рӯмӣ ученые, художники и мистики всего восточномусульманского мира искали в Конье убежища, ибо она была одним из немногих безопасных мест в тот период, когда монгольское нашествие опустошило большую часть мусульманского мира. Поэтому Конья жила особенно напряженной интеллектуальной и религиозной жизнью. Персидский язык оставался литературным, но население говорило частично на греческом (поскольку в городе, прежде называвшемся Икониум, был сильный христианский субстрат), а частично на тюркском. Рӯмӣ употреблял в некоторых своих стихах оба языка²⁹.

'Ирāқӣ был в хороших отношениях с Рӯмӣ, он часто посещал музыкальные и танцевальные собрания Рӯмӣ и присутствовал на его похоронах. И хотя 'Ирāқӣ прижмул к кругу Дж. Рӯмӣ, он, очевидно, не являлся одним из самых близких и пылких его последователей и товарищей, ибо со временем поселился в Тукāте³⁰ и об их отношениях не сообщается в житии поэта, однако некоторые сведения об их встречах имеются в других источниках. 'Ирāқӣ сблизало с Рӯмӣ воспевание человеческих чувств, земной человеческой красоты как промежуточной стадии для созерцания вечной божественной. С. Нафӣсӣ указывает, что шейх Абу 'л-Қасим ибн Абу Хāмид ан-Наср Балӣйāнӣ Ансāрӣ Кāзарунӣ в книге «Суллам ас-самавāt» («Лестница на небеса») (заключена в 1014/1605-06) сообщает, что в Конье 'Ирāқӣ общался с Дж. Рӯмӣ и шейхом Садр ад-Динном Қунавӣ и все время в плаще отречения от мира и благочестия и в чалме учености и авторитетности в мусульманском праве пил вино любви и был влюблен в красоту насталько, что, почти обезумев от любви, поселился на базаре сапожников и смирился с упреками³¹. У К. Юара, который перевел на французский язык хронику семьи Дж. Рӯмӣ и ордена мавлавийа «Манāкиб ал-'āрифин ва мир'āt ал-кāшифйн» («Жизнеописания познавших и зеркало открывающих завесу»), составлявшуюся с 718/1318-19 по 742/1341-42 г. наставником внука Рӯмӣ и последователем Рӯмӣ Шамс ад-Динном Ахмадом Афлāкӣ (ум. раджаб 761/ июнь 1360 в Конье), в первом томе его двухтомного перевода есть указание на то, что 'Ирāқӣ и другие шейхи однажды говорили об образе действий и речах Дж. Рӯмӣ³². С. Нафӣсӣ приводит отрывок из Аф-

²⁷ Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т. 1. Исторические работы. М., 1960. С. 201.

²⁸ Там же. С. 203–204.

²⁹ Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма. Пер. с английского Н.И. Пригариной, А.С. Раппопорт. М., 1999. С. 243.

³⁰ Тукāt (Токат) — известный город в Малой Азии на территории бывшей Османской империи и в современной Турции между Коньей и Сивāсом. Население в настоящее время составляет около 30 тысяч человек, из них одна треть — армяне. См.: 'Ирāқӣ. Куллийāt. С. 30.

³¹ Там же. С. 10.

³² Там же. С. 24.

ла́й об отношениях Дж. Румй и 'Ираќй: «Шейх Махмуд Наджжар рассказывал, что однажды в священном медресе проводилось великое музыкальное собрание, и шейх Фахр ад-Дйн 'Ираќй, один из выдающихся мистиков своего времени, в тот момент был в экстазе, власяница и джубба³³ упали, он вертелся и кричал. Кажется, Маулана (Румй. — В.Д.) плясал в другом углу, а за состоянием Мауланы присматривали врач Акмал ад-Дйн Табиб³⁴ со всеми учеными. После этого Дж. Румй проявил благосклонность к 'Ираќи и сказал: „Если господин служит истинно, то шейх 'Ираќй начиная с этого времени будет видеть приятные сны“. Далее Румй сказал, что, если в связи с этим обещанием он ('Ираќй. — В.Д.) уснет, то в конце концов станет предметом милостивого внимания. С разрешения Румй эмир Малой Азии Му'йн ад-Дйн Парване (убит 1-го рабй' ал-аввал 676/2 августа 1277) пригласил 'Ираќй в Тукат, построил для него высокую обитель, и 'Ираќй стал шейхом обители. И постоянно шейх Фахр ад-Дйн присутствовал на музыкальных собраниях в медресе [Румй] и постоянно говорил о его величии. Он обычно вздыхал и говорил: „Никто его не понял так, как следовало его понять. Он пришел в этот мир странником и покинул его странником, а придя в наш мир, однажды показал нам лицо и так быстро ушел, что мы не знаем, был ли он“. Действительно, в житии 'Ираќй написано, что Му'йн ад-Дйн Парване построил для него в Тукате подворье, а после смерти Румй 'Ираќй постоянно ходил в его медресе и громко сожалел о его смерти³⁵.

Судя по всему, с Кунавй у 'Ираќй сложились более тесные и близкие отношения, и именно Кунавй предстояло стать вторым (после Баха' ад-Дина Закарийа) учителем 'Ираќй. Садр ад-Дйн Кунавй был учеником, последователем и приемным сыном выдающегося андалусского мистика и философа, автора учения о единстве бытия (*вахдат ал-вуджуд*) Мухй ад-Дйн ибн 'Арабй (560–638/1165–1240). Кунавй был одновременно учеником сухравардийского шейха и великого персидского мистического поэта Аухад ад-Дина Кирманй (ум. 635/1238). Причем Кирманй был поэтом и влюбленным такого же особого стиля — т.е. любви к Богу через созерцание отроческой красоты, — как 'Ираќй. Кунавй, так же как и первый учитель 'Ираќй — Баха' ад-Дйн, был суфием и знатоком религиозного закона и хадисов, занимал пост главного шейха Коньи, а его дом был довольно аристократическим. Садр ад-Дйн Кунавй посвящал свое время написанию философских трудов, развивая учение андалусского мистика, а также обучал студентов. Именно огромной тягой к знаниям 'Ираќй объясняется то, что опытный любовью поэт и бывший каландар, которому было уже к тому же за пятьдесят и который сам уже был известным суфийским наставником и признанным поэтом, примкнул к ученикам Кунавй, ибо, когда 'Ираќй прибыл в Конью, Кунавй как раз читал серию лекций по наиболее трудному сочинению Ибн 'Арабй «Фусус ал-хикам» («Геммы мудрости»).

Итак, 'Ираќй присоединился к другим студентам Кунавй и извлекал огромную пользу из занятий по «Фусус», а также из изучения «Ал-Футухат ал-маккйа» («Мекканские откровения») — другого важного сочинения Ибн 'Арабй. Шейх Садр ад-Дйн сильно привязался к 'Ираќй и верил в него, и с каждым днем ценил его все больше. Ежедневно после занятия по «Фусус» 'Ираќй писал свой трактат «Лама'ат» («Блистания») — произведение, представляющее собой смешение прозы и стихов. Образцом стиля для него, как он сам заявлял во введении к «Лама'ат», стало первое в персидской литературе сочинение о психологии мистической любви «Саванх фи 'л-'ишк» («Откровения о любви») Ахмада Газали (ум. 520/1126)³⁶. Ахмад Газали был,

³³ Джубба (араб.) — просторная верхняя одежда с рукавами, подбитая ватой.

³⁴ Акмал ад-Дйн Табиб (был жив в 672/1273 г.) — искусный врач, современник, ученик и лечащий врач Джала́л ад-Дина Румй, которого он лечил и во время его последней смертельной болезни.

³⁵ 'Ираќй. Куллийат. С. 25.

³⁶ Там же. С. 372.

как и 'Ирāќй, суфием школы любви, к тому же оба они были шейхами и знатоками персидского языка. Поэтому неудивительно, что 'Ирāќй составил свой персидский трактат, взяв за образец «Савāнић», состоящий из не связанных друг с другом логически глав, представляющих собой размышления на тему любви, красоты, влюбленного и возлюбленного. Заимствовав у Аћмада Ґазāли стиль, 'Ирāќй разработал в «Лама'āt» свою собственную философию любви, используя как терминологию Ґазāли, так и Ибн 'Араби, изложенную Ґунавй. Через это сочинение 'Ирāќй теософия Ибн 'Араби была введена в персидскую поэтическую традицию, и влияние «Лама'āt» на более поздних поэтов невозможно переоценить. Закончив свой труд, который, как и «Фусўс ал-ћикам», состоит из 28 глав, 'Ирāќй представил его на рассмотрение Ґунавй. Шейх Садр ад-Дйн прочитал его и затем, поцеловав книгу и прижав ее к глазам, сказал: «'Ирāќй, ты раскрыл тайну человеческих слов, а „Лама'āt“ в действительности — это сущность „Фусўс“». Шейх 'Ирāќй покори́л собою Рўм, и многие стали его учениками и приверженцами; сам же он был учеником всего мира. А среди тех, кто стал его приверженцем и искренне привязался к нему, был эмир Малой Азии Му'йн ад-Дйн Парвāне. Он часто побуждал шейха выбрать место, чтобы построить для него жилище. 'Ирāќй отказывался и беззаботно занимался своими собственными делами. В конце концов Парвāне построил ему обитель в Тўќāте. Рассказывают, что он не считал день своей жизни по-настоящему прожитым, если в течение его ему не удавалось посетить 'Ирāќй.

Однажды Му'йн ад-Дйн пришел к шейху и принес с собой несколько кусков золота. Шейх не обратил на него внимания, и эмир с упреком сказал: «Шейх нас не замечает и не оказывает нам почтения». Шейх засмеялся и сказал: «Му'йн ад-Дйн! Меня нельзя соблазнить золотом. Пошли за Ҳасаном Ҷаввāлом, приведи его ко мне». А Ҳасан Ҷаввāл был чрезвычайно красивым и изящным, люди были влюблены в него и от страсти по нему были готовы отдать жизни. Му'йн ад-Дйн тотчас послал за ним человека, а когда посыльный рассказал Ҳасану суть дела, собралось около десяти тысяч влюбленных в Ҳасана и преградили им путь. Тот посыльный возвратился без Ҳасана, и Парвāне приказал правителю той области повесить тысячу человек и срочно прислать Ҳасана. Когда повесили несколько человек, от влюбленных не осталось и следа, ибо они были не [истинными] влюбленными, а развратниками. Затем Ҳасана Ҷаввāла отправили к 'Ирāќй, который вышел встречать его, а эмир со свитой присутствовали при этом. Ҳасан и его товарищи, увидев, как пышно их принимают, были ошеломлены [ибо ожидали наказания, а не почестей]. 'Ирāќй вышел вперед, поздоровался с Ҳасаном, обнял его и потребовал шербета, а затем сам поил Ҳасана и его товарищей. Вслед за этим Ҳасан подошел к Парвāне и поцеловал землю перед ним. Парвāне обошелся с Ҳасаном ласково и сказал ему: «Все эти люди пришли встречать тебя, и где же ты временно остановишься?» Ҳасан ответил: «Там, где укажет шейх». Они прибыли в город и остановились в обители 'Ирāќй. Отдохнув в течение нескольких дней, они три дня без перерыва провели в слушании музыки и танцах, и за это время 'Ирāќй сочинил много прекрасных стихотворений, в том числе и этот тарджй'банд³⁷:

*В птейном доме с хорошим товарищем — гулякой
Сядь и пей вино и веселись.
В письме очаровательного кумира прочти
Тайну обоих миров, но не разглашай.*

³⁷ Там же. С. 130, б. 1272–1279 (первая строфа).

Тарджй'банд — строфическое стихотворение, состоящее из нескольких газелей, объединенных общими стихотворным размером и темой, в конце каждой строфы (газели) которого повторяется один и тот же бейт, состоящий из двух рифмующихся между собой полустуший, причем рифма повторяющегося бейта не зависит от рифмы строф (газелей).

*От этих писем и посланий я взбунтовался,
По той причине, что мне не достичь Художника (т.е. Творца. — В.Д.).
Пока я пребываю в своем бытии, я ничего не знаю о себе;
О если бы [хоть] на одно мгновение мне оставить свое бытие!*

*Я не пьян; о виночерпий, принеси
Сласти и вино из тех медоточивых губ.*

*Поскольку в кельях не умещаются
Ни горький пьяница, ни увлеченный вином, ни гуляка,
Я снова отказался порывать с этим миром —
И вот я ночью и днем, как распутник.
В питейном доме я потягиваю чашу [с вином],
Быть может, я почувствую Твой аромат.*

Нижеследующую газель 'Ирāќй также сочинил в эти три дня³⁸:

Музыкальный инструмент, играющий о любви, — кто знает, что это за музыкальный инструмент?

От прикосновения к нему палочки³⁹ на девяти небесных сферах поднялась суматоха.

Одним прикосновением палочки Он заставил плясать весь мир,

Сама душа и мир — мелодия того Музыканта.

Мир подобен звуку этой мелодии, ибо знает,

Какая мелодия звучит в этом ладу и какая тайна [скрыта] в этой мелодии.

Если ты признаешь в этой мелодии тайну,

То ты поймешь, из-за чего истинная реальность привязана к земному существованию.

Выяснишь ли ты, почему сердце Махмуда

Постоянно встревожено локонами Айāза?

Почему прелестным лицам красавцев потребовалась мольба, исходящая из сердец влюбленных?

Ведь все это по своей сущности любовная игра.

Именно любовь каждый миг является в другом цвете:

В одном месте как любовная игра, а в другом как мольба.

Когда она предстает в облике влюбленного, она сплошь — горение,

А когда в одежде возлюбленного, она сплошь — обман.

Из-за этого пламени, которое зажгла красота на лицах кумиров,

Своим сердцем влюбленных стало чрезмерное страдание и горение.

Дорога [к Богу] — это путь любви, весьма приятный и близкий,

Любой иной путь очень далек и долог.

У опьяненного, захмелевшего на пути любви,

Приятный сон опьянения становится самой сущностью молитвы.

Поскольку вчера ночью в келью меня не пустили,

Я пошел к двери питейного дома и увидел, что она закрыта.

Из питейного дома донесся голос: « 'Ирāќй,

Предай забвению самого себя, ибо дверь питейного дома [для тебя] открыта».

Однажды, когда собралось много людей и присутствовали 'Ирāќй и эмир со своим окружением, вошел Хасан Қаввāl и сел на пороге. Шейх подошел к нему, взял Хасана за руку и возвратился с ним на свое место. Хасан Қаввāl получил несметные богатства и через некоторое время по его просьбе был отпущен к себе домой.

³⁸ 'Ирāќй. Куллийāt. С. 150–151, б. 1641–1653.

³⁹ Захме (перс.) — медиатор, плектр, палочка, которой извлекают звук из некоторых музыкальных инструментов.

Рассказывают, что однажды Парвāне вошел в обитель и стал звать шейха, но суфий уже вышел за ворота, и эмир пошел вслед за ним. Он увидел, что несколько детей, держась за веревку, один конец которой он зажал в зубах, водили его в разные стороны, взбирались ему на плечи и заставляли его бегать. Увидев свиту эмира, дети испугались и разбежались. Некоторые люди, узнавшие об этом случае, порицали 'Ирāќй, но эмир вынудил их замолчать.

Как-то раз, когда эмир проходил по полю для игры в поло, он увидел, что шейх держит в руке клюшку и стоит среди мальчиков, превратив свое сердце в мяч для ударов изгибами клюшки их локонов. Эмир, желая присоединиться к игре, спросил: «Какое место мне занять?» 'Ирāќй молча указал на дорогу, и эмир ушел.

Однажды шейх покинул обитель ранним утром, а к ночи не вернулся. На следующий день эмир и его приближенные обеспокоились, обыскали везде, но никаких следов 'Ирāќй не нашли. На третий день они услышали, что люди видели, как шейх бродит по склону горы. Эмир с приближенными отправились туда. Когда они пришли, то увидели, что шейх без чалмы и обуви в одной рубашке кружился по снегу, произносил стихи, а с его лба стекал пот. И рассказывают, что в это время он сочинил этот тарджй'банд⁴⁰:

В чаше, показывающей мир, прежде всего

Отразилась картина всего нашего мира.

Чаша наполнилась вином любви,

[И в ней] были представлены образы всех вещей.

Каждая частица этих образов и форм

Демонстрировала какую-либо деталь вселенной:

Один глоток и сто тысяч чаш,

Одну каплю и сто тысяч источников.

Пройди мимо этих сомнительных ограничений,

Чтобы все твои трудности разрешились.

Несмотря на все это, образы эти и формы

Отбрось, хотя они и не являются бессмысленными,

Ибо эти рисунки и образы не что иное, как

Искаженная картина [мира], воспринимаемая косым глазом.

Когда, находясь перед этой искаженной картиной [действительности], ты вновь увидишь

Лицо главного Художника,

Ты узнаешь, что существует Он [один],

А все остальное — это воображаемые образы.

Если ты хочешь, чтобы с помощью света этой божественной истины

*Глаз твоего сердца стал насурмленным (т.е. просветленным, очищенным от во-
ображения. — В.Д.),*

Тогда замени свои свойства и привычки.

После того как ты заменишь свои качества,

Устремляйся в питейный дом,

Ибо [только] там твое желание будет осуществлено.

Если ты сможешь в том полухмельном любовном взгляде виночерпия

[Разглядеть] самое совершенное лицо,

Возьми чашу, [выпей ее до дна] и стань неведающим

О том, что является [в мире] разделенным, а что собранным.

Затем опять на два хмельных глаза виночерпия

⁴⁰ 'Ирāќй. Куллийāt. С. 125, б. 1163–1178 (первая строфа).

*Посмотри [своими] самыми красивыми глазами
И узри оживляющее душу лицо виночерпия
В показывающей мир чаше Вечного [Бога].*

Через некоторое время удалось убедить шейха вернуться в город. 'Ирāќи был так возбужден, что, несмотря на все их усилия, отказался сесть на лошадь. Когда же эмир также захотел слезть с лошади и идти пешком, 'Ирāќи не позволил и отправил эмира верхом, а сам шел вслед за ним пешком. После этого в обители они слушали музыку и танцевали три дня.

Однажды 'Ирāќи исполнял полуденную ритуальную молитву. На втором телодвижении молитвы, — т.е. во время исполнения поясного поклона (*руку'*), поэт был охвачен экстазом и, со слезами на глазах выполнив земной поклон (*садждаат*), оставался в таком согнутом положении до послеполуденного намаза, когда он поднялся с земли и выполнил послеполуденную молитву. В то время, когда 'Ирāќи рыдал и пребывал в положении земного поклона, он сочинил эту газель⁴¹:

*На Твою улицу некий нищий цыган
Пришел в надежде на радушный прием.
Хотя он, нищий и несчастный, [лежит] на земле перед Твоей дверью,
Он никуда больше не пошел.
Почему же он, беспомощный, лишен
Счастья Твоей милости, которая является всеобщей?
К кому идти, куда бежать
Слабому от печали по Тебе?
Не допускай, чтобы оставался обездоленным
Нищий у ворот падишаха.
Мои глаза каждый миг в блаженном состоянии ожидают
Встречи с Твоим лицом,
А моя душа каждое мгновение заимствует
У Твоих губ новую жизнь.
Я искал повсюду, но, кроме своего тесного сердца,
Не увидел места, [в котором Ты умещаешься]⁴².
Каждое лицо, которое я видел, без Твоего лица
Показалось мне не чем иным, как [только] началом [любви].
Там, где я привязался сердцем к чьим-то локонам,
Я отдал свое сердце дракону.
Я погружался в море расставания,
Но ни один товарищ не помог мне,
Я пребывал в пустыне несчастья,
Но ни один проводник не показал мне дорогу.
В зеркале мира я не увидел ничего,
Кроме показывающего мир отражения Твоего лица.
Поэтому собственно все, что существует в мире, кроме Тебя,
Является лишь миражом или эхом.
Короче говоря, мои глаза не увидели
Чистоты во мраке этого мира.
Теперь я вновь пришел к Твоей двери:
Быть может, я получу у Твоей двери подаяние.*

⁴¹ Там же. С. 293, б. 4332–4349.

⁴² Аллюзия на священный хадис: *лā йаса 'унй самā 'и ва лā ардй ва васи 'анй қалбу 'абдй 'л-му'мини* — Я не умещаюсь ни на Моем небе, ни на Моей земле, но Я уместился в сердце Моего верующего раба. См.: 'Айн ал-Қудāt-и Хамадāни. Тамхидāt. С. 280.

*Когда я найду в земле перед Твоей дверью тутию⁴³,
Я [сразу] приложу ее к своим глазам.
В цветнике Твоей любви 'Ирāкī — это
Птица, не имеющая голоса.*

Однажды беспутный и обессиленный пьяница, как безумный, вошел в дверь кельи шейха и уселся на краю его молитвенного коврика. Он начал орать и устроил пьяный дебош. Несмотря на его ругательства, шейх говорил с ним доброжелательно и успокоил его. Когда вошли товарищи 'Ирāкī и хотели вышвырнуть того пьяницу, шейх запретил им и, свернув свой благословенный плащ, подложил его [как подушку] ему под голову, чтобы он поспал. Но вскоре пьяницу вырвало, и он испортил вещи шейха (очевидно, плащ и молитвенный коврик. — В.Д.). Когда он проснулся, шейх сам помыл ему губы, руки и лицо, а слуге приказал дать ему сто золотых диргемов и попросил у него прощения. Затем он сам вымыл свои вещи и произнес газель об этом состоянии (т. е. состоянии физического пьянства, которое в некоторых случаях может символизировать особенности духовного опьянения. — В.Д.)⁴⁴:

*Мертвецки пьяный каждый миг находит в питейном доме
Сокровище, которое не обнаружит в молитвах и сотня [суфийских] старцев.
Если ты хочешь найти путь к сокровищу без тяжелого труда,
Каждое утро просеивай землю перед дверью питейного дома.
Если частица пыли из той земли попадет в глаз твоей души,
То ты встретишься с сотней тысяч солнц,
А если неожиданно отражение чаши с вином ослепит тебя ярким светом,
Ты не будешь сознавать ни себя, ни чашу, ни просьб.
В потере своего бытия и в опьянении ты достигнешь места, в котором
Будут искажены благочестивые дела, а от упоминания [о них] не останется и следа.
До тех пор пока ты не потеряешь самого себя, ты не найдешь этого сокровища,
Такого [высокого] состояния не получит тот, кто потерял для встречи [с Богом].
До каких пор ты будешь по привычке молиться в келье?
До тех пор пока ты к определенному сроку не откажешься от желания порвать
с этим миром и быть покорным, все это будет неверием.
Пока ты не освободишься от себялюбия и поисков [недостатков у других],
Знай, что ты поклоняешься в храме 'Уззы и Лāт⁴⁵.
Тебе следует знать: пока ты в силах, усердствуй в келье,
А в питейном доме выбрось из головы глупость и вздор.
В питейном доме пожертвуй своей жизнью, чтобы получить один глоток,
Не продавай [там] [свой] разрыв с этим миром, ибо там менее всего покупают
благочестие.
До каких пор ты будешь стоять на берегу желания, томимый жаждой?
Бросайся в бескрайнее море,
Чтобы твой признак исчез в могуществе, не имеющем признаков,
И чтобы тебя сразу поглотило в своей пасти морское чудовище экзотических
состояний.
Когда 'Ирāкī утонет, он найдет вечную жизнь
И увидит тайны сокрытого мира в видимом мире.*

⁴³ Тутийā' (араб.) — цинк, цинковая тутия; коллирий или глазная мазь, приготавливаемая из цинковой тутии и улучшающая зрение. В данном бейте содержится указание на то, что сама земля перед дверью Друга обладает целебными свойствами наподобие глазной мази.

⁴⁴ 'Ирāкī. Куллийāт. С. 141, б. 1461–1473.

⁴⁵ 'Уззā и Лāт — имена двух женских божеств, почитавшихся древними арабами в Аравии в доисламский период.

Одним из последователей 'Ирāќи был купец по имени Хāджа Зайн ад-Дйн, родом из Кāшāна, но поселившийся в Рūме. Однажды, придя к шейху, он поставил перед ним мешок с тысячью динаров, но шейх продолжал разговор и не обратил на мешок внимания. Среди посетителей 'Ирāќи был христианский священник, который обычно два раза в месяц посещал шейха, и ночью они общались в уединении. Священник питался лишь зеленью. Случайно как раз в этот момент он пришел и поставил два мешка золота перед шейхом. 'Ирāќи засмеялся и сразу же поднял один из этих двух мешков, поставил его рядом с мешком Зайн ад-Дйна и сказал: «Возьми их и представь, что ты купил кожу и отправил ее в Табрйз». Купец сильно смутился, растерялся и, упав в ноги шейху, напрягая все свои силы, сказал: «Пусть шейх не отвергает этого презренного». Шейх ответил: «Самое лучшее для тебя в этой ситуации — это взять [золото]». Шейх погузил на него два мешка и отправил в путь.

Рассказавший нам об этом случае спросил шейха, когда купец ушел: «Почему ты отказался от законных денег купца, но принял деньги от этого чужестранца [который к тому же христианин]?» 'Ирāќи ответил: «Золото — возлюбленная нашего купца, ради него он путешествует из города в город, садится на корабль, испытывает на своем пути много трудностей и прилагает всевозможные усилия, чтобы увеличить свое богатство. Теперь же он принес свою возлюбленную мне, и я не счел справедливым различить его с его возлюбленной, и было бы невеликодушно отправить его без вознаграждения». Тогда рассказчик сказал шейху: «Согласно божественному установлению он обязан выделять средства на религиозные цели». Шейх ответил: «Если бы он хотел исполнить религиозное установление и отдать золото на религиозные цели, он не принес бы его мне».

На следующий день рассказчик этой истории встретил купца [на базаре] и спросил его: «Почему шейх отказался от твоих денег?» Купец ответил: «Когда [вчера] я отправился к шейху с мешком золота, я проходил по базару и увидел, что продают кожу по очень дешевой цене. Я подумал, что эту тысячу динаров я отдам за кожу и отправлю ее в Табрйз, где ее продадут за две тысячи динаров. Это колебание [— покупать кожу или нет —] овладело моим сознанием, и, [хотя я преодолел соблазн], шейх, [своей пронизательностью поняв мое состояние], отказался от подарка».

В это время Малая Азия и Иран управлялись монгольским императором Абāќā Хāном (правил 663–680/1265–1282), а эмиром Малой Азии и фактическим ее правителем был вазир Сельджукида Қылыч Арслāна IV (правил 655–663/1257–1265) Му'йн ад-Дйн Сулаймāн ибн Мухаззаб ад-Дйн 'Али Дайламй Парвāне (правил 658–675/1260–1276–77). Между ильханом Абāќā и мамлюкским султаном в Каире Малик аз-Зāхир Рукн ад-Дйн Байбарсом (правил 658–676/1260–1277, умер 13-го или 17-го мухаррама 676/20 июня 1277 г.) шла борьба за влияние в регионе, и эмир Парвāне оказался втянутым в эту борьбу. Согласно некоторым источникам, Парвāне обращался к эмиру Сирии, сообщая о своем согласии предоставить им сельджукскую провинцию Рум, и подстрекал их захватить ее⁴⁶. В результате мамлюки во главе с Байбарсом напали на Малую Азию, и 10-го зу 'л-қа'де 675/15 апреля 1277 г. при Убулустайне — городе в Малой Азии — произошло сражение, в котором монгольские войска, включая отряд Парвāне, потерпели сокрушительное поражение от мамлюков, а сын Парвāне был взят в плен и отправлен в Каир. Байбарс вошел в Кайсери, провозгласив себя императором Рūма. Парвāне отправил поздравление Байбарсу, но сам не захотел с ним встречаться и убежал в свое поместье в Тўќāt. Однако Байбарс испугался монгольской контратаки и удалился в Египет. Монгольский император Абāќā был потрясен количеством убитых монголов и решил действовать жестко и быстро. Он подозревал Парвāне в сотрудничестве с Байбарсом и приказал ему явиться ко двору. Парвāне знал,

что он впал в немилость и что его дни сочтены. Той же ночью он пришел к ‘Ирāќи и принес с собой сумку, наполненную драгоценными камнями. Он поставил ее перед шейхом и сказал: «Здесь все [богатство], собранное мною за время моего управления Малой Азией. Сейчас они ищут меня, и я вижу, что мое положение неустойчиво». Слезы появились в глазах ‘Ирāќи, и Парвāне также плакал. После молитв Парвāне сказал: «Ты знаешь, что мой любимый сын находится в тюрьме в Каире. Если после моей смерти ты пойдешь в ту сторону, постарайся освободить его, используя это богатство. Если тебе удастся освободить его, ни на миг не теряй его из виду, сделай его дервишем и ни в коем случае не позволяй ему стремиться к светской власти. Если же освободить его не удастся, то трать деньги на все, что считаешь нужным». Шейх бросил сумку в угол. Парвāне попрощался с ним и больше уже никогда не вернулся. Парвāне казнили по приказу Абāќа Хāна, 1-го рабй’ ал-аввал 676/ 2 августа 1277 г.

Через некоторое время Абāќа Хāн отправил своего брата, монгольского царевича Кунќуратāйа (убит в 681/1282–83 или в 682/1284) вместе с *вазиром* Шамс ад-Динном Джувайнй (убит в 683/1284) укреплять монгольское правление в провинции. Они быстро снова завладели Тўќāтом, Коньей и другими городами. Монгольские же войска отправились в Сирию и 11-го джумādā ал-āхира 679/18 октября 1280 г. захватили Алеппо и другие города, разграбили их и возвратились. Прибытие Кунќуратāйа в Сирию произошло в 680/1281–82 г.⁴⁷ Шамс ад-Дин Муḥаммад ибн Бахā’ ад-Дин Муḥаммад ибн Шамс ад-Дин Муḥаммад ибн Бахā’ ад-Дин ‘Али Джувайнй Сāхиб-Дивāн — знаменитый вазир в царствование Абāќа, выполнявший его важные задания и ставший при нем вазиром; он сохранил свой пост и при ильхане Султāн Аḥмад Такўдāре (правил 680–683/1282–1284) и был казнен в начале правления Аргўн Хāна (правил джумādā аввал 683 / август 1284 — 7-е рабй’ ал-аввал 690 / 10 марта 1291) по доносу недоброжелателей в понедельник 4-го ша‘бāна 683 / 16 октября 1284 г. во время послеполуденного намаза в Карабахе в Азербайджане на берегу реки Ахар⁴⁸. Известно, что Джувайнй с огромной симпатией относился к суфиям и дервишам.

Кунќуратāй и Шамс ад-Дин Джувайнй прибыли в Рўм в 680/1281–82 г.⁴⁹, чтобы проинспектировать эту провинцию и конфисковать богатства Парвāне. В поездке Джувайнй сопровождали известные религиозные ученые Маулāнā Шамс ад-Дин ал-‘Убайдй (или ‘Абййдй), Маулāнā Хумām ад-Дин и Амйн ад-Дин Хāджжй Бўле. Достигнув Тўќāта, они остановились в окрестностях города. Амйн ад-Дин Хāджжй Бўле отправился в город и ко времени захода солнца подошел к обители ‘Ирāќи. Передав свою лошадь слуге, он вошел в келью шейха, который произносил вечернюю молитву. Гость также стал совершать намаз. По окончании молитвы и после взаимных приветствий они представились друг другу, хотя и без этого уже поняли, кто есть кто. Они сели вместе и стали обсуждать вопросы духовного пути, а когда закончили, прошло уже две трети ночи. Затем ‘Ирāќи сказал гостю: «Я так очарован встречей с тобой и так взволнован твоей речью, что забыл приготовить тебе пищу». Амйн ад-Дин сказал: «У меня дорожная сумка с кое-какой пищей». Он попросил слугу принести ее, вынул из нее немного халвы и сдобного хлеба, и они поели с большим удовольствием. Потом они совершили последний намаз и отправились спать. Амйн ад-Дин оставался в обители шейха три дня, и каждую минуту они получали огромное удовольствие от своей беседы и от общения друг с другом, отвлекаясь от этого мира. На четвертый день Амйн ад-Дин возвратился к Джувайнй, который спросил его: «Разве ты устал от нас? Уже три дня как тебя нет!» Амйн ад-Дин ответил: «Боже упаси! Но я посетил шейха Фаḥр ад-Дина ‘Ирāќи и отведал шербета из его источника,

⁴⁷ Там же. С. 31.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же.

и услышал слова, которых ни от кого прежде не слышал. Если бы меня не охватило сильное желание увидеть тебя и других товарищей, я бы провел остаток своей жизни вместе с ним и не расставался бы с ним». Джувайни сказал: «Нужно увидеться с ним. Как ты думаешь, лучше будет мне отправиться к нему или ему прийти к нам?» Амйн ад-Дйн ответил: «Лучше будет отправить ему мула, [чтобы он на нем ехал верхом], и почетный халат, чтобы оказал нам честь своим приходом». Так и сделали. Когда 'Ирāќи стал приближаться к ним, они решили его встретить. Амйн ад-Дйн выступил впереди встречавших. Шейх 'Ирāќи сказал: «„Все это — лишь Твое испытание, которым Ты уводишь с прямого пути, кого пожелаешь“ [Коран, сура 7, аят 154(155)]. Надо так сделать, чтобы меня не задерживать и чтобы я быстрее возвратился». Поговорив обо всем, в конце дня стали обсуждать мистический путь. 'Ирāќи возбудился до такой степени, что его слова явились причиной появления слез у Джувайни. 'Ирāќи был в гостях до вечера, а затем возвратился к себе.

К тому времени, когда Джувайни прибыл к царевичу Қунқұратāйу, группа завистников уже успела доложить, что Парвāне все сокровища Рўма передал 'Ирāќи, который знает, где хранятся деньги и вещи. Первое слово, которое произнес Қунқұратāй при встрече с Джувайни, было «'Ирāќи». Была назначена группа, которую отправили, чтобы арестовать 'Ирāќи. Но Джувайни предупредил поэта об опасности до того, как посланная для ареста группа прибыла в то место. Он передал 'Ирāќи, что ситуация складывается так, что ему нужно бежать. Кроме этого, он послал 'Ирāќи мешок с тысячью динаров для оплаты расходов во время пути и советовал отправляться самым безопасным путем.

'Ирāќи, сам уставший от Тұқāта, услышав эту новость, сразу же встал, взял сумку с драгоценными камнями, мешок с тысячью динаров и, взяв с собой двух своих товарищей, сел на того мула, которого ему подарил Джувайни, и отправился в Синоп, а оттуда продолжил свой путь в Египет. В Каире 'Ирāќи с товарищами остановились в обители Сāлихйя, в которой они три дня отдыхали. Затем 'Ирāќи начал поиски сына Парвāне, стараясь найти способы освободить его, но никакой возможности сделать это не было. Однажды он взял сумку с драгоценными камнями и подошел к воротам дворца султана⁵⁰, прося аудиенции. Султан приказал слугам проверить, нет ли у дerviша оружия, и после проверки, убедившись, что оружия нет, 'Ирāќи отвели к султану. Он поклонился султану, положил сумку [около трона], а сам продолжал стоять. Султан посмотрел на него и [сразу] понял, что перед ним стоит святой. Он предложил ему сесть и спросил его: «Что это за сумка?» Шейх 'Ирāќи сказал: «Это вещь, отданная на хранение, и я не знаю, что в ней». Султан дал знак, чтобы сумку открыли и высыпали ее содержимое. В ней оказалась куча драгоценных камней, стоимость которых невозможно было себе представить. Султан поочередно смотрел то на шейха, то на драгоценные камни и [наконец] спросил о сути дела. Шейх объяснил, что эта сумка была отдана ему эмиром Парвāне, и подробно рассказал всю историю с начала и до конца и обстоятельства, из-за которых он покинул Малую Азию. Султан был изумлен тем, что этот человек такое богатство принес ему, а не оставил себе. Шейх, догадавшись, о чем думает султан, произнес в объяснение своего поступка этот аят: «Скажи: Пользование этим миром — недолго, а будущая жизнь — лучше для того, кто боится Бога, и не будете вы обижены ни на йоту (фатїл)»⁵¹ [Коран, сура 4, аят 79(77)]. Султан пришел в [еще большее] изумление от этих слов, спустился с трона и сел перед 'Ирāќи, слушая его речь.

⁵⁰ Очевидно, этим султаном был восьмой мамлюкский султан бахрит ал-Мансұр Сайф ад-Дйн Қалā'ун, правивший Египтом и Сирией с 678/1279 по 689/1289 г. Ибо, вероятнее всего, 'Ирāќи покинул Малую Азию после 680/1281-82 г.

⁵¹ Фатїл (араб.) — букв. «тонкая плева», оболочка, находящаяся в желобке или углублении финиковой косточки.

Рассказывают, что султан в тот день плакал больше, чем за всю свою жизнь до этого. Он приказал освободить сына Парвāне, обошелся с ним ласково, назначил его главой города, приказал, чтобы ему дали двух слуг, назначил ему ежедневное содержание в сто диргемов и разрешил ему обращаться к нему с любой просьбой. А ‘Ирāќи он назначил главным шейхом Каира и приказал, чтобы в тот же день об этом объявили, а также о том, что на следующий день он будет возведен на этот пост и что всем суфиям и ученым следует явиться во дворец. На следующее утро тысяча суфиев, религиозных ученых и знатных людей Каира собрались во дворце. Султан приказал привести царского коня, на ‘Ирāќи надели почетный халат и опустили ему на плечи ленту чалмы [как знак уважения], и было приказано, чтобы, кроме него, никто не ехал верхом, а все знатные люди, ученые и эмиры шли пешком рядом с его стременем.

Когда ‘Ирāќи увидел такую пышность, ему в голову пришла мысль, что в его эпоху никому не будет оказано таких почестей. Он осознал, что им овладела вождедеющая душа, сразу же решил воспротивиться ей и сбросил с головы чалму и почетную ленту, положив их перед собой на землю, и, постояв немного, вновь надел на голову. Увидев все это, присутствующие стали смеяться и осуждать его. Одни говорили: «Как может такой человек быть достоин такого звания?», другие говорили: «Сумасшедший», а третьи: «Шут». Итак, все единодушно обвинили его в невежестве. Вазир спросил: «О шейх, почему ты так поступил?» Но ‘Ирāќи ответил: «Помолчи, ты ничего не знаешь о моем духовном состоянии».

Султану сразу же сообщили об этом случае. На следующий день он вызвал ‘Ирāќи и потребовал объяснения, спросив: «Зачем ты это сделал?» Шейх ответил: «Мною овладела вождедеющая душа, и, если бы я не поступил таким образом, я никогда бы не избавился от наказания [за свой грех]». Этот случай только увеличил веру султана в него, и он удвоил ему жалование.

Каждый день ‘Ирāќи прогуливался по базару, а иногда ходил вокруг него. Однажды он проходил по базару башмачников и увидел мальчика, который очаровал его. Поэт подошел, поздоровался и спросил у башмачника: «Кто этот мальчик?» Башмачник ответил: «Мой сын». Шейх провел рукой по губам мальчика и сказал: «Разве не жестоко, что такие губы, рот и зубы соприкасаются с кожей?» Башмачник ответил: «Мы — люди бедные, и таково наше ремесло. Если не подержит кожу между зубами, не найдет своего хлеба». Шейх спросил: «Этот мальчик каждый день на какую сумму выполняет работу?» Отец ответил: «На четыре диргема». Тогда шейх заявил: «Я буду давать [тебе] каждый день по восемь диргемов, но чтобы он больше эту работу не делал». Шейх со своими товарищами каждый день приходил в лавку башмачника, беззаботно смотрел на мальчика, читал стихи и плакал.

Недоброжелатели сообщили об этом султану. Он спросил у них: «Этого мальчика на ночь с собой забирает или нет?» Они ответили: «Нет». Он вновь задал вопрос: «Остается ли он с ним наедине в лавке?» Они ответили: «Нет». Тогда он потребовал чернильницу и перо и написал, чтобы к ежедневному жалованью шейха добавили пять динаров на содержание слуг, и отправил [свой приказ] в канцелярию, чтобы зарегистрировали в бухгалтерской книге. Недоброжелатели подумали, что это отставка шейху, но, узнав о решении султана, потеряли надежду и не имели больше сил обвинять ‘Ирāќи.

На следующий день ‘Ирāќи прибыл к султану, чтобы узнать о причинах такого решения (повысить жалование. — В.Д.). Султан ответил: «Распространился слух, что у тебя есть расход в лавке башмачника. По этой причине и была назначена эта мелочь. Что же касается остального, то, если тебе хочется, ты можешь забрать мальчика из лавки в обитель». ‘Ирāќи ответил: «Мы должны ему повиноваться, ему нельзя приказыывать».

Шейху разрешалось в любое время приходиться к султану, который заявил слугам, что, если он будет в гареме, то ему следует сообщить о приходе шейха, чтобы он вышел к нему, а если он будет спать, то его следует немедленно разбудить.

Через некоторое время 'Ирāќи решил отправиться в Дамаск. Султан, узнав об этом, вызвал шейха и хотел его удержать. Шейх начал говорить и добился согласия султана. Однако султан уже после того, как они попрощались, попросил 'Ирāќи задержаться, чтобы сделали приготовления к отъезду. Но, поскольку 'Ирāќи не стал медлить, султан приказал, чтобы отправляли почтовых голубей и чтобы на каждой стоянке во время пути шейха встречали с почетом. Он также написал главному эмиру (малик ал-умарā) Дамаска о приезде 'Ирāќи, предписав ему собрать для торжественной встречи поэта всех ученых, суфиев и знатных людей Дамаска, назначить его главным шейхом этой области и выплачивать его слугам регулярное жалованье. Узнав о том, что 'Ирāќи уже подходит к Дамаску, главный эмир приказал глашатаям сообщить об этом населению города, которое с огромным желанием вышло встречать шейха. Впереди встречавших был главный эмир с сыном, который был удивительно красивым мальчиком и красота которого казалась совершенной. Увидев мальчика, 'Ирāќи сразу в него влюбился и упал ему в ноги, после чего мальчик и его отец также падают шейху в ноги. Жители Дамаска не одобрили это, но ничего не могли сказать.

Спустя шесть месяцев к 'Ирāќи из Мултāна пришел его сын Кабїр ад-Дїн. Хотя он занимал место шейха Бахā' ад-Дїна Закарїйā, но очарование отцом влекло его к нему. Много раз хотел он отправиться, но товарищи не отпускали, до тех пор пока все они в одну и ту же ночь не увидели во сне шейха, который сказал им: «В этом месте у Кабїр ад-Дїна провизия закончилась, отправьте его [ко мне] и не чините препятствий». Наутро, осознав, что они видели один и тот же сон, они разрешили Кабїр ад-Дїну уехать. Он попрощался с товарищами и отправился в путь, пока не прибыл к отцу.

Кабїр ад-Дїн провел некоторое время вместе с отцом. Затем у 'Ирāќи обнаружилась неизлечимая болезнь — кровяная опухоль на лице. Он спал пять дней, а на шестой позвал сына и товарищей, со слезами на глазах попрощался с ними и произнес этот аят: «*День, в который человек убежит от своего брата и от своей матери и от своего отца*» [Коран, сура 80, аяты 34(34)–35(35)]. Потом он произнес это руба'ї⁵²:

В прошлом, когда было принято решение [сотворить] мир,

Его приняли, кажется, не по желанию Адама.

Согласно той норме и решению, принятому в тот день,

Ни один человек не получит больше и ни один не получил меньше

(имеется в виду установленный Богом срок жизни каждого человека. — В.Д.).

Он произнес слово «хаќќ» (Бог), выпил напиток предопределения и перенесся из переходящей сферы в вечное обиталище. Главный эмир и все население Дамаска вышли проводить его в последний путь и, рыдая, похоронили его на кладбище «Сāлихїйā». Три дня его оплакивали, а на четвертый день назначили его сына Кабїр ад-Дїна его преемником. Когда же он, в свою очередь, отправился к божьей милости, его похоронили рядом с отцом.

Говорят, что 'Ирāќи умер в 78 лунных лет 8-го зу 'л-ќа'да 688 г. л. х. (23 ноября 1289 г.). Сын 'Ирāќи Кабїр ад-Дїн умер в Дамаске в 700/1300 г.

Согласно житию, 'Ирāќи не был связан с каким-то одним суфийским орденом. Проведя значительное время с қаландарами, затем прожив 25 лет в Мултāне у руководителя ордена сухравардїйā в Индии шейха Бахā' ад-Дїна Закарїйā Мултāнї, а потом, после посещения Мекки и Медины, придя в Малую Азию и примкнув к кругу

⁵² В несколько измененной форме встречается в «Дивāне» Фахр ад-Дїна 'Ирāќи. См.: 'Ирāќи. Куллийāt. С. 309, б. 5601–5602.

Джалāl ад-Дйна Румй, одновременно слушая лекции Садр ад-Дйна Қунавй о мистических теориях Ибн ‘Арабй и написав «Лама‘āt» как комментарий на «Фусуs ал-ҳикам» последнего, — несмотря на все это, ‘Ирāкй всю жизнь посвящал себя мистическому «лицезрению отроков», поэзии, пению, танцам, веселью, за что его порицали и в Индии, и в Египте, и в Дамаске. Таким образом, воспевание веселья, поклонение земной красоте, не согласующееся с исламскими нормами поведение қаландаров, вино и порицание мусульманских и суфийских святош проходило через творчество поэта, невзирая на его увлечения различными духовными руководителями. Так, в Индии, судя по всему, под влиянием притягательной силы, исходившей от шейха Бахā’ ад-Дйна, в творчестве поэта появилась тема восхваления личности шейха, связанная с созерцанием его духовной красоты, где шейх выступал зачастую как божественный возлюбленный, посредник на пути к Богу. В Мултāне стали возникать и касыды, посвященные другим мултанским шейхам, но лишь в трактате «Лама‘āt» и в некоторых стихотворениях, написанных в малоазийский период жизни поэта, заметно влияние теории единобытия (*вахдат ал-вуджуд*) Ибн ‘Арабй. Не отрицая некоторого влияния учения о единстве бытия на творчество ‘Ирāкй, можно с уверенностью сказать, что именно любовь к человеческой красоте как отражению вечной божественной, более старое и бессистемное персидское учение о верных влюбленных (*fedeli d’amore* европейского Возрождения), жизнь қаландаров, вино в суфийском смысле, воспевание экстатического состояния мистического влюбленного, жажда встречи с божественным возлюбленным — основные черты в творчестве и в лирике поэта.

Лучший знаток творчества ‘Ирāкй, издатель полного собрания его сочинений, иранский ученый Са‘йд Нафйсй следующим образом описывает раскрытие любовной темы в стихотворениях поэта: «Я не знаю персидского поэта, который в объяснении любви (хоть аллегорической, хоть истинной) был бы в такой же степени смелым (далйр), бесстрашным (бйбāк), дерзким (бйпарвā) и возвышенным (буландпарвāз), как ‘Ирāкй. Даже в литературах на других языках не было заметно такой возвышенности в объяснении любви. Это любовное безумие, которое содержится во всех его стихах, совершенно ясно и очевидно. Знаменитые персидские приверженцы любви, являющиеся выдающимися составителями любовных дастанов, такие, как Са‘дй-йи Шйрāзй (ум. 691/1292) и Хāфиз-и Шйрāзй (726–791/1325–1389), по ясности речи и возвышенности описания не достигают ‘Ирāкй. Его гедонические стихотворения, которых, конечно, меньше, чем любовных, имеют очень высокий уровень и напоминают шедевры Анакреонта (жил в VI–V вв. до н.э.) — знаменитого древнегреческого поэта, Абū Нувāса (ум. в Багдаде между 198/813 и 200/815) — знаменитого арабского поэта и ‘Умар ибн ал-Фāрида (ум. 632/1234–35) — великого египетского мистического поэта»⁵³. А вот как С. Нафйсй характеризует творчество поэта: «Фахр ад-Дйн ‘Ирāкй в любовной возбуждающей (шўрангйз) газели — один из самых великих авторов, писавших на персидском языке, и у него очень приятное (шйрйн) и плавное (равāн) и возбуждающее радость (тарабангйз) объяснение любви, что ставит его в один ряд с великими поэтами. Безусловно, он был более искусен в газели, а затем в тарджй‘банде и рубā‘й, чем в других видах поэзии, в меньшей степени в касыде и в последнюю очередь в месневи. Поэтому его месневи уступает (пасттар) другим видам его поэзии. Всегда его считали бесспорным мастером газели, а некоторые его газели были хорошо известны, и на них поэты писали мухаммасы»⁵⁴.

⁵³ Там же. С. 38.

⁵⁴ Там же. С. 41. Мухаммас (араб., букв. «состоящий из пяти») — строфическое стихотворение, строфы которого состоят из пяти строк (мисрā’) с одинаковой рифмой. Эта форма часто использовалась в персидской поэзии для написания подражания на чью-либо газель: в 1-й строфе над 1-м бейтом газели, выбранной

Творческое наследие 'Ирāќи состоит из прозаического трактата «Лама'āt» («Блистания»), «Дивāна» стихотворений, поэмы «'Ушшāќ-нāме» («Книга влюбленных») и Словаря суфийских терминов. Трактат 'Ирāќи «Лама'āt» представляет собой синтез философии Ибн 'Араби и традиции персидского учения о верных влюбленных, не осложненного монистическими теориями андалусского мистика. Причем эти чисто персидские учения о любви берут начало в трактате «Савāних» («Откровения») Ахмада Ґазāли, а затем развиваются 'Айн ал-Кудāтом Хамадāни и Рузбихāном Баќли Шйрāзи. Именно с «Лама'āt» 'Ирāќи начинается знакомство персидских мистиков с монистическими теориями Ибн 'Араби и его школы. Как указывал Х. Риттер, с «Лама'āt» 'Ирāќи начинает действовать новое влияние на любовную теорию, влияние теософии Ибн 'Араби, одноцветному потоку которой вскоре суждено было затопить последний остров самостоятельного мистического мышления в исламе. Под большим или меньшим влиянием этой системы находятся многочисленные комментарии к знаменитому трактату 'Ирāќи⁵⁵. Самым знаменитым комментарием на трактат 'Ирāќи является «Аши'ат ал-Лама'āt» («Лучи „Блистаний“») (нап. в 886/1481) 'Абд ар-Рахмāна Джāми (817–898/1414–1492). Современный английский востоковед Дж. Болдик отмечает, что язык и идеи трактата «Лама'āt» в высшей степени страстные и очевидно решительное влияние, оказанное на 'Ирāќи Ибн 'Араби через Садр ад-Дйна Қунавй. «Лама'āt» представляет собой соединение философии Ибн 'Араби и персидского учения о верных влюбленных⁵⁶. В другой своей работе Дж. Болдик пытается дать анализ «Лама'āt», указывая, что в предисловии трактата поэт заявляет о своем намерении подражать стилю «Савāних» Ахмада Ґазāли, но в действительности его язык намного более изыскан и 'Ирāќи использует намного больше стихов. Через весь трактат 'Ирāќи следует своей модели в использовании слов «любовь», «влюбленный», «возлюбленный», чтобы определить соответственно Deus Absconditus (скрытое божество) и Deus Revelatus (божество, являющееся в откровении), а разделение «Лама'āt» на 28 глав соответствует разделению «Фусўс» Ибн 'Араби⁵⁷. «„Лама'āt“, — продолжает исследователь, — содержит систему Ибн 'Араби, выявляя важность ее движущей силы, теорию страстного желания (шаук), в которой главное место занимает тема любви, как того требовал вид суфизма, преобладавший на востоке исламского мира»⁵⁸. Са'ид Нафйис считал «Лама'āt» одним из шедевров (шāх-кār) персидской прозы, равным которому является другой шедевр — трактат «Савāних фи 'л-'ишќ» Ахмада Ґазāли⁵⁹. «Лама'āt» написан в прозе и содержит много персидских и арабских стихов. В этом произведении самые отвлеченные гностические учения объясняются языком любви. Современный американский ученый В. Читтик, который перевел трактат «Лама'āt» с подробными комментариями на английский язык, во Введении к своему переводу пытается разобраться, во-первых, о какой же любви идет речь в этом сочинении, а во-вторых, как в этом труде сосуществуют метафизика Ахмада Ґазāли, разработанная им в трактате «Савāних», и теория единобытия Ибн 'Араби в изложении учителя 'Ирāќи Садр ад-Дйна Қунавй. Если философы-перипатетики называли высшую реальность необходимым бытием (*vāджиб*

для подражания, подражатель писал три новых полустишия, затем брался 2-й бейт газели и т.д. В случае же с 'Ирāќи из его газели брали одну строчку (мисрā') и над ней писали два новых бейта. Так в строфе оказывалось 5 строк: первые два бейта (4 строки) добавлены подражателем, а 5-я строка взята из газели 'Ирāќи. Затем бралась 2-я строка из газели 'Ирāќи, и над ней появлялись два новых бейта подражателя и т.д.

⁵⁵ Ritter H. *Philologica* VII. S. 96.

⁵⁶ Baldick J. The authenticity of 'Irāqi's 'Ushshāq-nāma // *Studia Iranica*. T. 2, fasc. 1. P., 1973. P. 78.

⁵⁷ Baldick J. *Medieval Šūfī Literature in Persian Prose* // *History of Persian Literature from the beginning of the Islamic Period to the Present day*. Ed. by G. Morrison. Leiden-Köln, 1981. P. 99.

⁵⁸ *Ibid.* P. 100.

⁵⁹ 'Ирāќи. Куллийāt. С. 38.

ал-вуджуд), то у Ибн ‘Араби Аллах, Хаққ (Истина) и Бытие соответствуют «необходимому бытию» философов. Но у Ибн ‘Араби выступает теория единства бытия (*вахдат ал-вуджуд*), а ‘Ираќи следует, как он сам заявляет, традиции «Савāних» Ахмада Ғазāли, у которого последней Реальностью является Любовь (‘*ишқ*, *махабба*) и который исходя из этого строит свою сложную метафизику⁶⁰. Многие суфии, и среди них ‘Ираќи, следовали Ахмаду Ғазāли, говоря о Боге как о любви. Однако ‘Ираќи не следовал терминологическим деталям метафизики Ғазāли, а только его отождествлению Бога с Любовью. Учение ‘Ираќи, как и Ғазāли, полностью основывается на видении подлинных сущностей вещей, но, обсуждая природу любви, ‘Ираќи демонстрирует глубокое понимание метафизических учений своего собственного учителя — Қунавй. ‘Ираќи следует Ахмаду Ғазāли, отождествляя Бога с любовью и используя тот же самый вид смешения персидской прозы и поэзии. Но если заменить в сочинении ‘Ираќи слово «любовь» на слово «бытие», то получатся утверждения, аналогичные высказываниям последователей Ибн ‘Араби⁶¹. Поэтому рассуждения ‘Ираќи представляют собой синтез двух немного различных точек зрения. В одном отношении Любовь идентична Богу или бытию, как у Ахмада Ғазāли в «Савāних», в другом отношении Любовь — один из божественных атрибутов, как в учениях Қунавй. Но даже в учениях Қунавй эти две точки зрения могут объединяться в одну, ибо если в одном отношении Любовь — атрибут Бога, то в другом — она идентична Его подлинной сущности и является самим Богом. ‘Ираќи описывает единство бытия терминами любви. Он подчеркивает, что Бытие и Любовь то же самое, ибо каждый атрибут Бога является исключительно Сущностью, увиденной с некоей точки зрения⁶². Оригинальность ‘Ираќи заключается в том, что он следует Ахмаду Ғазāли, называя конечную сущность «Любовью», и тем самым отрицает терминологию, касающуюся рассуждения о Бытии, которой придерживалось большинство других членов школы Ибн ‘Араби; но в то же время почти все, что он говорит о любви, заимствовано им из учений его учителя Қунавй, хотя ни Қунавй, ни другие последователи Ибн ‘Араби не сумели представить рассуждения о любви в такой изящной и удобочитаемой форме. ‘Ираќи объясняет божественное единство языком, характерным для изложения темы любви⁶³. В. Читтик отмечает, что в «Лама‘āt» ‘Ираќи интересуется только мистической любовью, он не анализирует ни мистическую, ни земную любовь [по отдельности], ни оба вида любви вместе, он рассматривает любовь как таковую, будь то мистическая любовь — любовь человека к Богу, земная любовь — любовь мужчины к женщине или наоборот, аллегорическая любовь (‘*ишқ-и маджāзи*) — любовь к Богу с помощью созерцания Его самопроявления в мире в человеческих формах, божественная любовь — любовь Бога к человеку, животная любовь — любовь каждой твари к своему собственному совершенству, или любое другое явление, которое можно назвать любовью. Любовь для последователей Ибн ‘Араби — один из главных атрибутов Бытия, понять природу любви и ее бесчисленные самопроявления означает понять природу самого бытия⁶⁴. Мистики, представлявшие школу Ибн ‘Араби, не игнорировали, более того, интересовались явлениями нашего мира. По их мнению, как любовь к Богу, так и любовь к человеческой форме — все это любовь. Любовь Бога к совершенству отдельного проявления или зрелища [божественной сущности] — источник всех других видов любви, это «тайна» любви; сама же любовь может принять любую форму. Рассуждения ‘Ираќи не ограничиваются лю-

⁶⁰ *Fakhruddin 'Iraqi. Divine Flashes. P. 4.*

⁶¹ *Ibid. P. 5.*

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid. P. 6.*

⁶⁴ *Ibid. P. 27.*

бовью к Богу или любовью к человеческой форме; он анализирует безусловную и не имеющую границ любовь, а не любовь какого-то особого вида⁶⁵.

Стихотворный «Дивāн» Фахр ад-Дйна 'Ирāќи объемом 4808 бейтов включает в себя касыды, кыт̄а (ќит'а), строфические стихотворения, газели и рубā'й. Как отметил Х. Риттер, особенно исчерпывающим источником для этих воззрений (для созерцания божественной красоты как отраженной в человеческой форме. — В.Д.) является «Дивāн» Фахр ад-Дйна 'Ирāќи. Это третий из трех шейхов [наряду с Ахмадом Газāли и Аухад ад-Дйном Кирмāни], которых Джāми приходится брать под защиту из-за их *shāhidbāzi* — любовной игры с *shāhidom* (красивым мальчиком или отроком. — В.Д.). В его биографии рассказывается лишь о его скромных любовных переживаниях и описывается его повышенный культ красоты, однако его религиозные взгляды отчетливо выступают в его стихотворениях⁶⁶. Английский востоковед Э. Браун подчеркивал, что из его сочинений почти полностью мистического и эротического характера мало или ничего нельзя узнать о событиях его личной жизни, а сам 'Ирāќи — типичный қаландар, пренебрегающий собственной репутацией и видящий в каждом прекрасном лице или предмете отражение, как в зеркале, вечной красоты. Его газели имеют эротический характер⁶⁷.

В «Дивāне» 'Ирāќи 26 касыд общим объемом 763 бейта. Тематически касыды поэта распадаются на пять групп. К первой относятся касыды, посвященные шейхам суфийского ордена сухравардийа, ученикам и сподвижникам руководителя этого ордена в Индии Бахā' ад-Дйна Закарыйā' Мултāни, таким, как Хамид ад-Дйн Ахмад Вā'из, 'Азиз ад-Дйн Мухаммад ал-Хāджжй, старший сын Бахā' ад-Дйна — Садр ад-Дйн (ум. 684/1285). Три касыды воспевают шейха Бахā' ад-Дйна Закарыйā'. Ко второй группе относятся две касыды, сочиненные поэтом по случаю паломничества в Мекку — хаджжа. Третью группу составляют две касыды, прославляющие Ка'бу и сочиненные под впечатлением от созерцания ее. Пророку Мухаммаду 'Ирāќи посвятил пять касыд, составляющих четвертую группу. В них выражается горячая вера и глубокое почтение Пророку, воспевается преданность ему и его вере. К пятой группе можно отнести три касыды суфийско-мистического содержания. В одной из этих касыд (бейты 498–596) сообщается о происхождении мира от смешения чаши и вина, гедонические мотивы переплетаются с проблемами мистического пути и лицемерия виночерпия, под которым подразумевается божественный возлюбленный. Еще одна касыда этой группы (бейты 666–737) посвящена восхвалению Бога, отражением которого является земной мир, таинству теофании, любви к Богу и желанию встретиться с Ним с помощью любви. Фахр ад-Дйн 'Ирāќи, как и его современники — суфийские поэты XIII в., наполнил касыду новым, мистическим содержанием. Вместо светского правителя восхваляемым становится шейх, пйр, муршид, т.е. глава суфийской общины. Это, возможно, связано с тем, что с конца XII в. происходит становление и развитие суфийских орденов на территории Ирана, Индии, Средней и Малой Азии, причем в таких орденах, как правило с четкой организацией и иерархией, всегда особо выделялась и почиталась фигура шейха. Все панегирики 'Ирāќи пронизаны мистикой. Так, в Индии, судя по всему, под влиянием обаяния Бахā' ад-Дйна в творчестве 'Ирāќи появилась тема восхваления личности шейха. Там же, согласно житию, стали появляться касыды, посвященные мултанским шейхам, с которыми 'Ирāќи был дружен. Английский востоковед Дж. Болдик отмечает прославление суфийского шейха как наиболее резко выраженную общую черту поэзии, написанной в Индии Фахр ад-Дйном 'Ирāќи и Джамāl ад-Дйном Ахмадом Хāнсавй (ум. 659/1260-61). В поэзии 'Ирāќи мы находим

⁶⁵ Ibid. P. 28.

⁶⁶ Ritter H. Das Meer der Seele. S. 482.

⁶⁷ Browne E.G. A Literary History of Persia. Vol. III. The Tartar Dominion (1265–1502). Cambridge, 1928. P. 124.

темы жизни странствующего дервиша и суфийскую практику *назар ила* 'л-мурд (созерцание безбородых) как помощь экстазу и видению божественной красоты. «В работах 'Ираќи периода жизни в Малой Азии, — продолжает исследователь, — мы находим первое появление в персидской поэзии учения Ибн 'Араби *вахдат ал-вуджуд* (единство бытия)»⁶⁸. В нижеследующем отрывке из касыды 'Ираќи выступают мистические идеи Ибн 'Араби, выражающиеся в том, что Бог, свет, бытие появляются в различных отражениях в природе⁶⁹:

*Все — одна вещь: волна и сокровище и море, но
Формы отдельных [предметов] демонстрируют некое различие.*

*Ты показываешь Свое лицо каждый миг в тысяче зеркал,
[Но] в любом зеркале Ты показываешь Свое лицо иначе.*

*Солнце, переливающееся в тысяче стекол,
Ты проявил через сияние [в них] каждого цвета.*

*Ты — в каждой форме, а Сам не имеешь формы,
И эта мистическая реальность привела в смятение путников.*

Все — только свет, но в различных цветах,

И различие поселилось в людях и в духах.

Чтобы Твою красоту не увидели без завесы превратностей судьбы,

Ты из ревности набросил на [Свое] лицо вечный покров.

*Волнение древней любви (т. е. Бога. — В.Д.) бросило на Себя саму влюбленный взор,
Вызвав в обоих мирах это возбуждение и этот шум.*

В розарии Ты рассматривал собственное лицо глазами соловья,

После чего в розарии зазвучало пение соловьев.

*Это волнение древней любви постоянно смотрит и на Себя и от Себя [на других],
Но время от времени на влюбленных (букв.: на соловьев) падает подозрение, [являющиеся ли они истинными влюбленными].*

В «Дивāне» 'Ираќи 8 кыт̄а объемом 43 бейта и содержат от двух бейтов до двадцати. Темы кыт̄а — любовь к Другу, жалобы на изменчивость судьбы, надежда на возвращение счастливых дней, печаль влюбленного о прошедших счастливых днях, воспоминание о друзьях; одно кыт̄а — это послание сыну Кабйр ад-Дйну в Индию, еще одно — послание в Мултāн некоему уважаемому шейху. В некоторых кыт̄а встречается указание на суфийскую практику *назар* — созерцание человеческой красоты как помощь в лицезрении божественной.

Строфические стихотворения, составляющие 634 бейта «Дивāна» поэта, представлены тремя таркйббандами⁷⁰ (182 бейта), четырьмя тарджй'ббандами (438 бейтов) и одним мусалласом⁷¹ (21 полустишие). Все строфические стихотворения 'Ираќи проникнуты мистико-философскими размышлениями, суфийскими представлениями о сотворении мира и появлении человека, описаниями вездесущности и единства Бога, пути мистика к Нему. Таркйббанды 'Ираќи различны по величине — от 30 до 84 бейтов и состоят из двух, семи и восьми строф. В первом таркйббанде (бейты 821–850) мир предстает как отражение лица Абсолюта, наш мир — это нереальный мир эманаций, и двух мгновений не пребывающий в едином состоянии, ежесекундно

⁶⁸ Baldick J. Persian Šūfi Poetry up to the Fifteenth Century // History of Persian Literature from the beginning of the Islamic Period to the Present day. P. 128.

⁶⁹ 'Ираќи. Куллийāt. С. 92, б. 547–555.

⁷⁰ Таркйббанд — строфическое стихотворение, состоящее из нескольких газелей, объединенных общими стихотворным размером и темой, в конце каждой строфы (газели) которого вводится новый бейт, состоящий из двух рифмующихся между собой полустиший, причем рифма завершающего бейта каждой строфы может как совпадать с рифмой самой строфы, так и отличаться от нее.

⁷¹ Мусаллас — строфическое стихотворение, единицей строфы которого является не бейт, а полустишие (мисрā'). Строфа в мусалласе состоит из трех полустиший.

возникающий и вновь исчезающий. Бытие Бога проявляется через вневременные эманации в виде божественных имен и атрибутов, причем лицо является указанием на божественную субстанцию. Второй таркийббанд (бейты 851–918) длиной в 68 бейтов, состоящий из восьми строф, посвящен как винной тематике с героем — бродягой, гулякой, завсегдаем питейных домов, желающим освободиться от пут нашего мира и достичь Абсолюта, так и теме движения по мистическому пути и намекам на коранические легенды о сотворении человека и на предвечный договор, заключенный между Богом и людьми. Третий таркийббанд (бейты 919–1002) объемом 84 бейта представляет собой траурную элегию на смерть любимого учителя поэта — Бахā' ад-Дйна Закарийā' Мултāни; в этом же таркийббанде наряду с описанием страданий влюбленных мистиков упомянута суфийская практика созерцания человеческой красоты как отблеска божественной.

Размер тарджī'бандов 'Ирāқи колеблется от 60 до 145 бейтов, а по структуре — от 8 до 15 строф. В первом тарджī'банде (Куллийāt, с. 116–119) объемом 60 бейтов описывается могущество Бога, без бытия которого мир не может существовать и который проявляется в этом мире то в единстве, то во множественности. Мир предстает как отражение божественного бытия, а влюбленный желает увидеть лицо Бога, он просит виночерпия — совершенного мистика — принести ему вина, т.е. наделить его любовью к Богу для того, чтобы освободиться от мирских забот. Второй тарджī'банд (Куллийāt, с. 119–124) длиной 117 бейтов состоит из одиннадцати строф и содержит указания на коранические легенды о происхождении мира, гедонические мотивы, переплетенные с мотивами созерцания лица Друга-Бога и описанием Его красоты. Такова одна газель этого тарджī'банда, в которой 'Ирāқи рассматривает красоту этого мира как отражение вечной божественной⁷²:

*Приятно видеть лицо возлюбленного глазом души,
Особенно видеть [его лицо] не напрягая сил.
Приятно в прозрачности Его щеки
Отчетливо видеть все вещи скрытыми.
[Теперь] можно лишь в зеркале Его щеки
Воочию видеть отражение Его щеки.
Его аромат можно ощутить с Его помощью,
И с Его помощью можно увидеть Его лицо.
Приятно видеть лицо Друга,
Особенно видеть такую щеку.
Я сам предположил, что в прозрачности Его щеки
Ты не сможешь увидеть все вещи скрытыми;
А то, что существует и существовало и будет существовать,
Можно увидеть в Его щеке поодиночке.
Как приятно в изгибе Его локона
Неожиданно увидеть смущенное сердце!
В зеркале мира глазом души
Ты сможешь увидеть Бога,
Ибо все вещи, все, что несомненно существует, — это Он:
Это и душа, и возлюбленный, и красавец, и сердце, и вера.*

В третьем тарджī'банде (Куллийāt, с. 125–130), насчитывающем 116 бейтов, вновь звучат гедонические мотивы, призывы идти в кабак, рассказывается о проявлении Богом себя в мире, о божественном единстве, любви мистика к Богу, о желании влюбленного мистика увидеть лицо Друга, сравниваемое с солнцем. Четвертый

тарджий‘банд (Куллийāt, с. 130–137) объемом 145 бейтов состоит из 15 строф и представляет собой сākй-нāме⁷³. Лирическим героем первой строфы является бродяга, гуляка, желающий отречься от религиозного воздержания. Во второй строфе описывается воздействие красоты лица Друга на влюбленных, а қаландар и пьяница противопоставляются обычному верующему, посещающему мечеть. Вино помогает мистику оставить земные привязанности, а винной теме сопутствуют мотивы любви к Другу. В стихотворении содержится обращение к виночерпию — совершенному мистику — дать чашу, показывающую мир, т.е. указать путь к Богу. Желание увидеть лицо виночерпия, просьбы наполнить чашу вином, осуждение показного исламского благочестия встречаются в остальных строфах этого тарджий‘банда.

В «Дивāне» ‘Ирāќй имеется один мусаллас длиной семь строф (21 полустишие). Среди тем мусалласа — жизнь қаландаров и гуляк, гедонические мотивы, в которых вино символизирует победу мистической любви над мирскими заботами, суфийская практика созерцания отроческой красоты, причем объект лицемерия — мальчик (*писар*) — в мусалласе назван. Вот начало этого стихотворения⁷⁴:

*О гуляка қаландарской веры! Пей вино, ни о ком не думай,
Размышляй обо всем более или менее, ибо сердце дервиша
Из-за чрезмерного изумления не может наложить пластырь на рану.
Зайди в кабак и сядь с приятным, милым мальчиком.
Собери сахар с его губ, узри кое-что из веры и неверия
В его локонах и лице, о зороастриец и мусульманин.
Я сказал, что, может быть, я выпрыгнул и высвободился из силков несчастья,
[Ибо] я душой и сердцем привязался к мальчику, от воспоминания о губах которого
я пьян.*

*Когда я потерял сердце (влюбился. — В.Д.), какая польза в раскаянии?
Виночерпий, налей вина, возбуждающего любовь, в чашу моей души,
А когда я опьянею, встань и с помощью тех возбуждающих локонов
Повесь на мою шею сотню различных страданий.*

В «Дивāне» ‘Ирāќй 313 газелей, содержащих 3072 бейта, что составляет чуть менее $\frac{2}{3}$ объема всего его собрания стихотворений. Самая короткая газель — 5 бейтов, самая длинная — 27. По структуре газели как политематические, так и монотематические. Среди тем газелей поэта — отвлеченная любовь к Другу-Богу, когда стихотворения не осложнены гедоническими, обличительными, философскими и другими мотивами; описание красоты Друга, страстное желание увидеть Его лицо; гедоническая тема и сопутствующее ей осуждение лицемерного исламского благочестия; описание образа жизни қаландаров; объектом созерцания для влюбленного мистика является мальчик, который обозначен словами *писар* (мальчик), *муғбаче* (зороастрийский мальчик), *гулām* (раб), *сākй* (виночерпий), *тарсāбаче* (христианский мальчик); мистико-философские газели, в которых описываются могущество и вездесущность Бога, многообразии форм Его проявления в этом мире. Наряду с такими стихотворениями, в которых содержится обращение к божеству или говорится о Его проявлении в земной красоте, у ‘Ирāќй присутствует много других, в которых, без всякого сомнения, тот, к кому обращаются, является мальчиком или юношей⁷⁵:

*Ты всецело так прекрасен, как душа, о мальчик!
Что прекраснее души? Это ты, о мальчик!
Все сердца склоняются к твоему лицу,
Уходи: ведь ты — улаждающий похититель сердец, о мальчик!*

⁷³ Сākй-нāме — вакхическое стихотворение, содержащее обычно обращение к виночерпию.

⁷⁴ ‘Ирāќй. Куллийāt. С. 105, б. 807–814.

⁷⁵ Там же. С. 205, б. 2690–2700.

Оттого ты появляешься каждый миг в моих глазах,
 Что по чистоте ты — проточная вода, о мальчик!
 Хотя ты опьянен вином [своей] красоты,
 Не сердись на товарищey, о мальчик!
 Обещай вино, хотя [твое обещание] и пустое:
 Ведь перед [обманным] предложением ты не постоишь, о мальчик!
 Поцелуй сам себя в уста и затем узнай
 Вкус живой воды, о мальчик!
 Оттого я стал прахом у твоей двери, что из своей чаши
 Ты брызгаешь по капле на меня, о мальчик!
 Прелестью никто не сравнится с тобой,
 Оттого я поверил, что ты — душа, о мальчик!
 Уши души полны жемчуга в твоём присутствии,
 Так как ты разбрасываешь слова, как жемчужины, о мальчик!
 В моем сердце и глазах из-за твоей красоты и изящества
 Ты явен и скрыт, о мальчик!
 'Ирāќи ни мига не может в мире
 Прожить без твоих губ, о мальчик!

У 'Ирāќи имеются также смешанные, гибридные стихотворения, смысл которых едва ли можно понять, если не предположить, что обращаются одновременно и к Богу и к земному возлюбленному⁷⁶:

Если солнце Твоей щеки бросает тень на землю,
 То все земные, [высоко поднявшись], тянут подол [платья] к небесным сферам.
 Смотри на меня, ибо через меня красота Твоей щеки становится явной,
 Луч солнца не появится, если не будет земли (т.е. Бог проявляется лишь в «местах явления»). — В.Д.).

Мое сердце — это Твое зеркало, содержи его в чистоте (не огорчай его. — В.Д.),
 Ибо лицо показывается полностью, если зеркало является чистым.
 Прикоснись Твоими губами к моим губам, осмелся и поцелуй меня!
 Поскольку моя душа уже поднялась до губ, [чтобы покинуть мое тело при смерти], какое же мне взять лекарство?
 Ты пускаешь в меня стрелу взгляда, однако я опасаюсь,
 Что стрела, которую Ты так бесстрашно пускаешь, поразит Тебя самого (так как влюбленный стал возлюбленным. — В.Д.).

Ты смотришь на меня ради Твоей собственной формы,
 Так как через меня Ты воспринимаешь Свою собственную красоту.
 Ты украшаешь меня нарядом Твоего бытия,
 Ибо в противном случае будешь ли Ты смотреть на ничто? Никогда!
 Если бы на мне не было платья Твоего бытия,
 То я [в отчаянии] разорвал бы свой воротник из-за того, что Ты не нуждаешься [во мне].

Не выпускай 'Ирāќи из рук сразу,
 Ведь Твоя рука — не [как] океан, который отталкивает мусор.

Персидские поэты-суфии обычно искали своего возлюбленного — *шāхида* также и в питейном доме, и поэтому у 'Ирāќи тоже присутствуют винные песни (*хамрийāt*). Но и в питейном доме, как и повсюду, ему является свет божества⁷⁷:

⁷⁶ Там же. С. 216–217, б. 2894–2902.

⁷⁷ Там же. С. 229–230, б. 3137–3146.

В красоте ланит красавцев я видел явным лишь Его,
 В глазах прекрасноликих с совершенной прелестью я видел лишь Его.
 В глазах каждого влюбленного лишь Он был достойным,
 Во взглядах Вāмиқа, который любил 'Азру'⁷⁸, я видел лишь Его.
 Возлюбленный огорченных, утешитель опечаленных,
 Помоги беззащитным! Повсюду я видел лишь Его.
 Я нашел в мире желание Его взволнованного сердца,
 У меня, опечаленного, была цель — в вещах увидеть лишь Его.
 Я все осмотрел: и спереди, и сзади, но никого не увидел, кроме Друга,
 [Это] был Он, лишь Он и больше никого, я видел лишь Его.
 Для успокоения огорченного сердца не выбирай никого, кроме Друга,
 Одним словом, смотри лишь на Него, ибо я видел лишь Его.
 Я видел цветы садов, поля и степи:
 Он был розариями, в полях я видел лишь Его.
 Спеши, о сумасшедшее сердце! Шагай к питейному дому!
 Ибо в винном кувшине и кружке с вином я видел явным лишь Его.
 В питейном доме и в кустарнике роз потягивай сверкающее вино,
 Вдыхай аромат розы и лилии, ибо в них я видел лишь Его.
 В питейном доме стань виночерпием, пей вино и стань вечно живущим [в Боге],
 Отправляйся на поиски 'Ирāқи, ибо в нем я видел лишь Его.

Сам в течение длительного времени будучи қаландаром, 'Ирāқи, естественно, уделяет внимание и такой стихотворной теме, как қаландарийāt — песни қаландаров. Стихотворения 'Ирāқи отражают действительную жизнь дервишей-қаландаров⁷⁹:

На пиру беспутных қаландаров
 Сядь, пей вино и веселись.
 Чтобы ты вошел во вкус вина и похмелья,
 Нужно, чтобы ты тоже стал гулякой.
 Сколько ты будешь поклоняться себе в келье?
 Иди, поклоняйся вину, как бродяга.
 В показывающей мир чаше с вином узри
 Тайну двух миров, но не разглашай.
 А если ты сам взглянешь на виночерпия,
 То опьянеешь от его пленительных глаз.
 Все что увидишь, кроме изображения кумира,
 Начисто соскобли с поверхности [своего] сердца.
 О 'Ирāқи, может быть, ты увидишь
 Художника⁸⁰ на картине своего бытия.

Но страстное желание 'Ирāқи увидеть Бога никак не ослабевает, несмотря на многократные отражения и сокрытия божественного возлюбленного⁸¹:

От любви к Тебе я обезумел. Где Ты?
 Всей своей душой я ищу Тебя, Ты — моя душа! Где Ты?
 Я блуждаю по миру в поисках Тебя,
 Я ищу Тебя повсюду. Где Ты?

⁷⁸ Вāмиқ и 'Азрā — пара влюбленных, герои эпической поэмы «Вāмиқ ва 'Азрā» персидского поэта газнийского литературного круга Абу 'л-Қасим Ҳасана ибн Аҳмада 'Унсурӣ (ум. 431/1039-40).

⁷⁹ 'Ирāқи. Куллийāt. С. 211, б. 2806–2812.

⁸⁰ Наққāш (араб.) — художник. Имеется в виду Бог, Творец, дающий людям их бытие.

⁸¹ 'Ирāқи. Куллийāt. С. 297, б. 4418–4427.

Поскольку мир не может охватить Твою красоту,
 Я не знаю, каков Ты и где Ты?
 Поскольку туда, где Ты находишься, никому нет прохода,
 У кого мне спросить? Кто может знать, где Ты?
 Ты явен, но [в то же время] для всех сокрыт,
 А если Ты не сокрыт, то где Ты?
 От любви к Тебе весь мир в смятении и тревоге,
 Как мне узнать в этой суматохе, где Ты?
 От любви к Тебе запала мне в голову тоска,
 Эта тоска ошеломила меня. Где Ты?
 В этой безжалостной долине печали по Тебе
 Я остался совершенно один. Где Ты?
 Дай знак, указывающий путь [к Тебе],
 Моему смущенному и расстроенному сердцу. Где Ты?
 Так как несчастный 'Ирākī из-за Тебя потерял рассудок,
 Не хочешь ли Ты наконец сказать: «О обезумевший от любви, где ты?»

В «Дивāн» 'Ирākī включено 167 руба'й. Темы руба'й разнообразны: любовь к Другу-Богу, обращение к Нему за помощью, надежда на Его милость и на встречу с Ним, страдания от разлуки. Вот как описывается любовь к Богу и страстное желание быть вместе с Ним⁸²:

С любовью к Тебе, но без Тебя как можно жить? Скажи!
 А кто другой, кроме Тебя, покой моего сердца? Скажи!
 Однако из-за чего возникла эта Твоя враждебность ко мне?
 В чем вина того, кто любит Тебя? Скажи!

Другая группа руба'й связана с винной темой. Лирический герой здесь — гуляка, пьяница, бродяга, дервиш⁸³:

Опьяненный старец вышел из питейного дома,
 Он потерял сердце [от любви], а чашу вина [держал] в ладони руки.
 Он сказал: «Пей вино, так как в этом ничтожном мире,
 Кроме пьяного, никто не освободился от самого себя».

Еще одна группа руба'й посвящена превратностям судьбы и описанию природы⁸⁴:

Роза на рассвете от прикосновения ветра стала несчастной и осыпалась,
 Рассказала утреннему ветру свою историю и осыпалась.
 Ощути вероломство жизни, ибо десятидневная роза
 Появилась, распустила бутон, расцвела и осыпалась.

Большая группа руба'й посвящена единственности, могуществу, вездесущности Бога, Его красоте, желанию мистика слиться с Ним. Встречается и описание суфийской практики созерцания человеческой красоты (*назар*), причем если большая часть руба'й объектом созерцания называет лик, лицо Бога, то в некоторых стихотворениях в качестве объекта лицезрения выступает виночерпий — *сākī*. Пожелания и мечты поэта в некоторых стихотворениях являются скорее умеренными⁸⁵:

Хотя я гуляка и распутник, позволь мне
 Посыпать свою голову землей с твоей улицы.
 Позволь мне на один миг пройти твоей улицей,
 Чтобы я, возможно, на один миг в жизни стал радостным.

⁸² Там же. С. 317, б. 4739–4740.

⁸³ Там же. С. 302, б. 4501–4502.

⁸⁴ Там же. С. 302, б. 4495–4496.

⁸⁵ Там же. С. 314, б. 4695–4696.

Но иногда влюбленный поэт ставит перед собой и более смелые цели⁸⁶:

*Вновь у меня есть желание иметь любовную близость с тобой,
У меня есть желание тайком беседовать с тобой.
Приятно лежать на твоей груди до полудня
Долгими ночами — этого я желаю.*

‘Ирāќи тщетно ищет Бога во внешних формах, в творениях⁸⁷:

*Никогда никому мой кумир не показал [Свое] лицо,
Вся эта болтовня людей напрасна.
Тот, который Тебя правдиво восхвалял,
Также лишь слышал рассказ о ком-то другом.*

В конце концов ‘Ирāќи находит Бога в своей собственной душе⁸⁸:

*О Ты, душа и мир, я ищу Тебя всей душой.
Изумленный, я ищу Тебя вокруг в мире.
Ты легко поселился в моем сердце, а я
Ищу Твой след в творениях.*

По мнению иранского ученого З. Сафа, в газелях, тарќиббандах и тарджи‘бандах поэта страсть смешивается то с размышлениями о мистических знаниях и истинах, то с поразительными художественными описаниями жизни суфиев⁸⁹. «Что касается месневи и касды, — продолжает исследователь, — то они большей частью имеют вид поиска истины и лишены выразительности и изящности его газелей, тем более что их автор в газели всегда высоко ценился знатоками поэзии»⁹⁰.

Издателю полного собрания сочинений ‘Ирāќи С. Нафйси в одной из рукописей, законченной 1-го зу’л-хиджжа 1097 г. л. х. / октябрь 1686 г. и содержащей трактат ‘Ирāќи «Лама‘āt», удалось обнаружить словарь суфийских терминов, расшифровывающий смысл стихотворений ‘Ирāќи. По мнению С. Нафйси, этот словарь является либо сочинением самого поэта, либо составлен кем-то другим из его современников с целью толкования смысла его мистических стихотворений⁹¹. Словарь, опубликованный С. Нафйси в «Куллийāt» ‘Ирāќи⁹², содержит 302 термина, разделенных на три группы: 1) термины, относящиеся к возлюбленному и отчасти к влюбленному; 2) термины, характеризующие отношения между влюбленным и возлюбленным; 3) термины, характеризующие влюбленного и его состояния.

Поэма ‘Ирāќи «‘Ушшāќ-нāме» («Книга влюбленных»), или «Дах фасл» («Десять глав»), представляет собой месневи с включенными в него газелями и написана двумя разновидностями размера хāфйф: хāфйф-и махбун-и маќтў‘ и хāфйф-и махбун-и махзўф. Поэма издавалась английским востоковедом А. Арберри в 1939 г.⁹³ и по крайней мере четыре раза без всяких изменений и исправлений С. Нафйси в составе Полного собрания сочинений ‘Ирāќи⁹⁴. Объем поэмы в издании А. Арберри 1058 бейтов, а в издании С. Нафйси 1064 бейта. Основой для издания А. Арберри стала турецкая рукопись Ауа София 4792, законченная в 816/1413 г., т.е. более чем через сто лет после смерти поэта. Кроме этой рукописи при подготовке издания поэмы А. Арберри

⁸⁶ Там же. С. 313, б. 4671–4672.

⁸⁷ Там же. С. 303, б. 4511–4512.

⁸⁸ Там же. С. 313, б. 4665–4666.

⁸⁹ Сафа Забихуллāх. Та’рих-и адабийāt дар Ирāн (История литературы в Иране). Т. 3, ч. I. Тегеран, 1351/1972. С. 577.

⁹⁰ Там же.

⁹¹ ‘Ирāќи. Куллийāt. С. 36.

⁹² Там же. С. 406–423.

⁹³ ‘Irāqī. The Song of Lovers. P. 29–99.

⁹⁴ ‘Ирāќи. Куллийāt. Изд. 2-е. С. 323–370.

использовал другую турецкую рукопись, датируемую 890/1485 г., индийскую рукопись 979/1571 г., парижскую рукопись 861/1457 г. и канпурское литографированное издание поэмы 1909 г.⁹⁵. С. Нафйси для своего издания использовал две рукописи: 1) рукопись библиотеки Пенджабского университета в Лахоре, содержащую, кроме поэмы «‘Ушшāк-нāме», «Дивāн» ‘Ирāқи и являющуюся, по мнению ученого, очень достоверной, но не имеющей датировки. С. Нафйси по почерку и сорту бумаги относит ее к началу VIII в.х. / XIV в.; 2) рукопись из личной коллекции одного из преподавателей персидского языка Пенджабского университета в Лахоре, содержащую биографию ‘Ирāқи, «Дивāн» поэта, его «Лама‘āt» и «‘Ушшāк-нāме». В рукописи отсутствует дата ее составления, но С. Нафйси по почерку и сорту бумаги относит ее к началу IX в.х. / XV в.⁹⁶. По мнению С. Нафйси, не вызывает сомнения, что ‘Ирāқи был знаком с Шамс ад-Дином Сāхиб-Дивāном Джувайни (правил 661–683/1263–1284), главным вазиром монгольских ильханов, управлявшим Ираном, Малой Азией, частью Индии и Сирии. Известно, что Джувайни благосклонно относился к святым и суфиям, а согласно житию ‘Ирāқи, поэт встречался и беседовал с великим вазиром. С. Нафйси отмечает, что приезд монгольского царевича Қунқуратāйя, которого сопровождал Джувайни, в Сирию произошел в 680/1281–82 г., а убит Қунқуратāй был в 681/1282–83 г. или в 682/1284 г., и поэтому приезд Қунқуратāйя вместе с Джувайни в Малую Азию и встреча Джувайни с ‘Ирāқи могли произойти в 680/1281–82 г. С. Нафйси указывает далее, что в этом же году, т.е. в 680/1281–82, ‘Ирāқи написал «‘Ушшāк-нāме»⁹⁷. Представляется, однако, что ‘Ирāқи написал поэму в Малой Азии после встречи с Джувайни и до своего спешного отъезда из Тукāта, который в любом случае произошел до смерти Джувайни 4-го ша‘бана 683/16 октября 1284 г. Поэтому, не имея данных о точной дате завершения поэмы «‘Ушшāк-нāме», можно предположить, что поэт написал ее между 680 и 683 гг. х. / 1281–1284 гг.

‘Ирāқи посвятил поэму «‘Ушшāк-нāме» Сāхиб-Дивāну Джувайни, о чем свидетельствует одна из вступительных глав поэмы в восхваление Сāхиб-Дивāна. Основанием для посвящения этой поэмы Джувайни могло стать и то, что знаменитый вазир, как явствует из жизнеописания поэта, спас ему жизнь, своевременно предупредив ‘Ирāқи о намерении монголов арестовать его.

Как указывал Х. Риттер, более простым и общедоступным, чем философствующее сочинение «Лама‘āt», является второе прелестное (*reizvolle*) произведение ‘Ирāқи о любви: «‘Ушшāк-нāме», или «Дах фасл». Оно написано стихами — то месневи, то газели — и содержит наряду с теоретическими частями иллюстрирующие их рассказы⁹⁸. Некоторые из рассказов поэмы посвящены оправданию суфийской практики *назар ила ‘л-мурд* (созерцание безбородых) как помощи в рассматривании божественной красоты. Теоретические части «‘Ушшāк-нāме», помимо простого повествования и религиозной морали, состоят в основном из обращений к божественному возлюбленному и общего восхваления любви. В поэме нет никаких явных следов влияния теософии Ибн ‘Араби, а все теоретические построения поэмы можно объяснить более ранними персидскими учениями о верных влюбленных. На рассказы поэмы впервые обратил внимание Е.Э. Бертельс, который разобрал легенду о зеленщике, достигшем сана шейха, и царской дочери и привел ее текст и перевод. Е.Э. Бертельс характеризует поэму как «бурную и пламенную песнь о любви, распадающуюся на десять глав и содержащую весьма своеобразные и интересные легенды»⁹⁹. «Порыви-

⁹⁵ *‘Irāqī. The Song of Lovers. P. XI–XII.*

⁹⁶ *‘Irāqī. Куллийāt. С. 35.*

⁹⁷ Там же. С. 31.

⁹⁸ *Ritter H. Philologica VII. S. 99.*

⁹⁹ *Бертельс Е.Э. Легенда о шейхе и царской дочери // Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., 1965. С. 433.*

стость изложения, — продолжает ученый, — иногда отражается на художественной отделке, но тем не менее в общем поэма крайне изящна и заслуживает серьезного внимания, которого она доньше не удостоилась»¹⁰⁰. Х. Риттер указывал на важность описаний мистической любви у 'Ирāқī, так как мы благодаря обширной биографии 'Ирāқī очень много знаем о мистической любовной жизни автора¹⁰¹. Характеризуя поэму «'Ушшāқ-нāме», А. Арберри видит ее специфическую особенность в смешении месневи и газели и в использовании того же размера как в месневи, так и в газелях¹⁰². А. Арберри описывает «'Ушшāқ-нāме» как трактат в десяти главах на тему божественной любви с мистико-философскими рассуждениями, которые иллюстрируются и оживляются короткими рассказами о знаменитых мистиках и других лицах, помещенными после мистических месневи, и считает поэму самым ранним сохранившимся стихотворным трактатом о божественной любви, установившим художественно-конструктивный прием (смешение месневи и газели), которому следовали различные поэты на персидском и турецком языках и особенно знаменитый сатирик 'Убайд-и Зākānī (ум. 772/1371)¹⁰³. А. Арберри считает, что «нигде в поэме 'Ирāқī не достигает высот чистой лирики, достигнутых в некоторых его наиболее известных стихотворениях; тем не менее он всегда пишет с легкостью, а иногда с риторикой, характерной для него»¹⁰⁴. По мнению З. Сафā, в каждой из десяти глав, во введении и в конце поэмы рассматривается один из аспектов мистики¹⁰⁵. Английский востоковед Дж. Болдик заявлял об отсутствии в поэме 'Ирāқī «'Ушшāқ-нāме» следов теософии Ибн 'Арабī, поскольку немногочисленные отрывки поэмы, излагающие мистическую философию, можно объяснить влиянием более ранних, чем Ибн 'Арабī, теоретиков, учения которого в любом случае очень сложны и были бы [легко] отличимы от учений его предшественников¹⁰⁶. По мнению Дж. Болдика, наряду с некоторыми другими поэмами «'Ушшāқ-нāме» представляет огромную ценность для изучения противоречащих религиозной морали тенденций, любовного мистицизма и суфийской практики¹⁰⁷.

Действительно, основное внимание в своей поэме 'Ирāқī сосредоточивает на суфийской практике *назар*, мистической любви, растворении, слиянии влюбленного с возлюбленным, выступающим и как божество и одновременно как красивый человек, как место проявления божественной красоты. 'Ирāқī в своем поэтическом творчестве предстает прежде всего как пропагандист суфийской практики созерцания человеческой красоты как отражения вечной небесной, и именно суфийская практика *назар*, любовь к красоте являются определяющими и в его поэме «'Ушшāқ-нāме», и во всем его поэтическом наследии.

Таким образом, 'Ирāқī впервые в персидской литературе написал суфийскую поэму на тему мистической любви «'Ушшāқ-нāме», ставшую поэтическим выражением и обобщением жанровой формы «'ишқ-нāме» («книга любви»), представленной до нее суфийскими прозаическими трактатами. Непосредственное же влияние на поэму 'Ирāқī оказал первый в персидской литературе прозаический трактат о психологии мистической любви «Савāнīх фи 'л-'ишқ» («Откровения о любви») Ахмада Ғазāлī (ум. 520/1126). О знакомстве с этим трактатом 'Ирāқī пишет в начале своего прозаического сочинения «Лама'āt»¹⁰⁸. В поэму включены 19 газелей, и состоит она из

¹⁰⁰ Там же. С. 433–434.

¹⁰¹ Ritter H. Philologica VII. S. 95.

¹⁰² 'Irāqī. The Song of Lovers. P. IX, n. 2.

¹⁰³ Ibid. P. X.

¹⁰⁴ Ibid. P. X–XI.

¹⁰⁵ Сафā Забīхуллāх. Та'рих-и адабийāt. С. 577.

¹⁰⁶ Baldick J. The authenticity of 'Irāqī's 'Ushshāq-nāma. P. 77.

¹⁰⁷ Baldick J. Persian Šufī Poetry. P. 129–130.

¹⁰⁸ 'Irāqī. Куллийāt. С. 372.

вводных глав, посвященных сотворению Богом мира, субстанции человека, очищению природы, восхвалению пророка Мухаммада, восхвалению правоверных халифов, наставлению людям, причине написания книги, восхвалению Сәхиб-Дивāна, наставлению царям, изложению истории об Александре и Аристотеле, после которых следуют «Начало книги», содержащее описание собственного духовного состояния поэта, и десять основных глав: «Описание влюбленных» (первая), «Объяснение состояния влюбленного и возлюбленного» (вторая), «Описание влюбленных» (третья), «Объяснение любви» (четвертая), «О совершенстве человека в любви» (пятая), «Объяснение страстного желания увидеть Друга» (шестая), «О победах любви» (седьмая), «О беседе с возлюбленным» (восьмая), «Объяснение сущности любви» (девятая) и Десятая глава, переходящая в последнюю главу «Окончание книги». Вся основная часть поэмы — это отношения любви между влюбленным мистиком и возлюбленным, причем в каждой главе раскрывается какой-либо аспект мистического учения о любви. В рассказах поэмы описывается страстная любовь мистика к Богу с помощью красивого человека и оправдывается практика созерцания человеческой красоты.

Героями рассказов поэмы («Ушшāк-нāме») являются исторические личности, такие, как выдающиеся мистики Рӯзбихāн Бақлӣ Шйрāзӣ (522–606/1128–1209), Наджм ад-Дйн Кубрā (540–618/1145–1221), Маджд ад-Дйн Бағдāдӣ (убит в 606/1209, или 607/1210, или 616/1219), Абӯ Бакр Дулаф ибн Джаҳдар аш-Шиблӣ (247–334/861–946) и Аҳмад ал-Газāлӣ. К рассказам об этих деятелях примыкают истории о зеленщике, достигшем сана шейха, о страстно влюбленном истопнике при бане, о лишенном духовного света крестьянине, у которого украли осла. В рассказах поэмы ‘Ирāқӣ очень ярко проявляются черты экстатического направления в мистической любви — любви к красивому человеку. В своей поэме ‘Ирāқӣ выводит на передний план стиль мистического восприятия через *назар* в его крайней и специфической форме *назар ила ‘л-мурд* (созерцание безбородых).

То, что ‘Ирāқӣ является автором поэмы «Ушшāк-нāме», считалось в мировой иранистике бесспорным фактом. Лишь современный английский иранист Дж. Болдик в статье «Подлинность „Ушшāк-нāме“ ‘Ирāқӣ» поставил под сомнение авторство ‘Ирāқӣ¹⁰⁹. Дж. Болдик приводит ряд аргументов, которые, на его взгляд, должны доказать, что Фахр ад-Дйн ‘Ирāқӣ не имеет к этой поэме никакого отношения. Общий вывод Дж. Болдика представляется спорным, а все его аргументы нами рассматриваются и отвергаются как неубедительные¹¹⁰. Поэтому в настоящее время нет никаких оснований пересматривать общепризнанный в мировой иранистике факт в отношении ‘Ирāқӣ как автора «Ушшāк-нāме».

Поэма «Ушшāк-нāме» была переведена в 1939 г. на английский язык стихами А. Арберри¹¹¹. Поэтический перевод А. Арберри далеко не всегда удачен и зачастую неточно передает содержание поэмы. Кроме английского, на другие языки, в том числе и на русский, поэма ‘Ирāқӣ не переводилась. За основу для перевода взято издание поэмы, подготовленное Са‘йдом Нафйси¹¹², хотя в некоторых случаях для сравнения и уточнения смысла приходилось обращаться и к изданию А. Арберри. Поэма «Ушшāк-нāме» переведена нами прозой. Комментарий не ограничивается филологическими и пояснительными примечаниями, а ставит целью дать анализ религиозных идей и технической лексики суфиев.

¹⁰⁹ Baldick J. The authenticity of ‘Irāqī’s ‘Ushshāq-nāma. P. 67–79.

¹¹⁰ Дроздов В. А. О подлинности поэмы Фахр ад-Дина ‘Ирāқӣ «Ушшāк-нāме» // V Всесоюзная школа молодых востоковедов. Тезисы. Т. 1. История, литературоведение. М., 1989. С. 107–110; он же. Еще раз об авторстве Фахр ад-Дина ‘Ирāқӣ в отношении поэмы «Ушшāк-нāме» // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История, языковедение, литературоведение. 1998. Вып. 2. СПб., 1998. С. 113–117.

¹¹¹ ‘Irāqī. The Song of Lovers. P. 1–67.

¹¹² ‘Irāqī. Куллийāt. С. 323–370.

Summary

Fakhr ad-Dīn ‘Irāqī. ‘Ushshāq-nāma (“The Book of Lovers”).

Introduction, translation from Persian with commentaries

by V.A. Drozdov. Part 1

Sheikh Fakhr ad-Dīn ‘Irāqī (610–688/1213–1289) is one of the greatest Persian Ṣūfī poets of the 13th century. He is the author of the “Dīvān” of verses of nearly 5000 couplets, of philosophical prose treatise “Lama‘āt” (“Flashes”), which was composed under the influence of the Arabic writing “Fuṣūṣ al-ḥikam” (“The Gems of wisdom”) by Ibn ‘Arabī (560–638/1165–1240) and of maṣnavī poem “‘Ushshāq-nāma” (“The Book of Lovers”) of 1064 couplets, which became the first work in verse on the subject of Divine love in Persian literature. The poem “‘Ushshāq-nāma” became the general conclusion and expression of the genre of “‘Ishq-nāma” (“The Book of Love”) of Persian Literature in poetry, because before it this genre had been represented only by Persian prosaic treatises.

The first part of the work considers the Biography of ‘Irāqī and contains the full translation of anonymous hagiography of the sheikh and poet composed probably by some of his contemporaries or disciples soon after his death. After that, all the creative heritage of the poet including his treatise “Lama‘āt”, “Dīvān” of verses and the maṣnavī poem “‘Ushshāq-nāma” is analysed in detail. The second part of this work presents a full prosaic translation of the poem “‘Ushshāq-nāma” into Russian with an interpretation of the religious ideas and the technical vocabulary of the Ṣūfis.

Парафраз Сима (Наг-Хаммади VII.1)**Введение, перевод с коптского и комментарии****В в е д е н и е**

В конце 1945 г. в районе Наг-Хаммади в Египте были обнаружены 13 папирусных кодексов, содержащих собрание гностических текстов на коптском языке. «Парафраз Сима», первый трактат седьмого кодекса библиотеки Наг-Хаммади (1.1–49.9), — один из самых значительных по объему текстов во всем собрании. Он занимает 49 страниц рукописи, в среднем по тридцать три строки на каждой странице. Текст дошел до нас в хорошем состоянии. Лакун немного, и большая их часть легко поддается восстановлению. Палеография позволила датировать рукопись серединой IV в. Документы картонажа кодекса VII имеют точные датировки, самая ранняя из которых — 341 г., самая поздняя — 348 г., следовательно, рукопись «Парафраза Сима», как и большинство рукописей Наг-Хаммади, была создана в конце IV в.

Как и все тексты из Наг-Хаммади, «Парафраз Сима» был переведен с греческого, о чем свидетельствует как согласование греческих прилагательных с существительными по роду, греческие падежные формы¹, сохранение форм звательного падежа имен собственных², так и кальки с греческих синтаксических конструкций с использованием греческих частиц, союзов и служебных слов: *εἰ μή τι, ἴνα, οὐδέ, διὰ τοῦτο, ὅταν, τότε, ἐλεῖ, ὡς* и др., а также частота и разнообразие греческих предлогов³. Сразу бросается в глаза обилие греческой лексики, которая встречается едва ли не в каждой строке. При этом большая часть оставленных без перевода греческих слов имеет коптские эквиваленты (в большинстве случаев коптский переводчик оставляет греческое *mntra* вместо *ate*, *mesotnc* вместо *mntc*, *aka-θarsia* вместо *xwzḡ*, *dynamic* вместо *bon* и т.д.).

Текст в том виде, в каком он дошел до нас, написан на саидском диалекте коптского языка при значительном влиянии субхаммимского диалекта. Это влияние сказывается как в огласовке (*ate* вместо *ootc*, *xwbc* вместо *xwshwbc*, *cwshbc* вместо *cwshbc* и др.), так и на грамматике текста. Часто встречается каузатив *λ-* объекта вместо *ε-*, форма темпоралиса *ḡtareʒ* вместо *ḡtereʒ*, частица *εp-* и другие грамматические особенности, свойственные субхаммимскому диалекту⁴.

Трактат в том виде, в каком он сохранился в рукописи из Наг-Хаммади, представляет собой компиляцию трех различных версий, каждая из которых уже была написана по-коптски к моменту создания компиляции. О компилятивном характере текста свидетельствуют прежде всего грубые «швы»: компилятор заботился не о связности текста, а о его полноте. Пытаясь согласовать различные версии, он допускает нарушения логики повествования. Носитель откровения, Дердекия, по меньшей мере три раза прощается с восприемником откровения, Симом, при помощи стандартных для

Егоренков Иван Сергеевич — м.н.с. Сектора Ближнего Востока СПбФ ИВ РАН.

¹ 5.1; 23.34–35; 39.31.

² 46.7; 46.6–8; 33.2.

³ О влиянии греческого синтаксиса на язык трактата см.: Roberge. С. 21.

⁴ О влиянии субхаммимского диалекта на язык «Парафраза Сима» см.: Хосроев А.Л. Из истории раннего христианства в Египте. М., 1997. С. 56.

жанра апокалипсиса формулировок («теперь возвращайся, Сим»; «теперь ступай с Верой, Сим»; «теперь, о Сим, иди с благодарностью»), но откровение всякий раз продолжается. Структурные единицы универсума «Парафраза» — «облака» — трижды перечисляются в разном порядке. Магические формулы «свидетельства» и «напоминания», необходимые для благополучного перехода умирающего в потусторонний мир и поэтому «жизненно» важные для потенциального потребителя такого рода литературы, также присутствуют в тексте в трех вариантах. Стремление компилятора к полноте в ущерб логике делает текст сумбурным и бессвязным, что в крайней степени затрудняет его понимание. В связи с этим необходимо вкратце изложить здесь основные положения трактата.

Повествование начинается от лица Сима, имеющего ряд общих черт с библейским Симом. Сим описывает свое экстатическое состояние, во время которого Дердекия, «сын беспредельного Света», сообщил ему сведения о происхождении мира. Такое начало дает нам право предположить, что перед нами «апокалипсис», и продолжение подтверждает такую жанровую характеристику. Очень близким к «Парафразу Сима» по жанру и стилю изложения произведением является герметический трактат «Поймандр».

Далее повествование продолжается от лица Дердекии. Дердекия сообщает Симу о существовании трех основных начал, или корней всего сущего. Эти корни суть Свет, Мрак и расположенный между ними Дух. При этом Мрак обладает Умом, происхождение которого никак не объясняется. Изначальная гармония между тремя корнями нарушается, когда Мрак поднимает свой Ум, «око горькой злобы», вверх и узнает о существовании Духа, расположенного над ним. Не в силах сдержать свое отвращение при виде Мрака, Дух поспешно удаляется в свою область. Мрак же, увидев свое безобразие и низость по сравнению с Духом, преисполняется жестокой завистью к Духу и решает любой ценой сделаться ему равней. Для этого он велит своему Уму «принять образ» в духовных областях. Ум повинуется и, поднявшись, озаряет Ад всполохами огня (2.17–3.29).

С этого момента начинается миссия Дердекии, «образа» беспредельного Света. Цель Дердекии — спасение Ума. Эта задача затруднена тем обстоятельством, что Ум, являясь сам по себе смешанным существом, к тому же располагается в пространстве между «бушующим огнем» сверху и «темной водой» снизу. Решить проблему возможно только путем создания вокруг Ума более разреженной среды. Решение проблемы выполняется Дердекией в три этапа (3.29–4.21).

Прежде всего, от столкновения огня и воды образуется облако, а из облака формируется Чрево, в центре которого и располагается Ум. Это Чрево срабатывает как ловушка для Мрака, который, войдя в него и увидев свою ошибку, в приступе ярости разбивает «око горькой злобы», т.е. Ум, и перемешивает его с окружающими его водами. Чрево пытается исторгнуть умерщвленный зародыш, но торжество Мрака оказывается преждевременным. Так как Ум обладает духовной силой и отчасти подобен Духу, Мрак не может одолеть его. Ум появляется в облаке и сияет, словно страшный вредоносный огонь, озаряющий бездны Ада. Испытанные им страдания преисполняют его злобой и жадной мести (4.21–5.16).

Следующий шаг на пути к спасению Ума совершается, когда в результате столкновения Ума с Духом Чрево разделяется на четыре облака (Гимен, Детское Место, Сила, Вода), каждое из которых имеет собственное имя, подобно четырем райским рекам. При этом Дух, столкнувшись с Умом, порождает силу Изумления, которая отбрасывает Ум вниз, в облака, состоящие из бушующего пламени. Дердекия в ответ на умоляющий взгляд Духа и повинувшись воле Величия, проникает в Чрево и спускается вниз, последовательно проходя через облака и освобождая светлые элементы Духа. В каждом облаке Дердекия надевает соответствующие данному уровню одеяния. Всего этих одеяний четыре, по числу облаков, но высшее одеяние имеет три формы, второе — две, а два последних по одной (5.16–17.20).

Третий этап освобождения духовной силы Ума заключается в спасении тех частиц Духа, которые откололись от силы Изумления и оказались в самой сердцевине Мрака. Дердекия действует таким же способом, который он уже успешно применил ранее, а именно создает вокруг этих духовных частиц более разреженную, оформленную среду. Это осуществляется посредством создания Неба и Земли, а также демонов, людей и животных. Все это создает само Чрево, повинувшись просьбе Дердекии, который принимает облик Зверя и, обманув Чрево своим сходством с архонтом Мрака, «проникает» в него (17.20–25.11).

Разгневанное хитростью Дердекии Чрево не оставляет попыток разрушить планы Дердекии. Оно устраивает на Земле Потоп, который полностью уничтожает первое поколение людей, предков Сима. Но водам Мрака не удается поглотить духовные элементы все до единого. Искра света сохраняется в роду демонов, которые, по повелению Дердекии, возводят башню необычайной высоты. Один из демонов входит в башню и не дает угаснуть последней искре Света, еще не поглощенной Мраком (25.11–25.35).

Здесь мы сталкиваемся с довольно типичным для гностиков приемом толкования Писания. На место библейского Ноя, который, как послушный раб Творца, никоим образом не может быть гностическим героем, помещаются строители Вавилонской башни.

Потом Дердекия обращается к будущему и изрекает пророчество о дальнейшей судьбе мира и самого Сима, который будет принимать самое живое участие в деле дальнейшего освобождения духовных элементов. По словам Дердекии, потомки Сима, содомляне, будут уничтожены «злым Естеством» и станут мучениками, а история их подвижничества будет сохранена демоном, которому удастся спастись из объятых пламенем Содома (28.22–29.33).

Далее Дердекия описывает всевозможные тяготы и бедствия, ожидающие потомков Сима на Земле. Среди множества персонажей, которые выходят на сцену в пророчестве Дердекии, наше внимание прежде всего привлекают три демона, один из которых распространяет на земле веру, другой будет распят под именем Солдас, а третий проповедует ложное крещение (через погружение в воду). В их характеристиках возможно усмотреть аллюзии на Христа, на Иисуса как физическую оболочку Христа и на Иоанна Крестителя. Пророчество Дердекии завершается обещанием благополучного исхода, а также предостережениями и наставлениями Симу.

Восприняв пророчество, Сим повторяет «напоминание» Дердекии — список имен, знание которых обеспечивает благополучный исход путешествия души через сферы, отделяющие земной мир от Плеромы. Сознание Сима отделяется от тела, и перед ним открывается вход в «загробный мир», расположенный, согласно трактату, в звездном скоплении Плеяды (45.32–47.31). Потомки же Сима, вознесшегося сквозь сферы четырех облаков к Свету, унаследуют «землю, исполненную гармонии и согласия».

Как и большинство произведений из Наг-Хаммади, «Парафраз Сима» является псевдоэпиграфом. Его авторство приписывается библейскому Симу. Тем не менее можно сделать несколько предположений относительно той культурной среды, из которой вышел трактат. Зарубежные исследователи настаивают на нехристианском происхождении трактата. Ф. Виссе, автор перевода и введения к трактату в NHLE, полагает, что «Парафраз Сима» — «нехристианское гностическое произведение, которое использует и радикальным образом перерабатывает ветхозаветный материал, в особенности из Книги Бытия»⁵. Д. Бертран классифицирует «Парафраз Сима» как гностическое нехристианское сочинение иудейского происхождения⁶.

⁵ Wisse. P. 308.

⁶ Bertrand D. Paraphrase de Sem et Paraphrase de Seth // Nag-Hammadi Studies. 1975. Vol. VII. P. 156.

С такой характеристикой трактата нельзя согласиться полностью. Во-первых, если в тексте христианские реалии не присутствуют в явной форме, то это еще не свидетельствует о его принципиально нехристианском или дохристианском происхождении. В трактате содержатся намеки (хотя и весьма туманные) на деятельность Иоанна Крестителя, на крещение Иисуса, его воплощение, Страсти Господни, «сошествие во Ад» и Вознесение (в качестве воплощения Христа выступает сам носитель откровения — Дердекия). В тексте трактата присутствует резкая полемика, направленная против церковной практики крещения посредством погружения в воду. Само употребление слова «ересь» в негативном смысле (37.32) свидетельствует, кажется, о том, что автор обращается к христианской аудитории. Если сравнить, например, «Парафраз Сима» с герметическим трактатом «Поймандр», то легко убедиться в том, что христианизация текста может иметь свои градации и «Парафраз Сима» в гораздо меньшей степени заслуживает определения «нехристианский», чем абсолютно не затронутый христианизацией «Поймандр».

Во-вторых, такая характеристика заключенного в «Средине» Естества Света, как $\text{παλινεσσοφ} \text{ Ἰ} \text{ ἄρχη} \text{ αὐτῶ} \text{ ἵ} \text{ τέλος}$ («начало и конец», 16.25–26), заставляет думать об Откровении Иоанна как одном из возможных источников «Парафраза Сима» (Откр. 21:6, 22:13). Характеристика Веры (Пистис) — «первая и последняя» (31.26) — также, возможно, инспирирована Откровением Иоанна.

Таким образом, учитывая эти обстоятельства, невозможно категорически утверждать нехристианский характер «Парафраза Сима». Предпочтительнее было бы говорить о замаскированном гностическом христианстве глубоко эзотерического плана. Наиболее вероятной датой возникновения трактата представляется середина — вторая половина II в.

Перевод

АПОКАЛИПСИС

I. Экстаз Сима

1.1. Парафраз (παράφρασις)⁷* Сима⁸. Парафраз, который о нерожденном (ἀγγένητος)* Духе (πνεῦμα)*.

Мне, Симу, это открыл 5. Дердекия⁹. По (κατά) воле Величия¹⁰ (μέγεθος) моя мысль, которая в теле (σῶμα) моем, похитила меня из моего рода (γένεα). Она вознесла меня на вершину творения (κτίσις), 10. находящуюся рядом с тем светом, кото-

⁷ «Парафраз» буквально означает «пересказ», «изложение». Так назывался вид упражнения, использовавшийся в античности преподавателями риторики. По существу, такой вид учебного задания соответствует современному школьному изложению, когда от учащегося требуется вкратце пересказать в письменной форме известный текст своими словами. В тексте **ПараСим** парафразом в собственном смысле можно назвать отрывок (32.27–34.16), начинающийся словами «Это — парафраз» и содержащий «расшифровку» упомянутых выше (31.4–32.5) имен собственных (слова, отмеченные астериксом, в тексте всегда идут погрешки, что далее специально не оговаривается).

⁸ **Сим**. Из дальнейшего повествования ясно, что Сим — «первый из (людей), существующий на Земле». Сим в нашем тексте не столько первый из людей, сколько первый и единственный «гностик», выживший после Потопа (см. с. 25.11–13 и ниже). В тексте присутствуют библейские сюжеты, прямо или косвенно связанные с Симом, а именно Потоп и сожжение Содома (Лот ведет свою родословную от Сима).

⁹ **Дердекеа**. Это имя нигде, кроме как в **ПараСим**, не встречается. Ниже (8:24, 32:35) пишется как **Дердекеас**. Этимология неизвестна.

¹⁰ Гностический *terminus technicus*. В «Обличении» Ипполита встречается у **Наас** (V.9.28: «непостижимое Величие»), **Пер** (V.12.9: «Отеческое Величие»). Во всех случаях термин «Величие» относится к первому и наивысшему уровню Триады.

рый озаряет всю вселенную (οἰκουμένη). В том месте я не видел земного подобия, но (ἄλλα) это был свет. И моя мысль отделилась от 15. тела (σῶμα) Мрака, словно (ὥς) во сне¹¹. Я услышал голос, который говорил мне:

II. Откровение Дердекии

1. Изначальная гармония: космогония

«Сим, поскольку (ἐπειδή) ты приходишь из некоей несмешанной (ἄκέραιος)¹² силы (δύναμις)* и 20. ты — первый, существующий на Земле, — слушай и постигни (νοέω) то, что я расскажу тебе сначала о великих силах, которые были изначально, еще до 25. моего появления. (Это) были Свет, Мрак, и был Дух между ними¹³. Так как (ἐπειδή) твой корень¹⁴ — 30. нерожденный Дух — впал в забвение, я открою (φανερώ) тебе точные сведения (ἀκρίβεια) о силах. Свет был Мыслью, преисполненной слухом и разумом (λόγος), 35. слитыми в едином образе (εἶδος). А Мрак был

2.1. ветром в водах¹⁵. У него был Ум¹⁶ (νοῦς)*, облаченный в бушующий огонь. А Дух, который между ними, был 5. светом мягким, приглушенным¹⁷. Таковы три корня. Они были сами себе владыки и скрывались друг от друга, каждый в 10. своей силе¹⁸. Свет же (δέ), поскольку (ἐπειδή) он обладал великой силой, знал о низости Мрака и о его неупорядоченности (ἀτάξια), а именно что (этот) корень был неправилен, 15. а (δέ) неправильность (ἀνωμαλία) Мрака заключалась в его невосприимчи-

¹¹ Ср. «Поймандр» (13.1): «Однажды, когда я начал размышлять о сущем, мысль моя витала в небесах, в то время как все мои телесные ощущения были притуплены, как в тяжелом сне, который наступает вслед за пресыщением пищей или большой усталостью».

¹² В Сиф «несмешанным» называется Дух, средний член Триады (V.19.10). В контексте учения о «смешении и слиянии», содержащегося в Сиф, «несмешанность» понимается как идеальное состояние чистоты, когда каждый из разнородных принципов находится на своем месте (δικεῖον), не соприкасаясь с чужеродным. Происхождение Сима из «несмешанной силы» означает, что Сим принадлежит расе «духовных» (πνευματικός) и, как видно из дальнейшего, является прародителем таковых.

¹³ Ср. Сиф (VI.19–10): «Сущности же начал, говорит он, Свет и Мрак, а между ними несмешанный Дух».

¹⁴ Слово ποῦνη, по всей видимости, в ПараСим соответствует ρίζα греческого оригинала и применимо к любому из членов Триады. Термин «корень» в гностической литературе встречается достаточно часто, но особое значение он получает у Сим, где ρίζα — одно из самых частотных слов. Отметим, что употребление термина «Корень Всего» для обозначения центрального теологумена симонианской доктрины засвидетельствовано в тех фрагментах источника Ипполита, которые носят первичный характер и с большой долей вероятности принадлежат самому Симону, а не его анонимному комментатору.

¹⁵ В Сиф «сильным порывистым ветром» именуется не сам Мрак, а его персонификация — архонт Тьмы, перворожденное начало, возникшее из воды (V.19.65–66). Мрак, согласно Сиф, есть «страшная вода» (V.19.24). Из дальнейшего текста ПараСим следует, что Мрак и здесь отождествляется с «огромным пространством темной воды» (также Вода Мрака или Темная Вода). Вообще, в гностицизме различие между силой, местом, которое она занимает, и ее персонификацией чисто номинальное, поскольку мышление гностика мифологическое, а не метафизическое. Поэтому данное расхождение между двумя текстами я бы не назвал различием по содержанию, как это делает М. Краузе (*Krause M. Die Paraphrase des Seem und der Bericht Hippolytus // Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism. Stockholm, August 20–25, 1973. Ed. Geo Widengren. Stockholm, 1977. P. 106*).

¹⁶ В ПараСим предполагается существование Ума Мрака ab aeterno. Согласно Сиф, Ум был порожден архонтом Мрака, но не единушен ему, поскольку содержит в себе частицы двух высших принципов, поглощенные Мраком. Поэтому Ум (точнее, его высшая составляющая) подлежит спасению со стороны высших сфер.

¹⁷ В Сиф Дух характеризуется как мягкий аромат благовония, распространяющийся повсюду подобно легкому дуновению (V.19.11–15).

¹⁸ *νευζοτες ενευερνη · τουει τουει 2η τεσαδυνανις. Roberge: «se trouvaient occultées mutuellement, chacune dans sa puissance». Wisse: «they covered one another, each one with its power».*

востии (ἀναίσθητος). (То есть он полагал), что нет того, кто выше его¹⁹. Но (δέ) пока он мог сдерживать свою злобу (κακία), он был покрыт водой.

2. Разрушение гармонии

И он 20. стал двигаться, и из-за шума Дух испугался и поднялся в свою область (τόπος). Он увидел огромное (пространство) темной воды и почувствовал отвращение (σιχάνεσθαι). 25. И мысль Духа посмотрела вниз и увидела беспредельный Свет²⁰, а (δέ) дурной корень не обратил внимания (ἀμελέω) на него. По воле же (δέ) великого Света темная вода разделилась, и поднялся Мрак, облаченный в порочное неведение. А (δέ) чтобы Ум отделился от него — так как он гордился 35. им, — (то) когда (δέ) он двинулся, ему открылся

3.1. свет Духа. Когда он увидел его, он удивился (θαύμα), так как он не знал, что есть другая сила выше его. А (δέ) когда он 5. увидел, что вид его темен по сравнению с Духом, он испытал боль и в боли своей поднял свой Ум вверх. Из органов (μέλος) Мрака (Ум) 10. был оком горькой злобы (κακία)²¹. Он велел своему Уму принять подобие органа (μέλος) частей (μέρος) Духа²², полагая, — так как он видел свою порочность (κακία), — что он сможет 15. сравниться с Духом. Но не смог, ибо (γάρ) желал сделать невозможное, и этого не случилось. А чтобы (ἵνα δέ) Ум Мрака, это 20. око горькой злобы (κακία), не остался праздным, то поскольку (ἐπειδή) он отчасти (ἀπό μέρος) принял подобие, он поднялся и озарил весь Ад огненным светом, чтобы 25. стало очевидным его равенство со Светом, который не имеет недостатка. Ведь (γάρ) Дух извлекал пользу (ὠφέλεω) из каждого образа (εἶδος) Мрака, когда он явился в своем Величии. 30.

III. Освобождение Ума и Духа

Первая миссия Дердекии

а. Явление Дердекии Духу.

б. Образование Чрева.

в. Порождение Ума в облаке.

г. Разделение облака на четыре части.

д. Ум облачается в свет Духа и перемещается в облако „Силы“ („Середины“).

е. Сила Изумления прилепляется к облаку Гимен.

И явился высший беспредельный Свет. Ведь (γάρ) он пребывал в великой радости. Он пожелал явить себя Духу, и образ 35. высшего Света явился нерожденному Духу.

4.1. Я появился — сын незапятнанного, беспредельного Света. Я явился в виде 5. Духа. Ведь (γάρ) я — луч (ἀκτίς) вселенского Света²³ и его проявление. Это (свершилось), чтобы (ἵνα) Ум Мрака не оставался (ὀπομένω) в Аду. 10. Ведь (γάρ) Мрак упо-

¹⁹ Здесь в традиционном для гностиков духе обыгрывается библейский мотив — притязания Творца-Яхве на свою единственность и исключительность.

²⁰ Смысл фрагмента темен. Возможно, Ум видит внизу отражение высших миров в водах Мрака, что сближает ПараСим с космогоническими концепциями мандеев, а также вновь отсылает к уже упомянутому «Поймандру».

²¹ Ср. Сиф (V.19.30–33): «И образ их (Ума и Мрака) природы можно видеть на человеческом лице — зрачок глаза, кажущийся темным из-за расположенных под ним вод, но освещенный Духом».

²² ἄτρεπεδνοῦς χιβίνε πῶουελοσ ἡνῆνεροσ ἡπνεῦμα. Wisse: «He caused his Mind to take shape in a member of the regions of the Spirit...».

²³ Ср. Сиф (V.19.16–17): «Свет, подобно солнечному лучу, имеет обыкновение сверху освещать лежащий внизу Мрак».

добился своему Уму в части (μέρος) органов (μέλος)²⁴. О Сим! Когда я явился в нем, чтобы (ἵνα) Мрак омрачал (только) самого себя — 15. по (κατά) воле Величия — (и) чтобы Мрак был упразднен (ἀργός) из каждого образа (εἶδος) силы, которой он обладал, (тогда) он излил бушующий огонь — 20. (а) Ум был покрыт водой — (в пространство) между Мраком и водой. И вода из Мрака превратилась в облако, а из облака образовалось Чрево²⁵. 25. Бушующий огонь вошел туда. Это было ошибкой (πλάνη). Когда же (δέ) Мрак увидел его, он оказался в нечистоте (ἀκαθαρσία). И (δέ) когда он взволновал (ταράσσω) 30. воды²⁶, он ударил Чрево²⁷ и его Ум устремился вниз, в глубины (βάθος) Естества²⁸ (φύσις)*. Он смешался с силой горечи Мрака, и глаз его (Чрева) растворился 35. в порочности (πονηρία), чтобы не могло оно породить Ум. Ведь (γάρ) он был

5.1. семенем (σπέρμα)* Естества из темного корня. И когда Естество взяло себе Ум из темной силы, 5. всяческие виды образовались в нем. И когда Мрак породил себе подобие Ума, он (Ум) уподобился Духу. Ведь (γάρ) Естество поднялось, чтобы исторгнуть его. 10. Оно не одолело его, так как не обладало формой (μορφή)* от Мрака. Ибо (γάρ) оно произвело его в облаке. Облако же (δέ) засияло: некий (Ум появился в нем, 15. словно страшный, вредоносный (βλάπτω) огонь. Он столкнулся (ἐντίνασσω) с нерожденным Духом — так как (ἐπεὶ) обладал его подобием, — чтобы 20. Естество лишилось бушующего огня. Тотчас же Естество разделилось на четыре части (μέρος). Это были облака, различные по виду 25. Они называются: Гимен²⁹ (ὕμη)*, Место³⁰ (χώριον)*, Сила, Вода. Гимен же (δέ), Место и Сила были бушующим огнем. И он (Ум) был извлечен из середины Мрака и воды — так как Ум пребывал между Естеством и силой Мрака, — 35. чтобы (ἵνα) вредоносные (βλάπτω) воды не пристали (κολλάω) к нему³¹.

²⁴ Смысл неясен. Возможно, следует читать: «Ведь Мрак отчасти уподобил свой Ум нашим органам».

²⁵ Ср. Сиф (V.19.50–58): «Так, из первого схождения трех начал образовалась идея великой печати — Небо и Земля. Небо же и Земля имеют очертания, подобные чреву, имеющему по середине пуп. И если, говорит (сифнинн), кто-нибудь захочет зримо представить себе эту картину, пусть он тщательно исследует беременное чрево какого угодно животного, и он обнаружит отпечаток Неба и Земли, и тех вещей, которые всегда располагаются посередине. Эта фигура Неба и Земли, похожая на чрево, образовалась от первого схождения».

²⁶ Ср. Сиф (V.19.65–70): «Итак, из воды произошло перворожденное начало — сильный и неистовый ветер, причина всяческого рождения. Ведь производя в водах некоторое сотрясение, (ветер) вздымает на водах волны. Движение же волн, будучи как будто неким влечением, по природе (своей) есть причина зачатия Человека или Ума, когда оно, возбужденное порывом Духа, стремится к порождению».

²⁷ Т.е. совершил половой акт с Чревом. «Соударение» в ПараСим всегда означает «совокупление». Сиф трактует «соударение» платонически, как столкновение идей с материей, производящее «отпечатки».

²⁸ Термин «Естество» (φύσις) в нашем тексте синонимичен термину «Чрево» и означает буквально «обладающее способностью к порождению». В Сиф термин φύσις обозначает «воду» (V.19.76).

²⁹ Т.е. девственная плева.

³⁰ Т.е. место, где располагается эмбрион («детское место»).

³¹ В источнике Ипполита вместилище также разделяется на четыре части.

Сим: «Если же Бог творит человека в чреве матери, то есть в Раю, как я сказал, то пусть Рай будет 35. чревом, а место, (называемое) Эдем — „река же исходит из Эдема для орошения Рая“, — пупом. Этот пуп, говорит (Симон), „разделяется на четыре начала“. С двух сторон пупа есть две идущие параллельно артерии, каналы духа, и две вены, каналы крови. В то время как пуповина, говорит (Симон), 40. выходящая из Эдема, вырастает в зародыш по эпигастрию, который все обычно называют пупом, две вены, по которым течет и разносится кровь из Эдема через так называемые врата печени, питают рожденного, а две артерии, которые, как мы сказали, являются каналами духа, 45. с обеих сторон охватив пузырь по широкой кости, соединяются с большой артерией, называемой позвоночной, и таким образом дух, идущий через предвратие к сердцу, возбуждает движение в зародыше. Сотворенный же в Раю плод не принимает пищу ртом и не вдыхает ноздрями, 50. ведь так как он находится в водах, то, если бы он вдохнул, тотчас же настала бы ему смерть. Втанул бы он воды в себя и погиб. Но он целиком облачен в так называемый агний хитон и питается через пуповину и через позвоночную артерию, как я говорил, приемлет сущность духа» (VI.14.34–54).

6.1. Поэтому, по (κατά) воле моей, Естество было разделено, чтобы Ум возвратился в свою силу, которую забрал **5.** у него корень Мрака, — ту, что была смешана с ним. И она (сила) появилась в Чреве и, по разделении (μερισμός) Естества она отделилась от темной силы, **10.** так как она имела (нечто) от Ума. Он (Ум) вошел в середину Силы, то есть в Середину (μεσότης)* Естества. А (δέ) Дух Света, когда Ум **15.** обременил (βαρέω) его, изумился (θαύμα). А (δέ) сила его Изумления (θαύμα) отторгла бремя (βάρος), и оно возвратилось в свой жар. Оно облачилось в свет Духа. **20.** И когда Естество задвигалось из-за силы света Духа, бремя (βάρος) возвратилось. И (δέ) Изумление (θαύμα) Духа Света отторгло бремя (βάρος). Оно (Изумление) прилепилось (κολλῶ) **25.** к облаку Гимен. И все облака Мрака, отделившиеся от Ада, возопили из-за чужой (ἀλλότριος) силы. Это Дух Света вошел **30.** в них.

Вторая миссия Дердекии

а. Дух обращается к Свету.

б. Дердекия раздвигает облака, чтобы облегчить возвращение Духа.

в. Ум-эмбрион обретает форму.

г. „Парафраз“ на тему облаков.

И по воле Величия Дух посмотрел на беспредельный Свет, чтобы его (собственный) свет был удостоен милости и (его) подобие было изъято **35.** из Ада. И когда Дух посмотрел, я стал вытекать,

7.1. — я, Сын Величия, — (потек), подобно волнам света, как вихрь бессмертного (ἀθάνατος) Духа. И я дунул в **5.** облако Гимен на Изумление (θαύμα) нерожденного Духа. Оно (облако) отделилось и осветило (остальные) облака. Они разделились, чтобы отделился Дух. Поэтому Ум **10.** принял подобие. Его покой (ἀνάπαυσις) был нарушен. Ведь (γάρ) Гимен Естества был необъятным облаком. Это — великий огонь. Подобно (ὁμοίως) (этому), Место **15.** Естества — это облако Безмолвия. Это — священный (σεμνός) огонь. И Сила, смешанная с Умом, — она (тоже) была облаком Естества. Она была **20.** объединена со Мраком, который возбудил Естество до (состояния) нечистоты (ἀκαθαρσία). Темная же (δέ) Вода была облаком Страха. А корень **25.** Естества, который внизу, был крив, так как он был тягостным (βαρεῖσθαι) и вредоносным (βλάπτω). Корень был слеп к новому Свету³², непостижимому, так как **30.** у него было множество лиц³³ (πρόσωπον).

Третья миссия Дердекии

а. Молитва Дердекии и ответ Величия.

б. Явление Дердекии во всеобщем одеянии.

в. Вознесение Духа из Ада.

г. Появление Мысли Духа.

д. Свет Изумления (= Дух) радуется в облаке Гимен.

е. Объяснение природы Спасителя (Дердекии).

Я же (δέ) сжалился над светом Духа, который Ум забрал себе. Я возвратился в свое местоположение (θέσις), молить **35.** высший беспредельный Свет

Наас: «Они говорят, что Эдем — это мозг, который как будто бы заключен и плотно затянут в облегающие его оболочки как в небеса. Рай же, считают они, — это человек в пределах одной только головы. Итак, эта река, исходящая из Эдема, то есть из мозга, „разделяется на четыре начала“...» (V.9.85–89).

Юст: «Когда же все было сотворено, как пишет Моисей: и земля, и небо, и то, что (произошло) из них, двенадцать материнских ангелов были разделены „на четыре начала“, и каждая из этих четвертей называется рекой: Фисон, Геон, Тигр и Евфрат, как, утверждает он, говорит **55.** Моисей» (V.26.51–55).

³² ΠΤΙΠΟΥΘΩΣΙΝ ΠΥΡΡΕ. Wisse: «light-bondage». Roberge: «lumière en faisceau».

³³ Букв. «он был создан многоликим».

8.1. (о том), чтобы сила Духа умножилась в том месте и наполнилась не темной грязью, 5. но чистотой. Я промолвил: „Ты — корень Света. Твой скрытый облик (σχημα) проявился — о, Возвышенный, Беспредельный! Вся сила Духа 10. да умножится и да наполнится она своим светом. Беспредельный Свет — он не сможет объединиться с нерожденным Духом, и сила Изумления (θαύμα), не будет смешана 15. с Естеством по (κατά) воле Величия“. Молитва (προσευχή) моя была принята, и послышался голос Логоса (λόγος), говорящего нерожденному Духу через Величие: 20. „Вот — сила свершилась! То, что явлено мною, проявилось в Духе“. (И) снова (πάλιν) я открою: я — Дердекия, сын 25. Света неоскверненного, беспредельного. Свет Духа снизошел в слабое Естество на (πρός) малое время (χρόνος), пока 30. вся нечистота (ἀκάθαρτος) Естества не станет праздною. Чтобы (ἵνα δέ) Мрак Естества был обличен, я облачился в свое одеяние³⁴, то есть одеяние Света Величия, (а Свет Величия) — это я. Я оказался в облике (ὄρασις)

9.1. Духа, чтобы думать обо всем Свете, — он пребывал в глубинах (βάθος) Мрака. По (κατά) воле Величия, чтобы Дух 5. в Логосе (λόγος) преисполнился собственным светом без (χωρίς) силы беспредельного Света, и (δέ) по моей воле Дух поднялся своей силой. Ему было 10. пожаловано (χαρίζω) собственное величие, чтобы он наполнился всем светом и избавился ото всякого бремени (βάρος) Мрака. Ведь (γάρ) позади (него) был огонь Мрака, дующий³⁵ и 15. обременяющий (βορέω) Дух. И Дух возрадовался, так как он был убежден от страшной воды. Но (ἀλλά) его свет не был равен Величию, но (δέ) пожалованное 20. ему беспредельным Светом было для того, чтобы (ἵνα) во всех его членах (μέλος) явилось единое подобие Света. Когда же (δέ) Дух поднялся над водой, 25. открылся его темный вид. И Дух почтил (τιμάω) высший Свет: „Воистину, ты единственный не имеешь пределов, так как (δτι) ты выше 30. всего нерожденного (и потому), что ты уберег меня от Мрака, и когда ты пожелал, я вознесся над темной силой“. И чтобы (ἵνα) ничто не было скрыто от тебя, Сим, (я скажу тебе следующую): Мысль, которую 35. Дух замыслил от Величия, начала быть,

10.1. так как (ἐπειδή) Мрак не смог сдержать свою злобу (κακία). Но (ἀλλά) когда она (Мысль) появилась, три корня были познаны так, как 5. они были сначала. Если бы Мрак смог вынести свою злобу (κακία), Ум не отделился бы от него и другая сила не появилась бы. 10. Но (ἀλλά) после того как она появилась, тогда (τότε) был увиден я, Сын Величия, чтобы (ἵνα) Свет Духа не остался невежественным (κακός) и Естество не воцарилось над 15. ним, так как (ἐπειδή) он взглянул на меня. По воле (+δέ) Величия мое подобие было явлено, чтобы (ἵνα) было открыто принадлежащее Силе. 20. Ты — великая сущая Сила. А я — совершенный Свет, который выше Духа и Мрака, тот, кто обличает Мрак в причастности (κοινωνία) нечистому (ἀκάθαρτος) делу³⁶ (τριβή) 25. Ведь (γάρ) через разделение Естества Величие желает покрыть себя (σκελάζω) честью (τιμή) на вершине Мысли Духа. А Дух 30. покоился (ἀνάπαυσις) в своей силе. Ведь (γάρ) подобие Света неотделимо от нерожденного Духа. И он не получил имени (ὀνομάζω) (ни от одного) из всех облаков 35. Естества, и (οὐδέ) законодатели (νομοθέτω) не смогли дать ему имя (ὀνομάζω).

³⁴ В ПараСим содержатся развернутые спекуляции на тему «одеяний» Дердекии. В гностицизме такие «одеяния» традиционно выполняют функцию оболочек, необходимых для адаптации высшего спасительного принципа к условиям низших миров, в которые он проникает. В Сифф «одеяния» Дердекии соответствует ἔνδυμα οὐράνιον (193.112), которое Логос должен надеть после своего возвращения из Чрева.

³⁵ εσνιψε. Crum среди прочего дает и такое значение πιφφ: «blow as a snake». Wisse переводит: «blowing with a hissing sound». Такое прочтение весьма вероятно, поскольку в Сифф архонт Мрака есть Змей (его облик принимает впоследствии Логос, чтобы обмануть Чрево). Ср. Сифф V.19.93–95.

³⁶ Что конкретно подразумевается под «нечистым занятием», из текста неясно. В Сифф упоминаются τὰ ἐν μήτρᾳ μωστήρια μωσέρᾳ (V.19.109).

11.1. Ведь (γάρ) всякое подобие, которое Естество выделило, является силой бушующего огня, то есть материальным (ύλικός) семенем. Взавший себе 5. силу Мрака заключил ее в середине его (Естества?) членов (μέλος). Но (δέ) по воле Величия, чтобы (ἵνα) спасен был Ум и весь свет Духа 10. от всякого бремени (βάρος) и мучения Естества, на облако Гимен пришел голос от Духа. И свет Изумления (θαύμα) начал (ἀρχή) издавать радостные восклицания голосом, 15. который был пожалован (χαρίζω) ему. А великий Дух Света, пребывал в облаке Гимен. Он почтил (τιμάω) беспредельный Свет и вселенский образ, 20. то есть меня: „Сын Величия, которого называют *Восход–Закат*³⁷! Ты — беспредельный Свет, тот, который был дан волей 25. Величия для исправления (καταρθάω) всякого света Духа на (том) месте (τόπος) и отделения (μερίζω) Ума от Мрака. Ведь (γάρ) не подобало 30. свету Духа оставаться в Аду. Ведь (γάρ) когда ты пожелал, Дух поднялся, чтобы созерцать (θεωρέω) твое Величие“. Ведь (γάρ) я рассказал тебе это, 35. Сим, чтобы (ἵνα) ты понял (νοέω),

12.1. что мое подобие — Сын Величия — (происходит) из моей беспредельной Мысли, так как я для нее — подобие всеобщее и 5. подлинное³⁸, (и при этом) я выше всякой истины (ἀλήθεια) и начала³⁹ (ἀρχή) Слова⁴⁰. Его явление (происходит) в моем прекрасном светлом одеянии, которое есть голос Мысли 10. неизмеримой. Мы — Свет единый, единственный⁴¹. Он явился в другом корне, чтобы (ἵνα) сила Духа была пробуждена от 15. Естества слабого.

Четвертая миссия Дердекии

- а. Дердекия нисходит в Гимен и облачается в триединое одеяние.*
- б. Облако изливает свет Духа через Безмолвие в Середину.*
- в. Свет Безмолвия удерживает духовные элементы от дальнейшего падения.*

Ибо (γάρ) по воле великого Света я пришел от высшего Духа в облако Гимен без (χωρίς) своего всеобщего (καθολικῆ) одеяния. И Логос (λόγος) 20. принял меня через Духа в первом облаке Естества — Гимен. И я облачился в то, чего удостоили меня Величие и нерожденный Дух. 25. И триединство моего одеяния по воле Величия появилось в облаке в единой форме. И образ мой был покрыт (σκεπάζω) 30. светом моего одеяния. Облако же (δέ) взволновалось и не смогло вынести моего вида. Оно излило первую силу, которую оно взяло от 35. Духа, (силу), которая осветила его от начала, (еще) до [моего] появления в Логосе (λόγος) Духа. Облако

13.1. не могло вынести их двоих. Свет же (δέ), исшедший из облака, прошел через Безмолвие, пока не достиг Середины⁴². И 5. по воле Величия смешался с ним свет Духа, пребывавший в Безмолвии, тот, который отделился от Духа Света. Он был от-

³⁷ **εὐχῶ ἵνα ἔξῃ ἀναστῆς ἀνατολῆς καὶ δύσης.** Вар. «Восток–Запад». Roberge: «Levant–Couchant».

³⁸ **ἵνα ἴσῃ.** Букв. «который не лжет».

³⁹ Вар.: «и (я) — начало...»

⁴⁰ **ἵνα ἴσῃ.** Ср. 17:33. Как правило, греческое «логос» в тексте **ПараСим** остается без перевода.

⁴¹ Имеется в виду гностическая Плерома — вся полнота высших миров Света. Структура Плеромы в **ПараСим** крайне туманна. Руководствуясь приведенными выше отрывочными высказываниями, можно предположить, что на вершине иерархии располагается Величие (1) — прообраз всех остальных сущностей Плеромы. Мысль (2) Величия реализует себя в Голосе (3), который, в свою очередь, произносит Слово — Логос (4). Дердекия же (5) характеризуется как «образ» и «Сын» Величия — персонификация всех высших сил. Такова в общих чертах внутренняя структура Света, высшего из Триады первоначал.

⁴² На с. 5.25 облака перечисляются следующим образом: **Гимен, Место, Сила, Вода**. На с. 7.15 поясняется, что Место — это облако Безмолвия. На с. 33.1–20 порядок таков: **Гимен, Безмолвие, Середина, Ад**. На с. 47.20–30 порядок облаков следующий: **Дух, Гимен, Безмолвие, Середина**. Облако Середины есть то же самое, что и облако Силы.

делен от Света **10.** облаком Безмолвия. Облако взволновалось. Это он успокаивал (ἀνάπαισις) пламя огня. Он опустил темное Чрево, чтобы (ἵνα) не явить⁴³ **15.** другое семя (σπόρα). От Мрака он удержал (κάλύω) их⁴⁴ в Середине Естества, в их местоположении (θέσις), то есть в облаке. Они встревожились, так как не **20.** знали, где они. Ведь (γάρ) тогда (ἀκμήν) у них не было всеобщего (χαβολιχή) разумения (φρόνησις) Духа.

Пятая миссия Дердекии

а. Дердекия снова появляется в облаке Гимен.

б. Освобождение света облака Гимен.

в. Свет, вышедший из Безмолвия в Середину, возвращается на свое место.

г. Часть света Изумления остается в Середине.

д. Возбужденное Естество снова поднимается.

Когда же (δέ) я помолился Великому, (обратившись к) Свету **25.** беспредельному, чтобы (ἵνα) встревоженная сила Духа могла ходить (свободно) и темное Чрево стало праздным и чтобы (ἵνα) мое подобие проявилось **30.** в облаке Гимен так, как если бы (ὡς) я был облачен в шествующий предо мной Свет Духа, (тогда) по воле Величия и **35.** по молитве (моей) я оказался в облаке, чтобы (ἵνα) посредством моего одеяния, происходившего из Силы

14.1. Духа, Полнота (πλήρωμα) Логоса (λόγος) придала силу членам⁴⁵ (μέλος), которые были у нее во Мраке. Ведь (γάρ) ради них я появился **5.** в ничтожном (ἐλάχιστος) месте (τόπος). Ведь (γάρ) я — помощь (βοηθός) для каждого, у кого есть имя (ὀνομάζω)⁴⁶. Ибо (γάρ) когда я появился в облаке, свет Духа **10.** стал (δι+ἀρχή) высвободиться из страшной воды и огненных облаков, которые были отделены от темного Естества. И я воздал им вечное возмездие⁴⁷ (τιμή), **15.** чтобы они не вместились больше в грязное занятие (τριβή). Свет же (δέ), который был в (облаке) Гимен, взволновался из-за моей силы и вошел в мою Середину. Он **20.** преисполнился вселенской Мысли и Логоса (λόγος) света Духа. Он возвратился в свой покой (ἀνάπαισις). Он сформировался (τύπος) в своем корне. Он **25.** засиял, так как не имел изъяна. Свет же (δέ), который вышел вместе с ним из Безмолвия, вошел в Середину и возвратился на (свое) место. И облако засияло, **30.** и из него произошел неугасимый огонь. Часть (μερίς) же (δέ), отделившаяся от Изумления, облачилась в забвение. Она была обманута (ἀπατάω) темным огнем. А тревога его возбуждения сбросила с него бремя (βάρος)

15.1. облака. Оно (бремя) было дурным (κακός) и нечистым. И огонь смешался с водой, чтобы сделать воды вредоносными (βλάπτω). **5.** И встревоженное Естество поспешно поднялось из праздных (ἀργός) вод. Ведь (γάρ) его восхождение было позором. Но (δέ) Естество взяло себе **10.** силу огненную. Оно усилилось из-за света Духа, который пребывал в Естестве. Его (Естества) подобие явилось в воде в виде страшного зверя (θηρίον), **15.** многоликого (πρόσωπον), искривленного снизу⁴⁸.

⁴³ 𐎛𐎢𐎠𐎡𐎠𐎡𐎢 𐎡𐎠𐎡. Т.е. чтобы Чрево не узнало о существовании «другого семени».

⁴⁴ Т.е. духовные элементы.

⁴⁵ 𐎢𐎠𐎡𐎢𐎠𐎡𐎢𐎠 ... 𐎢𐎠𐎡. Roberge: 𐎡𐎢𐎠 𐎡𐎢𐎠 — «apporter puissance à».

⁴⁶ Т.е. «для всех, кто существует».

⁴⁷ Roberge: «honneur».

⁴⁸ Образу многоликого, искривленного снизу зверя в Сиф отчасти соответствует облик архонта Тьмы — крылатого шипящего Змея (V.19.93–94). Ниже (34:9–16) в ПараСим описывается демон Молухфа, который имеет обличья единорога и змея, а также разнообразной формы крылья. Без участия этого существа «ничто не рождается на Земле». Ту же характеристику дает архонту Тьмы Сиф, называя его «виновником всяческого бытия (рождения)» (V.19.66, 95–96).

Шестая миссия Дердекии

а. Свет спускается в Тартар.

б. Свет Середины освещает поднявшееся Чрево.

в. Чрево опускается в уверенность, что оно обладает силой Света.

Некий Свет спустился в Хаос (Χάος)*, наполненный туманом и пылью, чтобы причинить вред (βλάπτω) Естеству. **20.** А (δέ) свет Изумления (θαύμα), который был в Середине, пришел к нему (Свету), чтобы сбросить с себя бремя (βάρος) Мрака. Он (Свет) возрадовался, когда Дух поднялся. **25.** Ведь (γάρ) он посмотрел из облака вниз, на темные воды над Светом, который пребывал в глубинах Естества. Для того появился я, чтобы **30.** отправиться (χι+ἀφορμή) вниз, в Тартар (Τάρταρος), к угнетенному (βαρεῖσθαι) свету Духа, чтобы (ἵνα) спасти его от зла (κακία) бремени (βάρος). И из-за своего **35.** вглядывания вниз, на местоположение (θέσις) Мрака, Свет снова (πάλιν)

16.1. появился, чтобы Чрево опять вышло из воды. По моей воле оно взошло. (Его) глаз коварно открылся. **5.** И успокоился (ἀναπαύεσθαι) Свет, явившийся в Середине, тот, который отделился от Изумления (θαύμα). Он осветил его (Чрево). И Чрево увидело **10.** вещи, которые оно (еще) не видывало, и возрадовалось, и возвеселилось в Свете, хотя не принадлежал ему (Чреву) явившийся в Середине, в его (Чрева) злобе (κακία). После того как он (Свет) осветил **15.** его, Чрево увидело вещи, которые оно (еще) не видывало. Затем оно было унесено вниз, в воду. Оно полагало, что оно получило силу **20.** светлую. Но оно не знало, что ее корень был бесплодным (ἀργός) из-за подобия Света и что это к нему он приходил.

Седьмая миссия Дердекии

а. Свет Середины взывает к Величию.

б. Дердекия спускается в Безмолвие, где облачается в двуединое одеяние из света Безмолвия.

в. Дердекия спускается в Середину и облачается в свет Середины (единообразное одеяние).

г. Свет Середины видит бессмертных и обретает покой.

Свет, который был в Середине, **25.** посмотрел — тот, который был „начало (ἀρχή) и конец (τέλος)“⁴⁹. Из-за этого его Мысль быстро посмотрела на высший Свет и воскликнула, **30.** говоря: „Господи! Смилуйся надо мной. Ведь (γάρ) мой свет и мое страдание заблудились. Ведь если (γάρ) твое благо (ἀγαθός) не достигает меня, я не знаю (+γάρ), где я“⁵⁰. Когда же (δέ) Величие **35.** услышало ее, оно сжалилось над ней. И я появился в облаке Гимен, в Безмолвии,

17.1. без моего святого одеяния. По своему изволению я почтил (τιμάω) свое троеобразное одеяние, (которое я носил) в облаке Гимен. **5.** Свет же (δέ), пребывавший в Безмолвии, (происходивший) от силы ликования (ἀγάλλιον), взял меня себе. Я надел (φορέω) его. И две его части (μέρος) появились **10.** в единой форме. Другие его части (μέρος) не появились из-за огня. Я онемел в облаке Гимен. Ибо (γάρ) страшен был его **15.** огонь, который вздымался, не умаляясь. Но (δέ) чтобы (ἵνα) мое Величие и Логос (λόγος) появились, я таким же образом (ὁμοίως) надел свое другое одеяние

⁴⁹ Откр. 21:6, 22:13.

⁵⁰ Мотив потерянности, заброшенности и связанного с этим чувства тяжелой тревоги — один из главных цветов в эмоциональной палитре гностической литературы. Такого рода переживания характерны для гностицизма как особой формы религиозности.

в облаке 20. Безмолвия. Я вошел в Середину⁵¹, я облачился в свет, который пребывал в ней, который был позабыт и отделен от Духа Изумления (θαύμα). Ведь (γάρ) оно сбросило бремя (βάρος) 25. с себя. Когда я пожелал, ничто из смертного (θνητός) не явилось ему, но (ἀλλά) (ему явились) все бессмертные, пожалованные (χαρίζω) ему Духом. И он сказал в Мысли Света: „**АЙ ЕЙС АЙ, У ФАР ДУ, ЙА ЭЙ У**“, (что означает): „**Я вошел в великий покой (ἀνάπαυσις), чтобы он дал покой (ἀνάπαυσις) моему свету 35. в своем корне и вынес его из**

18.1. вредоносного (βλάπτω) Естества“.

Восьмая миссия Дердекии

а. Дердекия облачается в одеяние из бесформенного огня и спускается в Хаос.

б. Дердекия совокупляется с Чревом, и оно извергает Ум.

в. Из Чрева выходит множество видов животных.

Тогда (τότε) я, по воле Величия, снял свое светлое одеяние. Я облачился в другое одеяние, из 5. огня бесформенного, происходящего из Ума Силы. Он был отделен и приготовлен для меня, по (κατά) воле моей, в Середине. Ведь (γάρ) Середина 10. покрывала его некоей темной силой, чтобы я пришел и облачился в него. Я спустился в Хаос, чтобы спасти из него весь Свет. Ведь (γάρ) без 15. этой темной силы⁵² я не мог бороться против Естества⁵³. Когда я вошел в Естество, оно не смогло выдержать моей силы. Но (ἀλλά) я остановился над ее оком, 20. пристально смотрящим. Оно было светом из Духа. Ведь (γάρ) оно было приготовлено для меня Духом в качестве одеяния и успокоения (ἀνάπαυσις). Из-за меня он опустил свои глаза вниз, на 25. Ад. Он на (πρός) время снабдил (χαρίζω) Естество своим голосом. Мое же (δέ) огненное одеяние, по (κατά) воле Величия, сошло к сильному и в 30. нечистую (ἀκάθαρτος) часть (μέρος) Естества, покрытую темной силой. И мое одеяние разорвало покров Естества⁵⁴. И его 35. нечистая (ἀκάθαρτος) женственность (θήλυκος) стала сильной. И распаленное⁵⁵ Чрево поднялось,

19.1. чтобы иссушить Ум наподобие рыбы, имеющей каплю огня и силу огня. Когда же (δέ) Естество 5. извергло из себя Ум, оно встревожилось и заплакало. Когда оно испытало боль и в слезах своих извергло из себя силу Духа, 10. оно осталось как я⁵⁶. Я облачился в свет Духа и вместе со своим одеянием остановился над образом рыбы. И чтобы (ἵνα) были осуждены (καταγινώσκω) деяния 15. Естества — так как оно слепо, — множество видов животных (θηρίον) по (κατά) числу летучих ветров вышло из него⁵⁷. Все они возникли в Аду, в поисках света 20. Ума, который принял подобие. Они не могли устоять против него. Я возликовал над их невежеством. Они обнаружили меня — Сына Величия — перед 25. Чревом, имеющим множество форм.

⁵¹ Т.е. в облако Силы.

⁵² Т.е. «без тела».

⁵³ Здесь обосновывается необходимость физического воплощения Спасителя.

⁵⁴ Покров Естества — то же самое, что и сила Мрака, т.е. «материя». Не исключено, что здесь аллегорически переосмысливается Лк 23:45: «И померкло Солнце, и завеса в храме раздралась пополам».

⁵⁵ **ТНТРА ЕСВО[А]ЕК**. Как справедливо отмечает Roberge (р. 22), коптское **ВОЛЕК** употреблено здесь не в прямом значении («гневаться»), но в значении «возбудиться сексуально», что соответствует греческому ὄργη.

⁵⁶ **ΑΣΩ ΠΤΑΖΕ**. Roberge: «puis elle se tint silencieuse, pareillement à moi». Возможно, следует читать **ΠΤΕΙΖΕ**, т.е. «и так и осталось».

⁵⁷ Ср. **Сиф** (V.19.47–50): «Так как количеством силы трех начал беспредельны, а по причине наличия бесконечного (множества) сил происходит бесконечное (множество) схождения, то с необходимостью образуются бесчисленные изображения печатей. А эти изображения суть идей различных животных».

Девятая миссия Дердекии

- а. Дердекия принимает облик Зверя (= 15:14–15).*
- б. По просьбе Дердекии Чрево производит Небо и Землю.*
- в. По просьбе Дердекии Чрево производит пищу и росу (манну?).*
- г. Одевание Дердекии осушает творение. Середина очищена от Мрака.*

Я облачился в Зверя (θηρίον)⁵⁸ и я попросил (αἰτέω) его (Чрево) великой просьбой⁵⁹ (αἰτήμα), чтобы Небо и Земля 30. возникли, чтобы весь Свет поднялся. Ибо (γάρ) иным способом сила Духа не смогла бы освободиться от оков, не (εἰ μὴ τι) явись я ему (Чреву) 35. в образе зверя (θηρίον). Поэтому (διὰ τοῦτο) оно стало ко мне благо-склонным (χαρίζω),

20.1. как (ὥς) если бы я был его сыном, и по моей просьбе (αἰτήμα) Естество поднялось: при этом оно имело (нечто) от силы Духа, Мрака 5. и Огня. Ибо (γάρ) оно совлекло с себя свои формы. Когда оно повернулось, оно подуло на Воду. Было создано Небо, а из небесной пены возникла 10. Земля⁶⁰. И когда я пожелал, она произвела всякий вид пищи по (κατά) числу животных (θηρίον). И она произвела из ветров росу для вас и 15. тех, которые возникнут на земле в следующий раз. Ведь (γάρ) Земля обладала силой бушующего огня, благодаря чему (διὰ τοῦτο) она произвела 20. всякое семя. И когда показались Небо и Земля, мое одеяние поднялось в середину облака Естества. Оно освещало все творение (κτίσις), 25. пока Естество не высохло. Мрак, который был для него покровом, был свергнут во вредоносные (βλάπτω) воды. Середина была очищена от Мрака. 30. Чрево же (δέ) горевало (λυτέω) о том, что случилось. Оно созерцало (θεωρέω) свои части (μέρος), подобные водному зеркалу⁶¹. Когда оно осмотрело (θεωρέω) их, оно удивилось (θαύμα): 35. „Как это вышло?“ Так оно осталось вдовой (χήρα). (А) сам он

21.1. удивился (θαύμα). Он не был в нем (Чреве).

Десятая миссия Дердекии

- а. Необходимо освободить еще силу огня и света, оставшуюся в Аду.*
- б. По требованию Дердекии формы Естества совокупаются и производят силу, демонов и ветры.*

⁵⁸ Roberge полагает, что имеется в виду «рыба». Но более вероятно, что Дердекия принимает облик «страшного зверя (θηρίον), 15. многоликого (πρόσωπον), искривленного снизу» (15:14–15). Ср. Сиф: «когда Свет и Дух оказались в нечистом, многострадальном и неустроенном Чреве, войдя в которое Змей, ветер Мрака, первенец вод, породил человека — а при этом нечистое Чрево не любит и не признает никакой иной облик — совершенный Логос высшего Света, уподобившись зверю, Змею, вошел в нечистое чрево, обманув его сходством со Змеем, дабы пали оковы, оплетающие совершенный Ум, рожденный в нечистоте чрева Змеем, первенцем вод, Ветром, Зверем. Это, говорит он, „образ раба“ (Флп 2:7), и это необходимость нисхождения Слова Божьего в чрево девственницы» (V.19.97–106).

⁵⁹ Т.е. «убедительно попросил».

⁶⁰ Ср. соответствующий раздел Сиф, в котором, наоборот, Небо и Земля, возникшие в результате схождения трех принципов, составляют Чрево: «Так, из первого схождения трех начал образовалась идея великой печати — Небо и Земля. Небо же и Земля имеют очертания, подобные Чреву, имеющему пуп посередине. И если, говорит (сифианин), кто-нибудь захочет зримо представить себе эту картину, пусть он тщательно исследует беременное чрево какого угодно животного, и он обнаружит отпечаток Неба и Земли и тех вещей, которые всегда располагаются посередине. Эта фигура Неба и Земли, похожая на чрево, образовалась от первого схождения. Но в свою очередь, между Небом и Землей произошли бесчисленные схождения сил. И каждое схождение произвело и отпечатало не что иное, как отпечаток Неба и Земли, подобный чреву» (V.19.50–60).

⁶¹ **ἄνε πῆλα.** Множественное число существительного здесь следует переводить единственным (см. Roberge. P. 19).

в. Одинокaя форма самостоятeльно производит Ветер (= Зверя?).

г. Формы оплакивают потерю силы.

д. По воле Дердекии Ум воцаряется над ветрами и демонами и получает часть Света, Слуха и Слова (= Веру?).

Ведь (γάρ) формы еще (ἄκριτον) обладали силой Огня и Света. Она продолжала **5.** пребывать (ὑπομένω) в Естестве, пока все силы не будут изъяты из него. Ведь (γάρ) подобно тому, как был сделан совершенным свет Духа в трех облаках, (таким же образом) с необходимостью (ἀνάγκη) **10.** станет совершенной в (κατά) назначенное время (χρόνος) также и сила, которая в Аду. Ведь (γάρ) по милости (χάρις) Величия я пришел к нему (Чреву) в воду во **15.** второй раз. Ведь (γάρ) лик мой был приятен ей, и его собственный лик был довольным. И я сказал ему: „**Да произойдут из тебя некое семя и некая сила 20. на Земле**“. Оно же (δέ) повиновалось (πειθομαι) воле Духа, чтобы (ἵνα) оно стало праздным, и (δέ), когда его формы повернулись (друг к другу), они стали бить друг друга своими языками⁶², они сошлись и **25.** произвели ветры, демонов (δαίμων)* и силу, состоящую из Огня, Мрака и Духа. Форма же (δέ), которая оставалась одна, извергла из себя **30.** Зверя (θηρίον). У нее не было пары, но (ἄλλὰ) она была сама себя⁶³. И она произвела ветер, обладающий силой **35.** из Огня, Мрака и Духа. А (δέ) чтобы (ἵνα) другие демоны

22.1. были лишены (ἀρούς) силы, которой они обладали от грязного сношения (κοινωνία), некое Чрево возникло с ветрами в **5.** некоем водном подобии. И некий нечистый (ἀκάθαρτος) придаток (πρόσθημα) вместе с демонами уподобился (κατά τύπος) Мраку и (остался таким), как (когда) он бил Чрево от начала. **10.** После того как формы Естества побывали вместе друг с другом, они отвернулись друг от друга. Они извергли силу, дивясь (θαύμα) обману, который приключился с ними. Они стали горевать (λυτέω) **15.** в вечном горе (λύπη). Они покрылись (σκεπάζω) своей силой. И когда я посрамил их, я поднялся вместе со своим одеянием в Силу, — оно (одеяние) выше зверя (θηρίον), так как оно — Свет, — **20.** чтобы сделать Естество пустынным (ἔρημος). Ум, явившийся в темном Естестве, — это был глаз сердца Мрака. Когда я пожелал, он воцарился над **25.** ветрами и демонами. И я дал ему некое подобие Огня, Света и Слуха вместе с частью (μέρος) непорочного (ἄκακος) Логоса. (λόγος). Поэтому ему дано было от Величия **30.** быть сильным в своей (собственной) силе, отдельно от Силы (χωρίς) и отдельно от (χωρίς) света Духа и (без) темного сношения (κοινωνία), чтобы (ἵνα) в последний срок (καιρός), когда будет разрушено

⁶² Здесь «соударение» следует однозначно понимать как «совокупление». Но гностик Ипполита подвергает свой источник философской сублимации в духе Платона: «Неисчислимы по количеству, наделенные и умом, и разумением, они (силы), если предоставлены самим себе, покоятся. Если же приблизится одна к другой, то неподобие сопоставления производит некое движение, а от движения (возникает) энергия, изменяющаяся по мере сближения сходящихся сил. Сближение же сил производит словно некий оттиск от удара печати, которая как будто бы отпечатывает (изображение) на соприкасающихся с ней сущностях. Так как количеством силы трех начал беспредельны, а по причине наличия бесконечного (множества) сил происходит бесконечное (множество) схождений, то с необходимостью образуются бесчисленные изображения печатей. А эти изображения суть идей различных животных» (V.19.40–50). И далее: «В свою очередь, между Небом и Землей произошли бесчисленные схождения сил. И каждое схождение произвело и отпечатало не что иное, как отпечаток Неба и Земли, подобный чреву. На самой же земле из бесчисленных отпечатков произошло беспредельное количество живых существ. Во всем же этом беспредельном множестве различных, (обитающих) под небесами животных рассеяно и разделено благоухание высшего Духа вместе со Светом» (V.19.59–64).

⁶³ Какая именно «форма» имеется в виду, неясно. Возможно, речь идет об опустевшем Чреве, которое выше (20:36) названо «вдовой». Положение Чрева здесь аналогично роли Софии в некоторых направлениях валентинианской школы. Согласно одному из вариантов мифа, София, действуя самостоятельно, без своего «партнера» (мужского эона), порождает Демурга. В ПараСим форма, которая «бьет сама себя» (т.е. посредством мастурбации), порождает «ветер». В Сиф ветер — это архонт Тьмы.

23.1. Естество, он упокоился в достойном месте (τόπος). Ведь (γάρ) его найдут верным (πιστός), так как он испытал отвращение (συχάνω) 5. к нечистоте (ἀκαθαρσία) Естества и (ко) Мраку⁶⁴.

III. Священная история

1. Возникновение допотопных людей

а. Ветры совокупаются с демонами и производят «нечистоты».

б. Одинокий ветер производит бесплодных людей.

в. Обращение Дердекии к Симу и его потомкам.

г. О Душе.

Могучая сила Ума произошла от Ума и нерожденного Духа. Ветры же (δέ), которые суть демоны, — 10. из Воды, Огня, Мрака и Света. Они вступили в сношение (κοινωνέω) с погibelью. И от этого сношения (κοινωνία) ветры приняли в утробы свои 15. пену с придатка (πρόσθημα) демонов. Они зачали в устах своих силу от дыхания⁶⁵ (ἀναπνοή). Утробы ветров били друг друга, 20. пока не подошло время (χρόνος) родов. Они ушли в воду. Сила же (δέ), рожденная от дыхания (ἀναπνοή) в середине (нечистого) занятия (τριβή), влечет к порождению, 25. и всякий вид рождения сформировался (τύπος) в ней. Когда приблизилось время (χρόνος) рождения, все ветры собрались из воды, которая рядом с 30. землей. Они породили всякую нечистоту (ἀκαθαρσία), а место, куда пришел одинокий ветер, пропиталось нечистотой (ἀκαθαρσία). Из него произошли бесплодные (στεῖρα) женщины и 35. бессильные (στεῖρα) мужчины.

24.1. Ведь (γάρ) как кого породят, так они (потом) и рожают. Ради вас образ Духа явился на Земле в Воде. 5. Ведь (γάρ) вы подобны Свету, ибо (γάρ) у вас есть часть (μέρος) (от) ветров, и демонов, и Мысль из света силы Изумления (θαύμα). 10. Ведь (γάρ) каждый, кого он породил из Чрева на Земле, был для него (Чрева) не во благо (ἀγαθός). Но (δέ) его стон и его боль — из-за образа, явившегося в 15. вас от Духа⁶⁶. Ибо (γάρ) вы возвышены в вашем сердце. Блаженство (μακάριος) же (δέ), Сим, это если дают часть (μερίς) кому-нибудь и он идет из души (ψύχη)* в Мысль 20. Света. Ведь (γάρ) душа — это бремя (βάρος) Мрака, и те, которые знают, откуда происходит корень души, смогут постигнуть также и Естество. 25. Ведь (γάρ) душа — произведение (ἔργον) нечистоты (ἀκαθαρσία) и унижение Мысли светлой⁶⁷.

⁶⁴ Таким образом, Ум начинает играть роль «праведного» Демиурга, в отличие от «неправедного» звероподобного Молухфы (см. ниже).

⁶⁵ В рукописи ΤΑΠΝΟΝ. Чуть ниже рукой самого переписчика это слово исправлено на ΤΑΝΑΠΝΟΝ.

⁶⁶ Это место важно для понимания антропологии ПараСим. Происхождение людей есть еще один шаг на пути к освобождению тех духовных элементов, которые содержались в самых нижних слоях Естества (такое поэтапное освобождение различающихся по степени совершенства элементов подробно описывается у Ипполита в разделе Вас). Однако люди имеют помимо духовной природы также природу демоническую (эта часть происходит от «ветров и демонов») и материальную (от Мрака). Таким образом, после разделения Естества на облака и разделения Середины на Небо и Землю, создания земного мира, населенного людьми, животными и демонами, следует разделение человечества на три расы, а post mortem разделение происходит внутри каждого человека в отдельности (своеобразная «внутренняя алхимия»).

⁶⁷ Ср. Наас: «Для того чтобы великий Человек был вполне подчинен, свыше, „откуда, — как говорят, — произошло всякое отечество именуемое на земле и на небе“ (Эфес. 3:15), была дана ему и душа, дабы из-за души страдал и претерпевал кары порабощенный лепной образ великого, прекраснейшего и совершенного Человека, ведь и таким образом они его величают. И опять же они исследуют, что такое душа, откуда и какого происхождения ее природа, обладающая свойством порабощать и карать лепной образ совершенного Человека, как только душа войдет в него и придаст ему способность двигаться. Исследуют же и это они не по Писанию, но по таинствам. Они говорят, что душу трудно обнаружить и труд-

2. Потоп

а. Дердекия раскрывает заговор Естества, Мрака и Воды.

б. По велению Дердекии демоны возводят Башню.

в. Демон, имеющий в себе частицу Света, спасается от потопа в Башне.

г. „Теперь возвращайся, о Сим“: Заключение I.

д. „О, Сим!“: разъярение событий, наступивших сразу после Потопа.

е. Все формы Естества погружаются в Воду.

ж. Естество порождает лживого демона, который начинает светить вместо Праведного (Солнце).

з. Каждый демон и ветер получает по звезде.

и. Ужасы существования послепотопного человечества.

Ведь (γάρ) я — тот, кто раскрыл все, касающееся нерожденного. 30. А чтобы (ἵνα δέ) исполнился Грех Естества, я украсил сокрушенное Чрево — слепую Мудрость, — чтобы (ἵνα) я смог сделать его праздным. И когда я

25.1. пожелал, он (?)⁶⁸ вместе с Водой Мрака и Мраком задумал ранить всякий образ (εἶδος) вашего сердца. Когда (ἐπειδή) 5. по воле света Духа вы были окружены, вы были связаны Верой (πίστις)*. А (δέ) чтобы замысел его (Греха) стал тщетным, он (?)⁶⁹ послал демона, 10. чтобы была провозглашена Мысль ее (?)⁷⁰ злобы (κακία): учинить Потоп (κατακλυσμός) и уничтожить ваш род (γενεά), чтобы (ἵνα) забрать Свет и отнять (его) у 15. Веры. Я же (δέ) тотчас объявил (κηρύσσω) устами демона, чтобы возведена была башня (πύργος) для частицы⁷¹ Света, остававшейся в демонах, и в 20. роду (γενεά) их, то есть в воде, чтобы (ἵνα) демон был спасен от бушующего Хаоса⁷². Об этих же (δέ) (вещах) позаботилось Чрево по (κατά) воле моей, чтобы (ἵνα) оно могло 25. полностью опустеть. Некая башня (πύργος) была создана демонами. Мрак встревожился из-за своей утраты. Он ослабил мышцы Чрева и был спасен 30. демон, вошедший в башню (πύργος), чтобы поколения (γενεά) могли продолжаться и сочетаться (σύστασις) с его помощью. Ведь (γάρ) у него есть сила от 35. каждого подобия.

[Заключение I]

Теперь возвращайся,

26.1. о (ὦ)*Сим, и пребывай в [великой] радости о роде (γενεά) твоём и с Верой⁷³, так как, (будучи) отделен от (χωρίς) тела (σώμα) и страдания (ἀνάγκη), он (род) зашищен (τηρέω) от 5. всякого темного тела (σώμα), свидетельствуя (μαρτυρέω) о свя-

но постигнуть. Ведь она не пребывает постоянно в одном облике, форме либо чувстве, чтобы ее можно было бы выразить знаком или постигнуть в сущности. Эти разнообразные изменения души изложены у них в евангелии, озаглавленном „По Египтянам“ (144.31–145.43). Впрочем, положение души у Наас неоднозначно: это и фактор порабощения и в то же время «падшее божество», спасающее само себя. В ПараСим душа однозначно выступает в роли демонической сущности.

⁶⁸ ἄφνευε νῆπινοοῦ ἦκακε ἀψ νῆπκακε. Roberge: «le péché».

⁶⁹ Roberge: «lumière».

⁷⁰ Ж.р.: Чрева?

⁷¹ φῶνε. Слово трижды встречается в ПараСим (25:18, 34:7, 35:3). Возможно, это существительное является производным от глагола φωλνε (Сгum 560a) со значением «вытаскивать, извлекать». Roberge: «parcelle».

⁷² Здесь причудливым образом переплетаются два библейских сюжета: миф о Потопе и предание о Вавилонской башне. При этом башня выполняет функцию Ноева ковчега.

⁷³ После слов «теперь возвращайся, о Сим...» откровение, казалось бы, должно завершиться. Здесь мы вправе ожидать перехода к с. 41.21 («И я, Сим, пробудился, словно от глубокого сна...»). Однако далее следует продолжение апокалипсиса.

тынях Величия — (о том, что) открыто им в их Мысли по воле моей. И они будут покоиться в Духе **10.** нерожденном, не печалься (λυπέω).

Ты же (δέ), Сим, из-за того остался (ὑπομένω) в теле (σῶμα) вне облака светлого, чтобы ты пребывал вместе с Верой (и чтобы) Вера **15.** пришла к тебе. Мысль ее будет взята и дана тебе в сознании (συνείδησις)* светлом. А (δέ) я сообщил тебе это на пользу (ὠφέλεια) твоему роду из облака светлого (γενεά). **20.** И то, что я таким же образом (ὁμοίως) скажу тебе обо всякой вещи, я открою тебе до конца, чтобы (ἵνα) ты открыл это тем, кто будет (населять) Землю в **25.** будущем. О Сим! Движение (κίνησις), происшедшее по воле моей, случилось, чтобы (ἵνα) Естество стало праздным. Ведь (γάρ) гнев Мрака утих, **30.** о Сим! Рот⁷⁴ Мрака закрылся. По (κατά) воле моей более не (οὐκέτι) появляется в мире (κτίσις) Свет, освещавший его. И когда Естество сказало, что исполнилась **35.** воля его, тогда (τότε) всякие виды (εἶδος) погрузились вниз, в воды.

27.1. В тщеславном неведении оно округлило свой темный рот. Оно извергло из него силу огня, **5.** которая была в нем изначально от занятия (τριβή) Мрака. Он⁷⁵ поднялся. Он стал освещать все творение (κτίσις) вместо Праведного (δίκαιος)⁷⁶. И все формы его (Естества) **10.** испустили силы свои, словно языки пламени до неба, на помощь (βοήθεια) загрязненному Свету, который поднялся. Ведь (γάρ) они были членами (μέλος) огня **15.** бушующего. И оно не знало, что вредило (βλάπτω) самому себе. Когда оно извергло силу — так как оно обладало силой, — оно извергло ее из своих половых органов⁷⁷. Это — **20.** блуждающий (πλάνος) демон, который гонит Чрево (μήτρα) ко всякому виду (εἶδος). И в своем невежестве, словно бы (ὡς) совершая великое дело, оно подарило (χαρίζω) каждому демону **25.** и ветру по звезде. Ведь (γάρ) нет ничего, что может свершиться на Земле без (χωρίς) ветра и звезды⁷⁸. Ибо (γάρ) всякая сила — она (м. р.: Земля?) полнится ими, так как (ἐπέι) **30.** они происходят из Мрака, Огня, Силы и Света. Ведь (γάρ) в месте, где их Мрак и их Огонь смешались друг с другом, были порождены животные (θηρίον). А место **35.** Мрака, Огня, Силы

28.1. Ума и Света — (это место), где произошли люди. Мысль Света, мое око, присутствует не во всяком человеке. **5.** Ведь (γάρ) еще до того, как из-за ветров и демонов случился потоп (κατακλυσμός), зло произошло среди людей⁷⁹, чтобы была еще (ἔτι) порождена сила, которая в **10.** башне (πύργος), и упокоилась на Земле. Тогда (τότε) возмущенное Естество возжелало вредить (βλάπτω) семени, которое будет на Земле после потопа (κατακλυσμός). Были посланы к ним (людям) **15.** демоны вместе с заблуждением (πλάνη) ветров, и бремя (βάρος) ангелов (ἄγγελος), и страх пророка (προφήτης), осуждение (κατάγνωσις) словесное, чтобы (ἵνα) я **20.** научил тебя, о Сим, от какой слепоты спасен твой род (γενεά). Когда (ὅταν) я открою тебе все, что было сказано, тогда (τότε) Праведный (δίκαιος) **25.** станет освещать мир (κτίσις) вместе с моим одеянием и ночь отделится ото дня.

⁷⁴ тапро — «рот», «дверь»; здесь — «вагина».

⁷⁵ Скорее всего, здесь и далее («блуждающий демон») имеется в виду Солнце.

⁷⁶ См. с. 33.30–34: «Праведник (δίκαιος) Искра — это облако Света, которое сияет среди вас. Ибо (γάρ) в нем мое одеяние сойдет в Хаос».

⁷⁷ **2ΠΠΡΑΤΩΒΕ. Crum** (287a) по Парижской Лестнице (Scala Copte 44) для **ΡΑΤΩΒΕ** дает значения **μόριον**, **γυίον** (часть тела, сустав, колено). Форма мн. ч. от **μόριον** употребляется в значении «гениталии».

⁷⁸ См. **Пер:** «Боги погибли, говорит (перат), — это звезды, принуждающие рожденных к непостоянному бытию» (V.19.30).

⁷⁹ **Δ(ΠΕΤ)200Υ ΩΠΠΕ ΠΠΡΩΜΕ.** Исправление **Roberge**.

3. Пророчество о сожжении Содома

- а. Дердекия вновь явится, чтобы наставлять слепоотонное человечество.*
б. Симу надлежит хранить учение и объявить его содомлянам.
в. „Невежественный демон“ покинет Содом, чтобы распространять Веру.
г. Сodomляне обретут покой в Духе, в то время как город будет испепелен Естеством.

Ведь (γάρ) я поспешу к творению (κτίσις), чтобы принести свет туда, **30.** где есть Вера. И я явлюсь тем, которые породят себе Мысль света Духа. Ибо (γάρ) ради них появилось мое Величие. Когда (ὅταν) оно появится, о Сим, на Земле, в месте, которое

29.1. назовут Содом, храни (ἀσφαλίζω) понимание⁸⁰ (αἴσθησις), которое я дам тебе. Ибо (γάρ) соберутся к тебе **5.** чистые сердцем ради учения (λόγος), которое ты откроешь. Ведь (γάρ) когда ты явишься в творении (κτίσις), темное Естество ринется на тебя **10.** вместе с ветрами и демонами, чтобы (ἵνα) уничтожить понимание (αἴσθησις). Ты же (δέ) немедленно провозгласи содомлянам твоё вселенское учение. **15.** Ибо (γάρ) они — члены (μέλος) твои⁸¹. Ведь (γάρ) из того места изыдет демон в человеческом обличье, который, по (κατά) воле моей, не имеет знания. Он сохранит это сказание⁸² (φάσις). **20.** А (δέ) содомляне, по воле Величия, будут свидетельствовать (μαρτυρέω) вселенское свидетельство (μαρτυρία)⁸³. Они упокоятся в святом сознании в **25.** месте (τόπος) упокоения (ἀναπαύσις), то есть в нерожденном Духе⁸⁴. А (δέ) когда (ὡς) это случится, Содом будет несправедливо (ἀδίκως) сожжен злым Естеством. **30.** Ведь (γάρ) зло (κακόν) не успокоится (ἀναπαύεσθαι), так как в том месте появится твоё Величие. Тогда (τότε)

30.1. придет демон с Верой (πίστις). И тогда (τότε) он появится в четырех частях (μέρος) творения (κτίσις).

4. Пророчество о Крещении

- а. Дердекия предрекает наступление конца света.*
б. На реке появится демон-креститель, а Дердекия вселится в демона по имени Солдас.
в. „Напоминание“.
г. „Свидетельство“.
д. Дердекия снизойдет в воду и выйдет, облаченный в свет Веры и Духа, с целью переправить светлые частицы через воды.
е. Наставление Симу.
ж. „Парафраз“.

⁸⁰ Греч. αἴσθησις здесь употребляется в значении «впечатление, полученное от божества, озарение». Wisse: «insight».

⁸¹ Здесь мы снова сталкиваемся с гностическим «переворачиванием» библейских сюжетов, в результате которого положительные и отрицательные герои меняются местами. Характеризуя содомлян как «членов» Сима, **ПараСим** причисляет их тем самым к расе «духовных», которые подвергаются несправедливым гонениям со стороны Демидурга.

⁸² **Roberge:** Авраам. Но скорее всего, здесь имеется в виду библейский Лот, который ведет свою родословную от Сима (Быт. 11:29). Если это так, то прообразом «демона, вошедшего в башню» и продолжившего череду поколений после Потопа, послужил Ной, отец Сима.

⁸³ Учитывая сложную семантику греческого слова μαρτυρία в эпоху создания текста, мы вправе предположить следующий смысл высказывания: «Они примут мученичество». В свете сообщения Иринея о «каинитах» (Adv. haer. I.31.1) такое толкование не кажется натянутым.

⁸⁴ Т.е. мученически погибшим во время уничтожения Содома потомкам Сима уготована та же участь, что и его праотцам, которые были уничтожены Потопом (см. выше, 26.9–10), — они обретут покой в нерожденном Духе как принадлежащие к расе «духовных».

з. Дердекия излагает Симу пророчество относительно судьбы человеческого рода.

и. Дердекия предостерегает Сима от водного крещения.

Когда же (ὅταν δέ) 5. Вера появится в последнем образе, тогда (τότε) ее откровение сделается явным (φανερῶν). Ибо (γάρ) перворожденный — это демон, явившийся из гармонии (ἁρμονία) 10. Естества во многих обличьях (πρόσωπον), чтобы (ἵνα) Вера открылась в нем. Ведь (γάρ) когда он явится в творении (κτίσις), испортятся нравы (ἠγωγή), (произойдут) 15. землетрясения, войны (πόλεμος), голод и богохульства, ибо (γάρ) из-за него возмутится вся вселенная (οἰκουμένη). Ведь (γάρ) он будет искать силу 20. Веры и Света, (но) не найдет ее. Ибо (γάρ) в то время (καιρός) явится другой демон на реке, чтобы (ἵνα) крестить (βαπτίζω) 25. крещением (βάπτισμα) несовершенным и двигать мир (κόσμος) в водные пути⁸⁵. Мне же (δέ) надлежит явиться в членах (μέλος) Мысли Веры, чтобы (ἵνα) 30. явить (φανερῶν) великие (дела) моей силы. Я изолью ее в демона, который (зывается) Солдас⁸⁶, а свет, которым он владеет от Духа, я смешаю с моим 35. непобедимым одеянием. И (вот), что я открою

31.1. во Мраке ради тебя и твоего рода (γενεά), который будет спасен от темного Зла (κακόν). Знай, о Сим, что без (χωρίς) (тех, кого зовут) 5. ЭЛОРХАЙОС, АМОЙАС, СТРОФАЙАС, ХЕЛКЕАК, ХЕЛКЕА, <ХЕЛКЕ>, АЙЛЕУ, никто не сможет пройти через это дурное место (θέσις). Ведь (γάρ) это — мое 10. напоминание⁸⁷ (υπόμνησις), так как им я одолел дурное место⁸⁸ (θέσις) и изъял свет Духа из страшной воды. Ведь (γάρ) когда (ὅταν) приблизятся 15. назначенные дни (προθέσμια) демона, того, который будет ложно (πλάνη) крестить (βαπτίζω), тогда (τότε) я появлюсь в крещении (βάπτισμός) демона, чтобы (ἵνα) явить (φανερῶν) 20. устами Веры свидетельство (μαρτυρία) тем, которые привержены ей (Вере)⁸⁹: „Я свидетельствую о тебе, неугасимая Искра **ОСЕЙ**⁹⁰, избранник 25. Света, око неба, и (о тебе), Вера, первая и последняя, и (о тебе), София (σοφία)*, САФАЙА и (о тебе), САФАЙНА, и (о тебе), Праведник (δίκαιος) Искра (σπινθήρ)*, и (о тебе), 30. загрязненный Свет, и (о тебе), Восток (ἀνατολή), и (о тебе), Запад, и (о тебе), Север (ἄρκτος), и (о тебе), Юг (μεισημβρία), и (о вас), Эфир (αἴθήρ) и Воздух (ἄήρ), вместе со всеми силами и властями (ἐξουσία).

32.1. Вы пребываете в Естестве. А ты, МОЛУХФА, и (ты), СОХ, — (вы происходите) из всякого (грязного) дела (ἔργον) и всякой грязной работы 5. Естества“. Тогда (τότε) я буду низведен демоном вниз, в воду, и водовороты вместе с языками пламени поднимутся на меня. Тогда (τότε) я 10. выйду из воды, облачившись в свет Веры и неугасимый огонь, чтобы (ἵνα) с моей помощью (ἄφορμή) переправилась (διαλερώ) (через воды) сила 15. Духа, заброшенная в мир (κτίσις) ветрами, демонами и звездами⁹¹. И будет исполнена ими всякая нечистота (ἀκαθάρσια). Теперь

⁸⁵ Здесь, возможно, имеется в виду Иоанн Креститель.

⁸⁶ Солдас — земной Иисус, материальное воплощение Спасителя. См. с. 39.30: Естество, желая изловить Дердекию, распинает вместо него Солдаса.

⁸⁷ Это «напоминание» представляет собой заучиваемую наизусть формулу, которая содержит список тайных имен обитателей загробного мира. Эти имена служат в качестве паролей, необходимых для успешного путешествия души по потусторонним мирам и благополучного вхождения в Плерому (Полноту) — высший план бытия.

⁸⁸ Т.е. материальный мир, низший физический уровень реальности.

⁸⁹ Здесь аллюзия на евангельский сюжет: крещение Иисуса Иоанном. Дердекия здесь отождествляется с Христом. Ср. 30.1–12.

⁹⁰ Греч. ὅς εἰ — «Суший».

⁹¹ Ср. Пер V.16.1–32: «Они называют себя ператами, полагая, что никто из вступивших в бытие не может избежать predetermined им от рождения судьбы. Ведь, говорит (перат), если кто родился, то весь и умрет, как полагает и Сивилла. Только мы одни, утверждает он, познавшие необходимость бытия и тша-

(λοῦπόν), Сим, подумай (λαογίζω) 20. о себе самом, укрась себя Мыслью Света. Не позволяй своей мысли общаться (κοινωνέω) с огнем и темным телом (σῶμα), которое было произведением (ἔργον) 25. нечистым (ἀκάθαρτος). Вещи, которым я учу тебя, — правильны (δίκαιος). Это — Парафраз⁹². Ведь (γάρ) (что касается) Тверди⁹³ (στερέωμα) — (то) ты не предполагал, что твой род (γενεά) был защищен 30. от нее. ЭЛОРХАЙОС — это имя великого Света. (Это) — место, откуда я пришел. (Это) — несравненный Логос (λόγος). А Образ — это мое одеяние высокочтимое. А ДЕРДЕКЕАС — это имя его Слова⁹⁴

33.1. в Голосе Света. А СТРОФАЙА⁹⁵ — это благословенное видение, которое есть Дух. А ХЕЛКЕАХ⁹⁶ — это мое одеяние, 5. исшедшее из Изумления (θαῦμα). Оно было в облаке Гимен, которое явилось как облако в трех формах. А ХЕЛКЕА — это мое одеяние, 10. у которого две формы. Оно было в облаке Безмолвия. А ХЕЛКЕ⁹⁷ — это мое одеяние, которое было дано ему⁹⁸ от всякой части (μέρος). Оно было дано ему в 15. единой форме (εἶδος) от Величия. Оно было в облаке Середины. А вышеупомянутая⁹⁹ звезда Света — это мое непобедимое одеяние, которое 20. я носил (φορέω) в Аду. Это милость, которая за пределами Мысли, и свидетельство (μαρτυρία) тех, которые будут свидетельствовать (μαρτυρέω). А вышеупомянутое Свидетельство (μαρτυρία) — 25. (это) первая и последняя, Вера, Ум темного ветра. А СОФАЙА и САФАЙНА (пребывают) в облаке тех, которые были отделены от бушующего огня. 30. А Праведник Искра — это облако Света, которое сияет среди вас. Ибо (γάρ) в нем мое одеяние сойдет в Хаос. А (δέ) Свет

34.1. загрязненный, явившийся во Мраке и принадлежащий Естеству, есть Сила. Эфир (αἴθήρ) же (δέ) и Воздух (ἀήρ), 5. силы и власти (ἐξουσία), демоны и звезды обладали частицей огня и света от Духа. А МОЛУХФА — это Ветер,

тельно исследовавшие пути, по которым человек пришел в мир, можем пройти (διελθεῖν) и переступить (περῶσαι) через смерть. Смерть же, говорит (перат), есть вода, и нечем иным, утверждает он, не был истреблен мир быстрее, чем водой. ... Эта гибель, говорит (перат), постигает египтян вместе с их колесницами на Красном море. Ведь все незнающие, говорит он, суть египтяне. И это, говорят они, означает выйти из Египта, — то есть из тела, ведь они считают, что Египет есть тело, — и перейти (περῶσαι) через Красное море, — то есть через воду погибели, которая есть Кронос, — и оказаться по ту сторону Красного моря, — то есть (по ту сторону) бытия, — и прийти в пустыню, — то есть оказаться вне бытия, там, где одновременно пребывают (все) боги погибели и Бог Спасения. Боги погибели, говорит (перат), — это звезды, приносящие рожденных к непостоянному бытию».

⁹² Собственно, именно следующий далее фрагмент и является в строгом смысле «парафразом», т.е. пересказом, опирающимся на ряд базовых мифологем, расшифровку которых он дает. Уточним, что этот парафраз относится не ко всему объему предшествующего текста, но только к фрагментам 31:4–7 («напоминание») и 31:22–32:5 («свидетельство»), которые содержат имена-пароли и представляют собой единое целое. На с. 46:2–47:5 находится второй вариант формулы, по содержанию и объему близкий к первому варианту и парафразу. Два варианта формулы и парафраз отличаются друг от друга:

1. порядком перечисления имен,
2. содержанием,
3. формой написания имен.

Все это наводит на мысль о возможности искусственного объединения разных редакций ПараСим.

⁹³ Имеется в виду «небесная твердь», на которой располагаются враждебные человеку звезды — «боги погибели» (ср. Пер V.16.30).

⁹⁴ В тексте лакуна. Krause: π[ρα]ῖ| [πε π]πεϋφαχε εροϋ; Schenke: πα[αρ]ῖαι| [πε π]εεϋφαχε εροϋ.

⁹⁵ **строфаia**. Выше (31:6) пишется **στροφαiaς**. Ниже (46:9) — **στροφεα**.

⁹⁶ **хелкеах**. Выше (31:6) и ниже (46:9, 46:20) пишется **хелкеах**.

⁹⁷ **хелке**. Выше не упоминается. Ниже (46:11, 21) встречается в том же написании.

⁹⁸ Т.е. Дердеки. Далее повествование неоднократно сбивается с первого лица на третье. Не исключено, что переписчик пытался комментировать текст, используя другие его редакции.

⁹⁹ **птауфахе ероϋ**. Однако выше «звезда Света» нигде не упоминается.

так как без него ничто не рождается на Земле. У него облик змея и единорога. Его конечности суть крылья разнообразной 15. формы, а (δέ) остальное — вывернутое (наружу) Чрево¹⁰⁰. Ты блажен (μακάριος), Сим, так как род твой спасен от многоликого (πρόσωπον) темного ветра. И они 20. засвидетельствуют (μαρτυρέω) все-ленское свидетельство (μαρτυρία) и нечистое дело (τριβή) [Естества]. И они возвысятся в напоминании Света. О, Сим! 25. Никто, облаченный (φορέω) (в) тело (σῶμα), не сможет совершить это, но (ἀλλά) в напоминании он сможет постигнуть их, чтобы, когда Мысль его отделится от тела (σῶμα), 30. тогда (τότε) открылись бы ему эти (вещи). Они были открыты твоему роду, о Сим. Трудно тому, кто носит (φορέω) тело (σῶμα), исполнить [то, о чем я] рассказал тебе,

35.1. и мало тех, которые совершат это (мн. ч.). Те, у которых есть частица Ума и Мысли Света 5. Духа, сохраняют свою мысль от грязного занятия (τριβή). Ибо (γάρ) многие в роду (γενεά) Естества будут искать крепости Силы. 10. Они не найдут ее и не (οὔτε) смогут исполнить волю Веры. Ибо (γάρ) они — семя вселенского Мрака. А те, которые окажутся во многих трудах, — ветры, 15. и демоны возненавидят их. Велики же (δέ) оковы тела (σῶμα). Ведь (γάρ) в месте, куда посеяли ветры, звезды и демоны от 20. силы Духа, покаяние (μετάνοια) и свидетельство (μαρτυρία) явятся им, и милость поведет их к нерожденному Духу. 25. А (δέ) те, кто обладает покаянием (μετάνοια), упокоятся по окончании (συντέλεια) (срока) вместе с Верой в области (τόπος) Гимен. Вера 30. заполнит место (τόπος), которое было опустошено. А (δέ) те, которые не обладают (ничем) от Духа Света и Веры, растворятся во Мраке, в месте,

36.1. куда не пришло покаяние (μετάνοια)¹⁰¹. Я тот, кто раскрыл вечные врата (πύλη), от начала закрытые. Тем, кто стремятся (ἐπιθυμέω) к вершине жизни 5. и достойным (ἄξιος) упокоения (ἀνάπαυσις), он¹⁰² явил (φανερῶ) их. Я подарил (χαρίζω) понимание (αἴσθησις) тем, кто (способен) воспринять (αἰσθάνεσθαι) его. Я открыл им 10. все знания (νόησις) и учение (δῶγμα) праведных (δίκαιος) и не был им врагом ни в чем. Когда же (δέ) я претерпел (ὑπομένω) злобу мира (κόσμος), я победил. 15. Никто из них не узнал меня¹⁰³. Врата (πύλη) огня и беспредельного дыма (καπνός) раскрылись предо мной. Все ветры поднялись против меня. Громы и 20. молнии на (некоторое) время поднимутся против меня. И они разгневаются на меня. И из-за меня они будут начальствовать (ἄρχω) над ними по плоти (κατά σάρξ) (и) согласно колену (κατά φύλη). 25. И (δέ) многие, носящие (φορέω) заблуждающуюся (πλανάω) плоть (σάρξ), из-за ветров и демонов сойдут вниз во вредоносные (βλάπτω) воды. И они (будут) повязаны водой¹⁰⁴. 30. А (δέ) она будет лечить (θεραπεύω) недейственным (ἄρῶς) лечением (θεραπεία). Она причинит заблуждение (πλανάω) и свяжет мир (κόσμος). А те, которые исполняют волю Естества, — часть их (μερίς) будет 35. ...¹⁰⁵

¹⁰⁰ Ср. Сиф V.19.92–94: «Ветер же, одновременно порывистый и сильный, (быстро) несущийся, подобен шипению змея, крылат...»

¹⁰¹ Речь идет об окончательной участи каждого из трех родов людей. «Духовные» воссоединяются с Духом, а не обладающие духовной субстанцией, но раскаявшиеся и исполнившие волю Веры («душевные») обретают вечный покой в облаке Гимен, высшем и тончайшем облаке Естества. «Телесные» же («темное семя») «растворятся во Мраке».

¹⁰² «Он» здесь, без сомнения, относится к тому, кто на протяжении всего пассажа говорит от первого лица, т.е. к Дердекии.

¹⁰³ Здесь, возможно, аллюзия на Христа, которого ученики не узнавали после Воскресения. Мотив «неузнавания» часто встречается в гностической литературе, хотя и в смысле отличном от евангельского. Ср. Наас: «Он пребывает в земляном слепке, но его никто не узнает» (V.8.77–78).

¹⁰⁴ Т.е. «многие будут ложно крещены».

¹⁰⁵ В тексте лакуна, не подлежащая восстановлению.

37.1. дважды в день воды вместе с формами Естества, и ничего не будет дано им, когда (ὄταν) Вера низвергнет их, **5.** чтобы взять себе Праведного (δικαίος). О Сим, необходимо (ἀνάγκη), чтобы Мысль была позвана Логосом¹⁰⁶ (λόγος), чтобы сила Духа была спасена от оков, от **10.** страшной воды. Блаженство (μακάριος) же (δέ) — это когда кому-нибудь дано понимать возвышенное и знать конечное время (χρόνος) и оковы¹⁰⁷. Ибо (γάρ) вода — это **15.** ничтожное (ἐλάχιστος) тело (σῶμα). И не отпускают людей, так как они связаны водой, как от начала был связан свет Духа. О Сим! Они введены в заблуждение (πλανῶμαι) **20.** множеством форм демонов, полагая, что в нечистом (ἀκαθαρσία) водном крещении (βαπτισμός), которое темно, лживо, бесплодно (ἀργός) и **25.** губительно, будут унесены грехи прочь¹⁰⁸. И они не знают, что из воды (происходят) и в воду (возвращаются) пути, заблуждение (πλάνη), нечистота (ἀκαθαρσία), **30.** зависть, убийство, прелюбодеяние (μοιχεία), лжесвидетельство, ереси¹⁰⁹ (αἵρεσις), грабежи, страсти (ἐπιθυμία), многословие, гнев, горечь **35.** ...¹¹⁰.

38.1. Поэтому (διὰ τοῦτο) существуют многие воды, которые отягощают (βαρέω) их мысль. Ведь (γάρ) я провозглашаю тем, у которых есть разум: (пусть) они прекратят нечистое (ἀκάθαρτος) крещение (βάπτισμα)! И те, у которых есть разум от света Духа, не будут участвовать (κοινωνέω) в нечистом деле (τριβή)! **10.** И разум их не угаснет, и (ὁυδέ) они не будут прокляты. А (δέ) воде они не воздадут славу. Там, где есть проклятие, есть недостаток, а **15.** слепота — там, где слава. Ведь (γάρ) смешиваясь с дурными (κακός), они становятся праздными в темной воде, так как (γάρ) там, где дают имя (ὀνομάζω) **20.** водой¹¹¹, (пребывает) Естество, клятва, ложь и вред. Ведь (γάρ) только (μόνον) в нерожденном Духе, там, где упокоился **25.** высший Свет, не именуют (ὀνομάζω) (посредством) воды и не смогут именовать (ὀνομάζω).

¹⁰⁶ Вар.: «чтобы Мысль была названа Словом», т.е. чтобы имя Мысли было произнесено.

¹⁰⁷ Т.е. знать, какова природа пут, удерживающих духовную силу в мире. Ниже поясняется, что пути — это «вода».

¹⁰⁸ Здесь можно усмотреть полемическое замечание по поводу ритуальной практики Церкви. В текстах собрания Ипполита тема подлинного и ложного крещения — одна из первостепенных:

Ср. Наас V.9.120–128: «Мы же, говорит (он), „духовные“, избирающие свойственное (нам) от „живой воды“ (Ин 4:10) Евфрата, который течет через середину Вавилона, идущие через „дверь“ истинную (Ин 10:9), которая есть блаженный Иисус. И мы, говорит (он), из всех людей — единственные христиане, совершающие в третьих вратах мистерию и помазываемые неизреченным помазанием из рога, как Давид, а не из глиняного сосуда, как Саул, сожительствовавший со злым демоном „плотского вожделения“» (1 Цар 10:1, 1 Сам 16:14, 1 Петр 2:11).

Ср. Сиф V.19.110: «Но недостаточно, говорит (сифианин), войти совершенному Человеку, Логосу, в чрево девственницы и „разрешить родовые муки“ в том Мраке, но (ему необходимо), после того как он войдет в гнусные таинства Чрева, умыться и испить чашу „живой ключевой воды“, которую должен пить всякий, намеревающийся совлечь „образ раба“ и облачиться в небесные одеяния».

Ср. Юст V.26.8–17: «Когда же (ученик Юстина) принесет клятву, он входит к Благому и видит, „что глаз не видывал и ухо не слышало и что в сердце человеческое не входило“ (1 Кор 2:9), и пьет от „живой воды“ (Ин 4:10), которая для них, как они полагают, крещение, „источник живой ключевой воды“ (Ин 4:10, 14). Ведь (Юстин) говорит, что есть различие между (одной) водой и (другой) водой, и есть вода, которая под твердью, вода порочного творения, в которой омываются земные и душевные люди, и есть вода, которая над твердью (Быт 1:6), (вода) Благого, „живая“, в которой омываются духовные живые люди и в которой омылся Элохим и, омывшись, не раскаялся».

¹⁰⁹ Скорее всего, «ересь» в данном случае — литературный штамп, обозначающий одно из воплощений зла наряду с «гладом, мором, трусом» и тому подобными бедствиями. Впрочем, не исключено, что под ересями понимаются здесь доктринальные разногласия, разобщающие группы гностиков и вызывающие ожесточенные споры. Следует отметить, что в любом случае употребление самого термина «ересь» в негативном смысле свидетельствует о том, что автор обращается к христианской аудитории.

¹¹⁰ Далее в тексте лакуна: **ϕ[γ]νω[β]ιν[ε].....[.]**

¹¹¹ Т.е. совершают крещение.

5. Пророчество о Распятии и Вознесении

а. Дердекия предрекает свое грядущее вознесение.

б. Естество распнет демона Солдаса, в то время как Дердекия беспрепятственно возвратится.

в. История Ребуэль.

г. „Теперь ступай с Верой...“ (Заключение II).

Ибо (γάρ) это — мое явление, так как (γάρ) когда (ὅταν) 30. я исполню времена (χρόνος), назначенные для меня на Земле, тогда (τότε) я сброшу с себя...¹¹²(мое огненное одеяние), и

39.1. мое несравненное одеяние осветит меня, и все мои другие одеяния, которые я надел во всех 5. облаках, происшедших из Изумления (θαύμα) Духа. Ведь (γάρ) воздух (αἴρ) разорвет мое одеяние. Ибо (γάρ) оно засияет и разорвет все облака вплоть до 10. корня Света. Ум — это покой (ἀνάπαυσις) и мое одеяние. И другие мои одеяния слева, справа — и они будут сиять 15. позади меня, чтобы явился образ Света. Ведь (γάρ) мои одеяния, которые я надел в трех облаках¹¹³, упокоятся 20. в последний день в своем корне, то есть в нерожденном Духе, так как они не имеют недостатка от разделения облаков. Из-за этого явился я, 25. не имея недостатка, ради облаков — так как они не равны, — чтобы (ἵνα) свершилось зло (κακία) Естества.

Ведь (γάρ) в то время (καιρός) оно хотело 30. изловить меня. Оно распнет (πήσσω) Солдаса, то есть темный огонь, стоящий на вершине...¹¹⁴ заблуждения¹¹⁵ (πλάνη),

40.1. чтобы он изловил меня. Оно озабочено (μελετώ) пустой верой своей. И в то время (καιρός) 5. Свет будет отделяться от Мрака. И будет слышен голос в мире (κτίσις), говорящий: „Блаженно око, видящее тебя, и ум, (способный) 10. по воле моей вынести твоё Величие“. Сказано будет свыше: „Блаженна Ребуэль среди всякого рода (γένος) людского, так как ты единственная, 15. видящая и слышащая“. И отсекут голову женщины, обладающей пониманием (αἴσθησις), которую ты явишь на Земле. И по (κατά) 20. воле моей она будет свидетельствовать (μαρτυρέω), и опочит от всякой праздной работы Естества и Хаоса. Ведь (γάρ) та женщина, голову которой отсекут 25. в то время (καιρός), есть средоточие (σύστασις) силы демона, который будет крестить (βαπτίζω) жестоко (σκληρός) семья Мрака, чтобы смешать его с нечистотой (ἀκαθαρσία). 30. Он породил женщину, называемую Ребуэль. Смотри, о Сим, — то, что я рассказал тебе, исполнилось. И [ты получил]

41.1. вещи...¹¹⁶, которых тебе не хватало — по (κατά) воле моей они будут явлены тебе в том месте на Земле, чтобы ты открыл их, 5. как они есть. Не позволяй мысли твоей общаться (κοινωνέω) с телом (σῶμα). Ведь (γάρ) я рассказал это (мн. ч.) тебе голосом огня, так как я прошел через 10. середину облаков и говорил с каждым на (κατά) его собственном языке. Язык, на котором я говорил с тобой, — это мой собственный язык. Он будет отнят у тебя, и ты будешь говорить мирским (κόσμος) голо-

¹¹² Далее в тексте лакуна. Krause: [τ]α[ε][всω] π[καке α]γω. Schenke: [τ]α[ε][γυλ]η π[καке α]γω.

¹¹³ Надо полагать, имеются в виду три высших облака — Гимен, Безмолвие и Сила.

¹¹⁴ В тексте лакуна. Krause: επχ[исε---] π[τεπλ[α]η. Schenke: επχ[ωκ]η [επ]ογυπλ[η]η.

¹¹⁵ Ср. 2ТрСиф: «Как они видели и думали, я принял мучение, чтобы они вовек не нашли слова оправдания 55.30. для себя. Ведь смерть моя, которая, по их мнению, произошла, приключилась с ними в их заблуждении и ослеплении, так как они распяли своего 35. человека на собственную погибель. Ведь их мысли не увидели 56.1. меня, так как они были глухи и слепы. Они же, совершив это, осудили себя. Они видели, что я был 5. подвергнут мучениям, (но) это был другой. Это был их отец, который пил желчь и уксус, а не я».

¹¹⁶ В тексте лакуна. Schenke: [α]γω [αηαχ]ω[ρι α]γω ηε[τ]η.

сом¹¹⁷ на 15. земле. И он будет являться тебе под тем же обликом (πρόσωπον) и (тем же) голосом. Вот все, что я рассказал тебе.

[Заключение II]

Теперь ступай с Верой¹¹⁸, 20. сияющей в глубинах (βάθος) творения (κτίσις)».

И (δέ) я, Сим, пробудился, словно (ώς) от глубокого сна. Я удивился (θαύμα), когда получил силу Света и всю его 25. Мысль. И я пошел с Верой, которая сияла со мной. И Праведный (δίκαιος) последовал за нами с моим непобедимым одеянием¹¹⁹. И все то, о чем он сказал, 30. что оно произойдет на Земле, сбылось. Естество было дано Вере, чтобы (ἵνα) оно вывернулось (наружу) и осталось во Мраке. Она (Вера) произвела вращательное движение(κίνησις),

42.1. происходящее днем и ночью без остановки (ἀνάπαυσις), вместе с душами. Это исполнило ее 5. дела. Тогда (τότε) я возрадовался в Мысли Света. Я вышел из Мрака. Я пошел в Веру, туда, где пребывают формы 10. Естества, до вершины Земли, к тем, которые приготовлены.

IV. Эсхатология

1. Пророчество Дердекии о Конце Света

Твоя Вера пребывает на Земле целый день. Ибо (γάρ) всю ночь и (весь) день она вращает 15. Естество, чтобы (ἵνα) взять себе Праведного (δίκαιος). Ведь (γάρ) Естество обременено (βάρος) и встревожено. Ведь (γάρ) никто не сможет раскрыть формы врат, кроме (εἰ μή τι) одного Ума. 20. Ему был вверен их вид. Ибо (γάρ) страшен вид двух форм Естества — тот, который слеп. Но (δέ) те, которые обладают свободным (ἐλεύθερος) 25. сознанием, удаляются от многословия Естества, так как (γάρ) они будут свидетельствовать (μαρτυρέω) вселенское свидетельство (μαρτυρία). 30. Они совлекут (с себя) бремя (βάρος) Мрака и облачатся в Логос (λόγος) Света. И их не задержат (κωλύω)

43.1. в наименьшем (ἐλάχιστος) месте (τόπος). И то, чем они обладают от силы Ума, они отдадут Вере. Они будут 5. приняты (παράδεχομαι), поскольку они не будут горевать (λυπέω). А бушующий огонь, который есть у них, они оставят в Середине Естества. И они будут взяты 10. при помощи моих одеяний, которые в облаках. Они — те, кто управляет своими членами (μέλος). Они упокоятся в Духе без страдания¹²⁰. И (δέ) поэтому предназначенный Вере 15. срок (πρόθεσμία) явился на Земле на (πρός) малое время (χρόνος) — пока не снимут Мрак с нее и (пока не) будет открыто свидетельство (μαρτυρία), 20. явленное мною. Те, которые окажутся происхо-

¹¹⁷ Проблема неадекватности обыденного языка мистическому переживанию ставилась не только в христианско-гностической литературе. Такая проблема возникала в рамках всех известных истории форм мистицизма вообще, как западного, так и восточного. В процессе постановки и разрешения этой проблемы в самых разных культурах, с одной стороны, складывается «негативный» способ богословствования, а с другой стороны, получает широкое распространение «говорение на языках», «заклинания», т.н. *potina barbara* и другие разновидности «божественного» языка. Именно таким квазиязыком написана формула «напоминания» Дердекии. На нем говорят и обитатели Плеромы.

¹¹⁸ Ср. 25.35–26.10. Здесь Дердекия во второй раз отпускает Сима. Далее следует еще один вариант концовки.

¹¹⁹ Из сказанного выше следует, что «непобедимое одеяние» — атрибут Дердекии. Но здесь речь ведется от лица Сима.

¹²⁰ Речь идет о конечной судьбе «духовных».

дьячими из ее корня¹²¹, совлекут с себя Мрак и бушующий огонь. **25.** Они облачатся в свет Ума и будут свидетельствовать (μαρτυρέω). Ибо (γάρ) то (мн. ч.), что я сказал, непременно сбудется. После того как я окончу земную (жизнь) и **30.** отойду (ἀναχωρέω) в свой покой (ἀνάπαυσις), настанет великое порочное заблуждение (πλάνη) в мире (κόσμος) и множество бедствий (κακία) по (κατά) числу форм

44.1. Естества. Настанут дурные времена (καιρός), и когда возраст (καιρός) Естества приблизится к разрушению, Мрак наступит на Земле. Число уменьшится. И выйдет из (облака) Силы демон с огненным ликом. Он разорвет небо. Он остановится **10.** в глубине (βάθος) Востока (ἀνατολή). Ибо (γάρ) все творение (κτίσις) придет в движение, и заблуждающийся (πλανῶμαι) мир (κόσμος) возмутится. Множество областей (τόπος) будут затоплены из-за (κατά) зависти (φθόνος) **15.** ветров и демонов. У них — имя безумия¹²²: **ФОРБЕА ХЛОЭРГА.** Они те, которые управляют (διοικέω) миром (κόσμος) при посредстве своего учения и **20.** вводят в заблуждение (πλανῶ) множество умов по причине своего безобразия (ἀτάξια) и нечистоты (ἀκαθαρσία). Многие места (τόπος) будут забрызганы кровью, и пять родов (γενεά) **25.** будут сами пожирать своих сыновей. Южная же (δέ) часть (μέρος) примет учение (λόγος) Света — (δέ) они же держатся в стороне от мирского (κόσμος) заблуждения (πλάνη). **30.** А с востока (ἀνατολή), из Дракона (δράκων), выйдет демон. Он

45.1. скрывался в пустынной (ἔρημος) области (τόπος). Он совершит множество чудес. У многих он вызовет отвращение (σιχάνω). Ветер выйдет из его рта в **5.** обличье женщины. Ее назовут именем **АБАЛЬФЭ.** Он будет царствовать над миром (κόσμος) от Востока до Запада. Тогда (τότε) наступит последний срок (καιρός) **10.** для Естества. И не останется на небе звезд¹²³. Будет открыта дверь заблуждения, чтобы (ἵνα) злой Мрак стал пустым и безмолвным. И в последний день **15.** будут уничтожены формы Естества со всеми ветрами и демонами. Они станут сгустком (βῶλος) Мрака, как они были **20.** от начала. И иссякнут сладкие воды, которые были отягощены демонами. Ведь (γάρ) там, куда ушла сила Духа, **25.** пребывают мои сладкие воды. Другие дела Естества более не явятся. Они смешаются с бескрайними темными водами, **30.** и все формы его покинут Середину.

2. [Заключение III: смерть Сима]

Я, Сим, совершил это, и мой разум начал (ἄρχεσθαι) отделяться от темного тела (σῶμα). Мое

46.1. время (χρόνος) истекло¹²⁴, и мой разум облачился в бессмертное (ἀθάνατος) напоминание (ὑπόμνημα). И я сказал:

[Напоминание и свидетельство]

«Я в согласии с твоим 5. напоминанием (ὑπόμνημα), которое ты открыл мне, ЭЛОРХАЙОС, и ты, АМОИАИИ, и ты, СЕРДЕКЕА, и твоя искренность,

¹²¹ Т.е. «душевные», происходящие от Ума-Демниурга.

¹²² **Оуран ИИИТАЭНГ.** Вар: «бессмысленное имя».

¹²³ Ср. Откр.12:1–4: «И явилось на небе великое знамение — жена, облеченная в солнце... И другое знамение явилось на небе: вот большой красный дракон... Хвост его увлек с неба третью часть звезд и поверг их на землю».

¹²⁴ Сказанное надо понимать так, что Сим оказался на пороге смерти. Далее он произносит «напоминание» и «свидетельство» Дердекии в варианте, несколько отличном от приведенного на с. 31.4–32.5 и от того, которое комментирует парафраз (32.27–34.16). Очевидно, формула предназначена для рецитации в предсмертном состоянии, подобно гимнам тибетской «Книги Мертвых» и ее гностических аналогов — «Книг Йеу».

СТРОФЕА, и ты, 10. ХЕЛКЕАК, и ты, ХЕЛКЕА, и ХЕЛКЕ, и ЭЛАЙЕ. Вы — бессмертное (ἀθάνατος) напоминание (ὑπόμνημα) Я свидетельствую о тебе, Искра, неугасимая, око 15. неба и голос Света. И (о вас), СОФАЙА, САФАЙА, САФАЙНА, и (о тебе), Праведник Искра, и (о тебе), Вера, Первая и Последняя, и (о тебе), Эфир (αἴθήρ), и (о тебе), 20. Воздух (ἀήρ), и (о вас), ХЕЛКЕАК, ХЕЛКЕ и ЭЛАЙЕ. Вы — бессмертное (ἀθάνατος) напоминание (ὑπόμνημα) Я свидетельствую о вас, неугасимая Искра, глаз неба и 25. голос Света, и (о вас), СОФАЙА, САФАЙА, САФАЙНА, и (о тебе), Праведник Искра, и (о тебе), Вера, Первая и Последняя, и (о вас), Эфир (αἴθήρ), и Воздух (ἀήρ)¹²⁵, и 30. все силы и власти (ἐξουσία), которые есть в мире (κτίσις). И о тебе, загрязненный Свет, и о тебе также, Восток, и (о вас), Запад, Юг и 35. Север. Вы —

47.1. вершины (κλίμαξ) вселенной (οἰκουμένη). А также о вас, МОЛУХФА и ЭССОХ. Вы — корень зла (κακία) и всякое произведение (ἔργον) и 5. грязная работа Естества». Вот то, что я совершил, свидетельствуя (μαρτυρέω).

[Вознесение Сима]

Я — Сим. В (тот) день, когда я выходил из тела (σῶμα), пока моя Мысль оставалась **10.** в теле, (σῶμα), я очнулся словно (ὡς) от глубокого сна¹²⁶. И когда я поднялся, будто (ὡς) из-под бремени тела (σῶμα), я сказал: **«Как состарилось Естество — 15. так и человечество сегодня. Блаженны (μακάριοι) те, которые знали, в какой силе покоилась (ἀναπαύεσθαι) их Мысль, когда (δραν) они спали».** **20.** И когда взорвались Плеяды¹²⁷, я увидел облака, сквозь которые мне предстоит пройти. Облако же (γάρ) Духа было как **25.** чистый берилл¹²⁸ (βήρυλλος). А облако Гимен — как сверкающие смарагды¹²⁹ (σμάραγδος). А облако Безмолвия — как цветущие¹³⁰ амаранты¹³¹ (ἀμάραντος). А **30.** облако Середины — как чистый иакинф¹³² (ἰάκινθος).

3. Продолжение откровения Дердекии

И когда Праведный (δίκαιος) явился в Естестве, тогда (τότε), когда Естество разгневалось, оно **35.** испытало боль. Оно позволило (χαρίζω)

48.1. МОРФАЙА посетить небо — ведь Праведный (δίκαιος) проходит двенадцать сроков (καιρός), чтобы пройти их за **5.** один срок, — дабы время (καιρός) его свершилось быстро и Естество стало пустым. Блаженны (μακάριοι) те, которые хранят себя от **10.** залога (παραθήκη) смерти, то есть от отягощающих (βαρεῖσθαι) тем-

¹²⁵ Фрагмент 46.20–29 повторяет 46.10–20. Roberge (Р. 6) приводит это место как пример невнимательности переписчика. Но не исключено, что здесь присутствует попытка согласования двух различных версий «свидетельства».

¹²⁶ Повтор с. 41:21–23.

¹²⁷ **ДИНОУТ.** Плеяды — яркое рассеянное звездное скопление в созвездии Тельца. Это созвездие трижды упомянуто в Библии (Иов 9:9, 38:31; Амос 5:8), где оно называется «Хима». Отсюда, надо полагать, и коптское название скопления. В **ПараСим** Плеяды играют роль входа в потусторонний мир. Сквозь них Сим видит облака, через которые ему надлежит пройти, чтобы достигнуть Плеромы.

¹²⁸ Драгоценный камень зеленого цвета, также называемый хризолитом и неоднократно упомянутый в Библии (Тов 13:17, Исх 28:20, Изз 28:13). Согласно Откровению Иоанна, этот камень будет восьмым основанием стены нового Иерусалима (Откр 21:20).

¹²⁹ Драгоценный камень — призматический кристалл зеленого цвета. Упомянут в описании радуги, окружающей Престол Божий (Откр 5:3), и в качестве четвертого основания нового Иерусалима (Откр 21:19).

¹³⁰ **РЕЦУРЕЦ.** Значение неизвестно (Crum 310a — **рецурец**, Roberge: «resplendin»).

¹³¹ Букв. «неувядающий».

¹³² Цветок темно-красного или фиолетового цвета, отличный от нашего гиацинта. В этом месте следовало бы ожидать конец повествования, однако далее следует новое пророчество, причем снова от лица Дердекии. Это пророчество завершается ниже словами: «Теперь иди, о Сим...»

ных вод¹³³. Ведь (γάρ) их не одолеть, (разве что) на малое время (χρόνος), так как (ἐπεὶ γέ) они бегут от мирского (κόσμος) заблуждения (πλάνη). **15.** А если одолеют их, то их задержат (κωλύω) и будут мучить (βασανίζω) их во Мраке до конца (συντέλεια) (света). Когда (ὅταν) **20.** настанет конец (συντέλεια) и Естество погибнет, тогда (τότε) их мысли отделятся от Мрака. Естество обременило (βαρέω) их (мысли) на (πρός) малое время (χρόνος). И они **25.** пребудут в неизреченном свете нерожденного Духа, и у них не будет формы. Таким же образом и Ум, как я говорил **30.** вначале.

4. [Заключение IV:] «Теперь, Сим, ступай...»

Теперь, о Сим, иди с благодарностью (χάρις) и пребывай на Земле в Вере¹³⁴. Ибо (γάρ) всякая сила Света и Огня будет мною сделана совершенной

49.1. ради тебя. Ведь (γάρ) без тебя они (эти вещи) не будут открыты, пока ты не расскажешь о них явно (φανέρως). Когда тебя не станет на Земле, они будут **5.** переданы достойным (ἄξιος). И кроме этого откровения (φανέρωσις) пусть они рассказывают и (δέ) о тебе на Земле, так как (ἐπειδή) им достанется страна облегчения и согласия (συμφωνέω).

Список сокращений

Crum — *Crum W.E.* A Coptic Dictionary. Oxf., 1939.

Krause — *Krause M.* Die Paraphrase des Seem // Christentum am Roten Meer. Ed. F. Altheim, R. Stiehl. Bd. 2, Bch 1. Neue Texte, 1. B., 1973. S. 2–105.

NHLE — The Nag-Hammadi Library in English. Ed. J. M. Robinson. Leiden, 1977.

Roberge — *Roberge M.* Le Paraphrase de Sem (NH VII. 1) // Bibliothèque copte de Nag-Hammadi (Section "Textes", vol. 25). Quebec–Paris, 2000.

Schenke — *Schenke H.-M.* Zur Faksimile Ausgabe der Nag-Hammadi Schriften: Die Schriften des Codex VII // Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde, 102 (1975), 123–138.

Wisse — *Wisse F.* The Paraphrase of Shem (NH VII.1) // NHLE. P. 308–328.

Сокращения названий гностических текстов

а. Ипполит Римский, «Обличение всех ересей»

Наас — «наассены»: V.6–11, X.9

Пер — «ператы»: V.12–17, X.10

Сиф — «сифиане»: V.19–22, X.11

Юст — «Юстин»: V.23–27, X.15

Сим — «Симон Волхв»: VI.7–20, X.12

Вас — «Василид»: VII.14–27, X.14

Док — «докеты»: VIII.8–11, X.16

Мон — «Моноим Араб»: VIII.12–15

б. Тексты из Наг-Хаммади

ПараСим — «Парафраз Сима» (VII.1)

2ТрСиф — «Второй трактат Великого Сифа» (VII.2)

¹³³ Ср. **Пер** V.16.8: «Смерть же, говорит (перат), есть вода, и не чем иным, утверждает он, не был истреблен мир быстрее, чем водой».

¹³⁴ Ср. 25:35–26:10 и 41:19. Здесь Дердекия уже в третий раз «прощается» с Симом.

Summary

Paraphrase of Sem (Nag-Hammadi VII.1).

Introduction, translation from Coptic and commentaries by *I.S. Egorenkov*

The paper offers a Russian translation of the gnostic treatise “Paraphrase of Sem”—the first of five tractates contained in Codex VII of the Coptic gnostic library from Nag-Hammadi. This tractate represents a revelation given by Derdekeas (the Son of the Perfect Light) to Sem, who is said to be a progenitor of the righteous race of true gnostics. The revelation of Derdekeas includes detailed discussion of cosmogony, soteriology, eschatology, anthropology, ethics and harsh polemics against the church practice of baptism. The “Paraphrase of Sem” is important for the study of early Christianity and its gnostic origins.

М.С. Пелевин

© 2005
Санкт-Петербург

Распространение ислама и развитие письменности у афганцев в XVI–XVII вв.

Вплоть до второй половины XVI в. в письменных источниках содержатся крайне скудные сведения о степени и формах распространения ислама среди афганских (паштунских или пуштунских) племен¹. Во времена ал-Бирūни (ум. после 1050 г.) афганцы, жившие в районах Сулеймановых гор, воспринимались как воинственные племена «индийской веры». Неизвестный автор «Худūd ал-‘āлам» (982 г.) тоже явно отделял афганцев от мусульман. Есть свидетельства, что и в более позднюю эпоху, например в XIII в., мусульманские богословы называли афганцев язычниками и сравнивали их верования с монгольскими. Индо-мусульманский историк Фиришта (ум. в 1612 или после 1623/24 г.) сообщает, что в войнах Му‘изз ад-дина Ğūrй (ум. в 1206 г.) с раджпутскими кланами, возглавляемыми Притхвираджем III (ум. в 1192 г.), наемные отряды афганцев находились и среди мусульман, и среди индусов. Хотя эта информация может быть ошибочной, поскольку она прямо не подтверждается другими источниками, важен тот факт, что крупный историк могольской эпохи не считал паштунов исконно мусульманским народом. Обобщая данные исторических сочинений, можно сказать, что до прихода к власти в Индии афганской династии Лōдй (1450–1526) паштуны имели у мусульманских авторов репутацию воинов-наемников и диких горцев, живущих разбойным промыслом. В мусульманском праве разбой (*кат‘ ат-тарйқ*) расценивается как преступление против Аллаха, подлежащее нормативному наказанию *хадд*, поэтому обвинение в регулярном совершении этого деяния равносильно обвинению в нарушении исламского образа жизни.

Согласно устным свидетельствам, зафиксированным в этногеографических справочниках новейшего времени, некоторые афганские кланы фактически оставались немусульманскими и в течение XIX в. В отчете из официального ценза Белуджистана от 1901 г., например, говорится: «Брахуи, белуджи и афганцы равным образом невежественны во всем, что касается их религии, исключая самые элементарные представления. В вопросах религии член племени ограничивается верой в то, что есть Бог, Пророк, Воскресение из мертвых и Судный день. Он знает, что есть Коран, но, не владея арабским языком и не имея квалифицированных учителей, которые могли бы объяснить его значение, он не ведает о его содержании. Он уверен, что все происходит в силу неизбежной необходимости, но насколько это связано в его уме с понятием Божественного предопределения, сказать трудно. Его образ жизни по меньшей мере неискламский. Хотя каждый день он повторяет, что существует только один Бог, заслуживающий поклонения, он почти неизменно предпочитает поклоняться какому-

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

¹ Ссылки на источники см.: *Morgenstierne G. Afghan* // EI², I, 216–219. Leiden–London, 1960. О сложении афганского этноса см.: *Kieffer Ch. M. Über das Volk der Paštunen und seinen Paštunwali. Beitrag zur afghanischen Ethnologie* // *Pašto quarterly*. 1360 (1981), vol. 5, № 1. S. 63–76.

нибудь святому или гробнице. Святые, или Пиры (духовные учителя. — М.П.), фактически наделены всеми атрибутами Бога...»².

Религиозная ситуация в историческом Паштунистане начинает более или менее проясняться только со второй половины XVI в., после появления произведений, созданных непосредственно в афганской среде на языках пашто и фарси. Наиболее существенные факты религиозной стороны жизни афганских племен содержатся в сочинениях представителей афганского мистического течения *рошаниййа* — Байязида Ансарй (ум. ок. 1572 г.), Мирзэ-хана (ум. в 1630/31 г.), Давлата Лоханая (ум. после 1658 г.), ‘Али Мухаммада Мухлиса (ум. после 1648 г.) и др., мемуарах ханафитского богослова Ахунда Дарвезы (ум. в 1618/19 или 1638/39 г.), хаттакских вождей Хушхал-хана (ум. в 1689 г.) и Афзал-хана (ум. в 1740/41 г.)³. В могольской историографии условной датой официального признания афганцев мусульманским народом можно считать 1613 г., когда из-под пера Ни‘маталлаха Харавай, придворного историка императора Джахангира (правил 1605–1627), вышло сочинение «Махзан-и афганй» («Афганская сокровищница»), написанное для могольского сановника афганского происхождения Хан-Джахана Лодй⁴. В этом сочинении, содержащем отчасти мифические сведения по истории и генеалогии афганских племен, очевидно, впервые была письменно зафиксирована легенда о принятии ислама общим предком афганцев Қайсом еще в первом веке *хиджры*. Утвердившаяся на рубеже XVI–XVII вв., эта генеалогическая традиция легла в основу этнического и конфессионального самосознания афганского народа, напрочь вытеснив из его исторической памяти следы доисламского прошлого.

Судя по далеко не полным сообщениям источников, массовое обращение паштунов в ислам началось в XI в., в эпоху правления Газнавидов, однако в силу особенностей социально-политического развития афганского племенного общества эта исламизация носила во многом номинальный характер. Принимавшие ислам афганцы продолжали жить законами обычного права; в большинстве районов, удаленных от административных центров и крупных дорог, никакой налаженной системы мусульманского образования, судопроизводства и даже соблюдения религиозного ритуала явно не было. Подавляющее большинство рядовых афганцев оставались неграмотными и не имели практической потребности углубляться в тонкости догмы и культа. Мусульманские религиозные нормы, слабо конкурировавшие с племенными законами и обычаями, поневоле подстраивались под сложившиеся социально-правовые ин-

² Imperial Gazetteer of India Province Series. Part Baluchistan. Calcutta, 1908 (цит. по: Schimmel A. Islam in the Indian Subcontinent. Leiden–Köln, 1980. P. 146).

³ Байязид Ансарй. Хайр ал-байан (Благая весть) / Сост. и примеч. Хәфиз Мухаммад ‘Абд ал-Қуддус Қасимй. Предисл. Мавләна ‘Абд ал-Қадир. Пешавар, 1967; он же. Сират ат-таухид (Путь единобожия) / Сост. ‘Абд аш-Шакур-хан. Пешавар, 1952; Мирзэ-хан Ансарй. Дявән / Сост., предисл., коммент. Дост. Кабул, 1354/1975; Давлат Лаванай. Дявән / Предисл. ‘Абд аш-Шакур Рашад. Кабул, 1353/1975; ‘Али Мухаммад Мухлис. Халнама-йи Байязид Рошан (Житие Байязида Рошана). Кабул, 1986; Ахунд Дарвеза. Махзан [ал-ислам] (Сокровищница [ислама]) / Предисл. Сайид Таквим ал-Хаққ Кәкәхел. Пешавар, 1969; он же. Тазкират ал-абрар ва-л-ашрар (Жизнеописание праведных и порочных) / Рук. СПБФ ИВ РАН, № С 1560; Хушхал-хан Хатак. Куллийат / Предисл. и примеч. Дост Мухаммад-хан Кәмил Мухманд. Пешавар, 1952; он же. Фирәк-нама (Книга разлуки) / Предисл., коммент., глоссарий Залмай Хевәдмал. Кабул, 1363/1984; он же. Свәт-нама (Книга о Свате) / Предисл. и коммент. ‘Абд ал-Хайй Хәбияй. Кабул, 1358/1979; он же. Фазл-нама (Книга достоинств) // Армагән-и Хушхал (Подношение Хушхалу) / Предисл. Сайид Расул Расә. Пешавар, 1964. С. 801–972; он же. Дастәр-нама (Книга о чалме) / Предисл. Пурдил Хатак. Пешавар, 1991; Афзал-хан Хатак. Тәрийх-и мурасса’ (Украшенная драгоценностями история) / Сост. и примеч. Дост Мухаммад-хан Кәмил Мухманд. Пешавар, 1974.

⁴ Сочинение Ни‘маталлаха в переводе на английский язык было издано Б. Дорном в первой половине XIX в., когда зарождалось научное афгановедение (History of the Afghans. Translated from the Persian of Neamet Ullah by Bernhard Dorn. Pt. 1. L., 1829; pt. 2. L., 1836).

ституты и этические принципы. Результатом такого симбиоза стало явление, часто именуемое «паштунский ислам». До сих пор, например, некоторые неграмотные паштуны, ведущие традиционный образ жизни в географически замкнутых пределах их местожительства, искренне считают, что их родной язык и есть истинный язык ислама⁵. Типологически схожие явления, но, естественно, со своей спецификой, просматриваются у многих племенных народов Центральной Азии, Северной Африки и даже самой колыбели ислама — Аравийского полуострова.

И во время индийских походов *султана* Махмуда Газнави (ум. в 1030 г.), и спустя пять столетий, во время военных кампаний первого Великого Могола Бабур (ум. в 1530 г.) афганские вожди, вступавшие с мусульманскими правителями в союзнические или вассальные отношения, использовали декларативную приверженность исламу главным образом в политико-экономических целях. Один из йусуфзайских вождей — Шāх-Мансӯр — для закрепления военно-политического союза с Бабуром и уменьшения налогового бремени кроме формального признания главенства суннитской доктрины отдал могольскому предводителю в жены свою дочь.

Происходившие в XV–XVI вв. крупномасштабные миграции афганских племен, вызванные естественной ограниченностью природных ресурсов, сопровождалась захватом новых земель и вытеснением с них местного, часто немусульманского населения. Ислам, таким образом, выступал идеологическим основанием для военной экспансии или для притязаний на лидерство в племени, а позднее стал одним из главных факторов этнического и политического единства. Не случайно, например, в крупном племенном объединении хаши (йусуфзаи, мандары, тарклани, гуйяни и др.) с начала XVI в. главенство закрепилось за йусуфзаями — племенем с мусульманским именем (Йусуф) в названии, — а в роду хаттакских вождей личные имена мусульманского происхождения стали регулярно даваться после того, как в 1581 г. малик Акорай получил права могольского *джагирдара* по договору с императором Акбаром (правил 1556–1605).

Другая, более действенная форма распространения исламской идеологии и культуры среди афганцев заключалась в постепенном образовании непосредственно в племенах своего рода духовного сословия. Первоначально духовные лица появлялись в афганском обществе извне в качестве религиозных проповедников-миссионеров, истинных и мнимых потомков Пророка, суфийских наставников и боговдохновенных глашатаев веры. Не являясь этническими паштунами, они приобретали статус почетных гостей или полузависимых клиентов-*хамсайа*, со временем получали земельные наделы, а затем, в зависимости от степени успеха своей деятельности, обзаводились кровнородственными узами с принявшими их афганцами и становились, таким образом, полноправными членами родо-племенных групп. Основатель рошанитского движения Байазид Ансари происходил из семьи ормутов, находившихся в клиентских отношениях с паштунским племенем вазиров, а его главный идейный противник Ахунд Дарвеза, подвизавшийся у йусуфзаев Свата, по линии отца имел тюркские и таджикские корни. Афганские вожди допускали подобных духовных лиц в свои владения, руководствуясь практическими соображениями и часто не углубляясь в суть их религиозных верований, поскольку само присутствие в племени собственного *сайида*, духовного наставника-*тира* или просто грамотного *муллы* было делом престижа и наглядным свидетельством приверженности исламу.

Со временем духовные вожди стали выходить из среды самих паштунов, хотя агиографическая традиция нередко старалась возвести их генеалогию к потомкам или сподвижникам пророка Мухаммада. Постепенно в афганских племенах сформирова-

⁵ См., например: *Сайид Расул Раса. Дз Хушхал-хан ислами кардар // Нангйалай паштун (Доблестный паштун)*. Кабул, 1966. С. 133.

лись кланы уважаемых духовных лиц (*стāна*), которые и поныне имеют привилегированный социальный статус. В первой половине XVII в. наиболее крупной фигурой среди духовных авторитетов паштунского происхождения был *шайх* Раҳмқар (ум. в 1653 г.), прозванный также *Кākā Сāхīb*. Авторы некоторых жизнеописаний этого *шайха* утверждают, что его предками были *саййиды* из Туркестана, но на самом деле он происходил из хаттакского рода Йасинхелей и по рождении получил имя Кастиргул (*кастīр* — одно из названий шафрана)⁶. Клан-*стāна*, основанный Раҳмқаром и названный по его прозвищу *кākāхел*, продолжает существовать в настоящее время.

Многие паштунские авторы XVII в., зачастую существенно расхивившиеся в своих идейных и социальных воззрениях, — в их числе и рошанитские мистики, и ханафитские богословы-проповедники, и племенной вождь Хушхāl-хāн, — равным образом называют афганцев невежественными (*джāхил*) в вопросах веры. «Если ты укрепился в нравах невежества (*джāхл*), зачем слушаешь мои речи, патаи», — завершает одну из своих газелей рошанит Мирзā-хāн Ансāри⁷. Мусульманский проповедник Бāбу Джāн, всю жизнь учительствовавший в горах Северо-Восточного Паштунистана среди местных племен и народов, прежде всего афганцев, часто сокрушается по поводу безуспешности своих духовных наставлений и отзывается о своей аудитории обычно так же, как в заключительной строке повествования о пророке 'Йсā: «Бāбу Джāн рассказал эту историю невежественным»⁸. Все труды Ахунда Дарвезы буквально испещрены обвинениями паштунов в воинствующем неверии. Довольно последовательно и настойчиво Дарвеза прилагает к одним паштунам (или йусуфзаям, среди которых он жил) определение «мусульмане», а к другим — эпитет «неумные» (*бе'ақла*). Хушхāl Хатак в разных стихах порицал племена горного Тираха — афридиев, оракзаев, бангашей — именно за халатное отношение к исламским нормам, например: «Во всем Тирахе не слышно крика муэдзина, разве что крик петуха ты услышишь поутру. / Оракзаи все до одного вероотступники, а афридии еще большие грешники. / В исламе есть столпы, законы, дозволенное, запретное, но то неведомо афридиям и оракзаям. / Нет у них молитв по усопшим, нет имама, нет налога в пользу бедных, нет страха [перед Богом]»⁹. В поэме «Свāt-нāма» Хушхāl утверждал также, что полная безграмотность йусуфзаев в религиозных вопросах дает возможность любому негодю обманом и лестью добиться у них признания в качестве *муллы* или духовно-го учителя.

Выраженная учебно-просветительская направленность абсолютно всех религиозно-дидактических, богословских, мистико-философских сочинений на пашто XVI–XVII вв. показывает, что аудитория, которой они были адресованы, нуждалась в освоении самых элементарных основ догмы, культа, права и этики ислама, начиная с противопоставления единобожия (*таухїд*) и язычества (*ширк*). Авторы этих произведений в первую очередь считали своим долгом постоянно напоминать о значении Корана как ниспосланных Богом заповедей. Богослов 'Абд ал-Карїм (ум. в 1661/62 г.), сын Ахунда Дарвезы, например, написал на эту тему стихотворение-*мухаммас*, в котором сравнил Коран с веревкой, брошенной падающему в пропасть человеку. Естественно, в числе первоочередных задач афганских авторов было и описание фигуры пророка Мухаммада. Пытаясь донести до своих читателей и слушателей идею о Пророке как Совершенном Человеке (*ал-инсāн ал-кāмил*), они акцентировали внимание на тех аспектах, которые более отвечали их мировоззрению и учебным целям. Мистики-рошаниты изображали Пророка Сокровищницей Познавших (*сандж ал-'арифїн*),

⁶ Залмай Хевāдмал. Та'лықāt (Комментарии) // Хушхāl-хāн Хатак. Фирāк-нāма. С. 15–25.

⁷ Мирзā-хāн Ансāри. Давāн. С. 193.

⁸ Китāб-и Бāбу Джāн (Книга Бāбу Джāна) / Рук. СПбФ ИВ РАН, № С 1907. Л. 107а.

⁹ Хушхāl-хāн Хатак. Куллият. С. 314.

богословы подчеркивали его заступническую миссию (*шафā'at*) в Судный день, а племенной вождь Хушхал-хан восхвалял в нем качества военного предводителя. В умах и сердцах рядовых паштунов, разумеется, большой отклик находили полусказочные истории о «чудесах» (*му'джизāt*) Пророка.

На примере истории паштунских племен лишний раз подтверждается старая мысль о том, что новые вероучения имеют тенденцию распространяться в форме разного рода «ересей», «новшеств» (*бид'а*) и отклонений от официального богословия. Скучные данные о религиозной жизни Паштунистана в XVI в. свидетельствуют о том, что во многих афганских племенах в качестве «святых» людей пристроились главным образом проповедники мистических идей, иногда весьма сомнительных с точки зрения традиционного ислама. Хотя на первый взгляд эти духовные учителя придерживались давно укоренившихся концепций *ташаввуфа*, в среде непросвещенных афганцев их мистические проповеди о близости Бога плавно переходили в притязания на пророческую миссию и собственную божественную сущность.

Из поэмы Хушхал-хана «Свāt-нāма» мы узнаем, что в середине — второй половине XVI в. среди восточных паштунских племен вели проповедническую деятельность, враждую между собой, несколько влиятельных вероучителей. У йусуфзаев наибольшим авторитетом пользовался Шāх 'Йсā, у горйахелей (племена момандов, халилов, даудзаев, цамкани) — Қасим, у хаттаков — Бу Бакар, Пйр Мансӯр, Пйр Дангар; афридии и оракзаи подчинялись рошаниту Бāйзиду Ансāри; некоторые другие племена относили себя к *муридам* некоего Сармаста. Ахунд Дарвеза в числе племенных духовных авторитетов упоминает еще неких Вали Барйчй (видимо, из племени барец), Мйр Джй и Пахлавāна Рāфизй. Прижившиеся в племенах религиозные проповедники и «святые» насколько могли удовлетворяли духовные запросы не искушенных в религиозной догматике афганцев. Будучи приверженцами самых разных школ и направлений ислама, они нередко встречались на импровизированных теологических диспутах и при отсутствии шариатских судов порой прибегали к силе своего племени, чтобы одолеть идейного противника. Участие в таких дискуссиях, по словам Дарвезы, часто было опасным для жизни¹⁰.

Хушхал-хан как представитель племенной верхушки возмущался не только лживой, на его взгляд, верой духовных учителей, но и тем обстоятельством, что первоначально клиентские отношения этих, как правило, пришлых людей с приютившими их племенами впоследствии часто перерастали в кровное родство, естественно, влекущее за собой резкое увеличение их имущественных и социальных прав («Йусуфзаи являются дурную веру тем делом, что с каждым ничтожеством вступают в родство»¹¹). Порицая одновременно и собственных соплеменников, поэт так говорит о положении, которого добивались в паштунских племенах духовные наставники: «По *мазхабу* все хаттаки — сунниты, но духовный учитель для них по их невежеству — словно Господь»¹². Ахунд Дарвеза, разделявший в данном случае мнение хаттакского вождя,

¹⁰ Например, он рассказывает: «Однажды довелось мне, ничтожному, вести спор с Матах-ханом Акозаем, одним из его (Бāйзида Ансāри. — М.П.) невежественных последователей. Я сказал: „Если вы упоминаете [имя] этого проклятого отступника в священном *зикре*, значит, считаете его Богом? Если называете его 'светом', значит, считаете его пророком?“ Он ответил: „Да, мы верим в оба эти утверждения“. Затем я привел ясные доводы и просветил его в том, что не следует считать того (Бāйзида. — М.П.) ни Богом, ни пророком, ибо он есть презренная заблудшая тварь. Тогда тот (Матах-хан. — М.П.), по обыкновению людей спесивых и упрямых, возмущился, разгневался и собирался уже выгащить клинок. Но поскольку в этом краю он не имел власти, он поклялся светом того проклятого, что в любом другом месте, где ему придется встретиться со мной, он сперва допросит [меня] и, если я не откажусь [от своих взглядов], он убьет меня...» (Ахунд Дарвеза. Тазкират ал-абрār ва-л-ашрār. Л. 129а).

¹¹ Хушхал-хан Хатак. Свāt-нāма. С. 66.

¹² Там же. С. 62.

заметил однажды: «В наши дни причиной всех бед, которые случаются в Афганистане, являются духовное наставничество и ученичество (*пирӣ ва муридӣ*)»¹³. Как следует из его рассуждений в «Жизнеописании праведных и порочных», одним из факторов широкого распространения *юридизма* среди афганцев являются их социальные обычаи, которые обязывают рядовых членов племени подчиняться их вождю во многих сферах жизни, в том числе и в делах веры, что упрощает задачу духовных наставников, позволяя им сосредоточивать свои проповеднические усилия на более узком круге лиц.

Обо всех упомянутых выше афганских духовных наставниках, за исключением Байзайда Ансарӣ, нам не известно ничего, кроме их имен и нескольких коротких сообщений Дарвезы, например, о том, как Шāх 'Йсā силой присвоил себе какую-то книгу, почитавшуюся йусуфзаями, под названием «Сурāх» («ясный», «чистый»). Деятельность рошанитского вероучителя и основанное им движение, напротив, оставили очень заметный след в истории Паштунистана и получили хорошее освещение в источниках, как собственно афганских, так и сторонних могольских.

Успех и жизнеспособность *рошанийи* во многом объясняются тем обстоятельством, что Байзайд Ансарӣ, в отличие от прочих афганских духовных наставников, изложил свое учение в письменном виде на языке пашто. Его главная книга «Хайр ал-байāн» («Благая весть»), написанная в форме диалога с Богом и заметно уподобленная Корану, по-прежнему остается первым по времени достоверным письменным памятником на афганском языке. Конечно, во времена Байзайда число грамотных и образованных афганцев было весьма незначительным. Ощутимый рост грамотности и образования в паштунских племенах наблюдается только к концу XVII в. Однако духовная книга, да еще написанная на национальном, ранее бесписьменном языке, не могла восприниматься в афганской среде иначе как священная реликвия, предмет почета и гордости, бесспорное свидетельство учености. Сами рошаниты, судя по агиографическим рассказам, считали эту книгу своего рода талисманом, защищающим от врагов.

Кроме того, Байзайд и его последователи, как и ранние персидские суфии, стали пользоваться родным языком для сочинения текстов мистических песнопений, *зикров*¹⁴, которые стали основой стремительного развития письменной поэзии на языке пашто. В «Хāl-нāма» 'Али Мухаммада Мухлиса приводятся образцы паштунских стихов, написанных учениками рошанитского учителя Хаджжи Гадāем и Дарвишем Дāдо. Самым значительным рошанитским поэтом первого поколения, оставившим первый полноценный *диван* стихов на пашто (пока не издан), был Арзāни Хвешкай (ум. после 1601/02 г.), ближайший сподвижник и, если верить словам Дарвезы, литературный помощник Байзайда.

Расцвет рошанитской литературы произошел в первой половине XVII в. после переселения части рошанитов в Индию, в районы к востоку от Агры вдоль берегов Ганга. Здесь сложился мощный литературный круг, неформальным главой которого был признан Мйрзā-хāн Ансарӣ, внук Байзайда. Крупные рошанитские поэты этого периода — Давлат Лохāнай, 'Али Мухаммад Мухлис, Вāсил Рошāни (ум. после 1648 г.), Карймдāд Бангаш (ум. после 1646/47 г.) — своими стихотворными произведениями внесли значительный вклад в развитие форм и языка паштунской письменности. Следуя стандартам персидской суфийской поэзии, эти авторы научились

¹³ *Ахӯнд Дарвеза*. Махзан [ал-ислām]. С. 127.

¹⁴ Дарвеза по этому поводу пишет: «Отступник этот (Байзайд Ансарӣ. — *М.П.*), заставив людей поверить ему, стал устраивать собрания (*халват*) и совершать *зикр*. Но в *зикре* его не было ни единого упоминания имени Всевышнего. Афганцам он слагал стихи (т.е. тексты *зикра*. — *М.П.*) по своему вкусу на их собственном афганском языке, некоторым невеждам-персам — на персидском языке, индийцам — на индийском (*хиндави*)...» (там же. С. 123).

давать более или менее профессиональные художественные интерпретации мистической доктрины *вахдат ал-вуджуд* средствами языка пашто. При этом объяснение сложных мистико-философских идей сопровождалось у рошанитских поэтов проповедью азов мусульманского вероучения и самыми банальными религиозно-этическими поучениями. Не случайно наиболее популярным жанром, к которому обращались все авторы-рошаниты, была религиозная азбука *алиф-нāма*. Произведения, написанные в этом жанре, особенно циклы четверостиший-*рубā'ī*, преследовали учебные цели, одновременно обучая слушателей арабскому алфавиту и облегчая запоминание каких-либо мусульманских, в том числе теософских, догматов.

Все рошанитские авторы в той или иной степени затрагивали в своих произведениях тему письма, подчеркивая исключительную важность письменной фиксации духовных текстов. Давлат Лохāнай несколько раз указывает именно на практическую пользу письма, поясняя, что в письменном виде духовные проповеди и наставления получают более широкое хождение и лучше сохраняются для потомков: «После меня (т.е. после моей смерти. — М.П.) будут читать братья в вере то, что я поведал на бумаге о состоянии своего сердца»¹⁵. Вāсил Рошāни, чаще рассуждавший о письме в русле суфийского буквенного символизма и видевший в арабском алфавите аллерию единого и единственного божественного бытия, тем не менее вне мистико-философского контекста считал письмо смысловым критерием звучания и противопоставлял осмысленную речь человека, которая может быть записана словами, пустой трескотне цикады.

В подобных высказываниях рошанитских авторов содержится не только оценка значения письменного языка, но и скрытая декларация превосходства письменной литературы над устной. Возвышая письменную религиозную поэзию, Вāсил прямо отделяет ее от «песенок» и «сказок», т.е. фольклора. Аналогичные мысли чуть позднее встречаются у Хушхāl-хāна, называвшего народное творчество «шутовством». Язвительные замечания поэтов по поводу устной народной словесности, конечно, в первую очередь свидетельствуют о ее большой и повсеместной популярности у афганцев, но также показывают и то, что традиции афганской письменности к середине XVII в. еще недостаточно окрепли, поскольку не имели за собой долгой истории. Не случайно все афганские авторы первой половины XVII в. считали своим долгом напоминать о том, что языком их письменных трудов является именно пашто. Словами: «Началось на пашто восхваление Бога...» — открывается первая же газель *дивана* Мйрзā-хāна¹⁶, а в преамбуле к его Азбуке сказано о намерении описать на *пашто* каждую букву алфавита. Кроме того, Мйрзā-хāн неоднократно говорил об афганском языке как о еще незрелом и примитивном (*хāма ау сāда жэба*). Исполненный национальных чувств, Хушхāl-хāн выразил ту же мысль более поэтично: «Никто еще не сорвал покров с красоты [языка] пашто, который все еще остается девственным (*бикра*)»¹⁷.

Распространение рошанитского движения среди многих племен Северо-Восточного Паштунистана неизбежно вызвало сопротивление представителей суннитско-ханафитской богословской школы, заставив их проявить большую активность в деле религиозного просвещения афганского народа. Первоначально идейное противоборство с рошанитами протекало в форме устных дискуссий, об общем уровне и содержании которых нам известно по рассказам, иногда довольно забавным, Ахунда Дарвезы и автора сочинения о религиях могольской Индии «Дабистāн-и мазāхиб» («Школа вероучений») (середина XVII в.). Дарвеза, лично участвовавший в диспутах с Байа-

¹⁵ Давлат Лавāнай. Дявāн. С. 64.

¹⁶ Мйрзā-хāн Ансāри. Дявāн. С. 53.

¹⁷ Хушхāl-хāн Хатак. Куллийāt. С. 703.

зйдом Ансāрй, например, вспоминает о том, как рошанитский учитель якобы не смог правильно истолковать загадочные стихи знаменитого мистика Хусайна Халлādжа (ум. в 922 г.): «Родила моя мать своего отца, и это [чудо] из чудес...» — и побоялся проверять чудотворное воздействие молитв на вероотступников, когда ему было предложено вытянуть руку и сказано, что она отвалится после того, как богослов ‘Али Тирмизй (ум. в 1583 г.), наставник Дарвезы, призовет на помощь небесные силы¹⁸. В «Дабистāне» есть рассказ о споре Бāйзйда с неким *шайхом* Мавлāнā Закарийā, который потребовал у рошанитского учителя продемонстрировать способности «открывателя сердец» (*сāхйб-и кашф ал-кулуб*) на нем самом, но Бāйзйд отказался, заявив, что у *шайха* нет сердца, а есть всего лишь «кусочек мяса», какой можно видеть среди потрохов теленка, козленка или собаки¹⁹.

Идеологическая борьба суннитских богословов с *рошанийей* и прочими мистическими течениями стала более действенной после того, как она нашла выражение в письменных трудах на языке пашто. Начало афганской богословской литературы было положено сочинением «Махзан ал-ислām», написанным Ахўндом Дарвезой в соавторстве с его сыном ‘Абд ал-Карймом. Обнародованное в 1605 г., это сочинение впоследствии претерпело еще две редакции (1615 и 1700 гг.) и было дополнено многочисленными фрагментами потомков и учеников Дарвезы²⁰. Будучи в основе компилятивным учебником по мусульманской теологии и *фиqhу*, «Махзан» быстро завоевал авторитет и популярность у восточных афганских племен, сохранив значение хрестоматийного пособия в религиозных школах Паштунистана вплоть до наших дней. После «Махзана» во второй половине XVII в. появилось еще несколько аналогичных ему по форме, стилю и содержанию произведений на пашто — «Нāфи’ ал-муслимйн» («[Книга,] приносящая пользу мусульманам») Мйр Хусайна, «Китāб-и Бāбу Джāн» («Книга Бāбу Джāна»), «Фавā’ид-и шарй’ат» («Польза шарй’ата») Ахўнда Қāsима. Во многом благодаря этим произведениям среди паштунских племен господствующие позиции занял ханафитский толк суннитского ислама.

Таким образом, исламизация афганцев и развитие письменности пашто оказались процессами, тесно взаимосвязанными между собой. С одной стороны, распространение ислама способствовало становлению афганской письменной литературы, с другой — фактическое утверждение ислама среди афганцев как системы религиозно-философских идей, этико-правовых норм и ритуальных действий напрямую зависело от результатов литературной деятельности духовных наставников, сделавших пашто языком религиозных наук.

По свидетельству источников, к середине XVII в. в тех афганских племенах, где ислам пустил более глубокие корни, пришлые проповедники сомнительных мистических идей уступили место другим категориям мусульманских духовных лиц — мелким служителям культа *муллам*, судьям *қāдиям*, религиозным учителям и богословам *ахўндам*. Мечети и молитвенные дома (*масджид*, *джумā’ат*) содержались в этих племенах на налог-*закāt* и пожертвования-*хайрāt*. Какая-то часть недвижимости, вероятно земельные участки с мечетями и немногочисленными школами, находилась в условном *вақфе*, т.е. была исключенной из племенной собственности и управлялась духовными лицами, давая им таким образом средства к существованию. Распространенным источником дохода духовенства было изготовление амулетов для больных (*та’вйз*), о чем со злой иронией писал Хўшхāl-хāн. В нескольких *байтах* поэмы «Свāt-нāма» Хўшхāl осуждает *мулл* и *ахўндов* именно за то, что они ради легкого

¹⁸ Ахўнд Дарвеза. Тазкират ал-абрār ва-л-ашрār. Л. 1356–136а.

¹⁹ Дабистāн-и мазāхйб. Кāнпур, 1904. С. 306.

²⁰ Отрывки из «Махзана» впервые были опубликованы Б. Дорном в 1847 г. (Dorn B. A Chrestomathy of the Pushtū or Afghan language, to which is subjoined a glossary in Afghan and English. SPb., 1847. P. 24–78).

заработка «пишут и раздают лживые амулеты» и потому «больному радуются больше, чем здоровому». Деньги за свое целительство, уточняет поэт, духовные лица получают, не дожидаясь выздоровления больного, и при этом требуют от людей особого уважения к себе, угрожая, что в противном случае амулеты не окажут нужного действия²¹.

Независимо от степени исламизации племен бытование мусульманской веры у афганцев в позднее средневековье характеризуется двумя общими чертами, выражающимися в противостоянии, во-первых, внутри самого ислама между официальным богословием и мистицизмом (обычно в упрощенном народном восприятии) и, во-вторых, между собственно исламской идеологией и племенными социальными традициями. Наиболее ярким проявлением противостояния между нормативным и мистическим исламом, как говорилось выше, была идейная борьба ханафитских богословов с мистиками-рошанитами, в результате которой классическая суннитская доктрина сильно потеснила преобладавший ранее в Паштунистане ислам «марабутского» типа. Хотя в первой половине XVII в. после ослабления рошанитского движения в афганских племенах появились новые влиятельные духовные лидеры, их деятельность не имела политического, экспансионистского характера и не угрожала укрепившимся позициям традиционалистского ислама. Одним из таких лидеров был хаттакский *шайх* Раҳмкār, который, как и Байазид Ансāрӣ, формально относился к увайситскому течению мусульманского мистицизма. В кругу Раҳмкāра тоже практиковались «слушания» (*самā*) с пением стихов на афганском языке, однако дошедшие до нас образцы творчества учеников и последователей *шайха* — Джамйл-бега (родной брат *Хушхāl-хāна*), Адīна, Ахунда Мийādāда, Мухаммада Фахйма — значительно уступают по качеству предшествовавшей им рошанитской поэзии.

Вторая, более устойчивая тенденция в распространении ислама среди афганцев и поныне сохраняется в виде конкуренции религиозного (теперь также и применяемого государством светского) права и неписаных племенных законов, определяемых емким понятием *паштунвали*. Существование этой тенденции в рассматриваемую эпоху подтверждается не только разрозненными сообщениями источников о действии в племенах тех или иных противоречащих *шари'ату* правовых норм (таких, как кровная месть, уплата калыма, левират, исключение из наследования женщин и пр.), но также целенаправленной критикой паштунских племенных обычаев и традиций (*'ādam*, *расм*) со стороны духовных лиц и, наоборот, пристрастным отношением племенных вождей к деятельности духовного сословия.

Некоторые принципы *паштунвали*, расходившиеся с исламскими этико-правовыми нормами, еще в большей степени противоречили догматам мистических учений. Все рошанитские поэты говорили о племенных обычаях и традициях как о тяжелых препятствиях на пути духовного совершенствования и познания Бога. Мйрзā-хāн, который признавался в том, что его собственная приверженность обычаям и традициям долго мешала ему прийти к пониманию Истины, однажды так кратко сформулировал задачу ученика, избравшего путь мистика: «Воля ученика (*тāлиб*) в том, чтобы уничтожить традиции (*расм*) и обычаи (*'ādam*)»²². У него же встречается любопытное сравнение человека, живущего традициями, с луковицей: «Похожий на лук, свернутый из отдельных чешуек, ты, [обросший] никчемными традициями и дурно пахнущий, еще хуже»²³.

Камнем преткновения для адепта мистического учения рошаниты считали афганский кодекс чести, обозначаемый ими выражением *нанг-у нāм* («честь и имя»). Основопологающий принцип кодекса чести *нанг*, который вбирает в себя понятия личного

²¹ *Хушхāl-хāн Хатак*. Свāt-нāма. С. 34–35.

²² *Мйрзā-хāн Ансāрӣ*. Дйвāн. С. 21.

²³ Там же. С. 124.

достоинства, самоуважения, уверенности в своих силах, независимости, прямо противопоставлен самому духу и этике мистицизма и поэтому совершенно неприемлем для поэтов-мистиков. Среди многочисленных критических высказываний Давлата по поводу кодекса чести есть такой лаконичный постулат: «Всякому *муриду*, который не преодолел *нанг-у нām*, притязания на постижение Бога запретны»²⁴. Нужно заметить при этом, что в подсознании рошанитских поэтов понятие чести все-таки сохраняло свое положительное значение. Так, Мйрзā-хāн в одном *байте* заявляет, что рабу (т.е. мистика), погибшему за своего господина (т.е. Бога), уготован «вечный *нанг*», а Вāсил, обращаясь к самому себе от имени Бога, вкладывает в уста Всевышнего такие слова: «Я забочусь о твоём *нанге*...»²⁵.

Несмотря на декларируемое поэтами-мистиками неприятие племенных законов и обычаев, деятельность первых рошанитских вождей на территории Паштунистана часто протекала в русле традиционного образа жизни афганского общества. Судя по некоторым фактам, сам Байзайд Ансарй находил идейные обоснования обычным разбойным вылазкам племен, у которых имел поддержку. Явно историческую основу имеет также рассказ Дарвезы о том, как рошанитский учитель в качестве духовного вождя афридиев и оракзаев принимал участие в захвате земель Тираха и изгнании из него автохтонного населения.

Наряду с мистической поэзией рошанитов и религиозно-дидактическими трактатами богословов, где прямо или косвенно выражено однозначно критическое отношение к законам племенного права, во второй трети XVII в. в афганской письменности появляются произведения светской и национальной направленности, которые отражают социальные и этические представления правящей племенной верхушки. Кроме духовных наставников и богословов-проповедников еще один немногочисленный слой грамотных и образованных афганцев того времени составляли вожди племен, в которых имелись благоприятные социально-экономические и политические условия для развития национальной письменности и культуры в целом. Как правило, это были племена так называемого иерархического типа, где патриархальные отношения породили довольно строгую социальную стратификацию и вся полнота административной, хозяйственной и военной власти сосредоточилась в руках вождей. Недаром одними из первых сочинений на пашто считаются не сохранившиеся в рукописях племенные хроники йусуфзайских правителей Шайха Малй и Каджу-хāна (первая половина XVI в.).

Роль племенной верхушки в развитии афганской письменности особенно показательна на примере хаттаков, у которых к концу XVI в. сформировался сильный род вождей (*хāнхел*), с 1581 г. управлявших хаттакскими территориями по праву могольского *джāйира*. Сравнительно высокий уровень доходов разного происхождения, включая, например, прибыль от соляных разработок, способствовал оживлению культурной жизни хаттакской знати. Из *хāнхела* хаттаков вышла целая плеяда знаменитых паштунских поэтов во главе с подлинным основоположником афганской национальной литературы Хушхāl-хāном, занимавшим пост вождя более 30 лет (с 1641 г.). Именно начиная с Хушхāла обучение письму, грамоте, основам мусульманского богословия, классической персидской словесности стало обязательным для членов княжеского рода (по словам Хушхāла, его отец Шахбāз-хāн (ум. в 1641 г.) образования не имел). Заметный след в паштунской литературе оставили сыновья Хушхāl-хāна — Ашраф Хиджрй (ум. в 1694 г.), ‘Абд ал-Қадир (ум. после 1714 г.), Садр (ум. после 1712 г.), Сикандар (ум. после 1704 г.), Гаухар (ум. после 1711/12 г.), внук Афзал (ум.

²⁴ Давлат Лавāнай. Дивāн. С. 22.

²⁵ Мйрзā-хāн Ансарй. Дивāн. С. 43; Вāсил Рошāнй. Дивāн / Сост., предисл., коммент. Залмай Хевāдмал. Кабул, 1365/1986. С. 7.

в 1740/41 г.), правнук Кāmġār (ум. в 1751/52 г.). Кроме оригинальных произведений хаттакским авторам принадлежат переводы на пашто таких шедевров персидской классики, как «Гулистан» Са‘дй (ум. в 1292 г.), «Лайлā и Маджнун» Низāmй (ум. ок. 1209 г.), «Йўсуф и Зулайхā» Джāmй (ум. в 1492 г.), «‘Ийār-и дāниш» («Мерило знаний») Абў-л-Фазла (ум. в 1602 г.). Известно, что среди хаттакских поэтов были и женщины: стихи на пашто писали Тутйāгула (ум. в 1669/70 г.), первая жена Хўшхāла, и его дочь Бибй Хāлима.

Многочисленные и разнообразные литературные произведения самого Хўшхāl-хāна отличаются присутствием в них необычайно сильного личностного элемента, благодаря чему мы располагаем довольно подробными сведениями о мировоззрении автора как представителя просвещенной племенной аристократии. В религиозных и социальных взглядах Хўшхāла обнаруживается некоторая двойственность. Например, декларируя свою полную приверженность суннитскому исламу ханафитского толка, Хўшхāl одновременно называет себя почитателем двенадцати шиитских имамов и высказывает мысли, созвучные главным принципам вероучения шиитов-имамитов. Отнести эти высказывания к условностям поэзии нельзя, поскольку в 1675 г., находясь в Свате, Хўшхāl отстаивал свои убеждения в публичном споре с йусуфзайскими богословами, продолжателями дела Ахўнда Дарвезы. Или же параллельно с заявлениями о бесспорном главенстве норм *шари‘ата* и порицаниями племенных обычаев (*додўна*), несовместимых с исламом, Хўшхāl требует подчинения законам *паштунвали*, что лучше всего отражено в его короткой фразе: «Покуда у тебя хватает сил и [божьей] помощи, ни на миг не отступайся от [законов] паштунской чести»²⁶. В разных контекстах Хўшхāl проповедует все основные принципы афганского кодекса чести — *нанг* (собственно честь), *дэ дзāн ‘иззат* (самоуважение), *зайрат* (готовность к защите собственного достоинства), *химмат* (мужество и стойкость), *тўра* (воинская доблесть), *пор* (долг возмездия), *вар-крэ* (щедрость или так называемое «кормление» подчиненных) и др.

Многие стихи Хўшхāла показывают его не слишком доброжелательное, порой пренебрежительное или даже прямо враждебное отношение ко всем категориям духовных лиц. В суфийских *шайхах* (кроме Рахмкāра), дарвишах, учительствующих мистиках Хўшхāl неизменно видит мошенников и нахлебников («Такой грабеж, какой совершают *шайхи* громким *зикром*, разве когда я позволяю себе во время набегов?»²⁷), *ахўндов* и *мулл* он называет стяжателями и лицемерами. О судьбе *кādй* собственного городка Сарая-Акоры поэт как будто не говорит ничего плохого, но сыновей судьбы обзывает ослами. Резко отрицательно Хўшхāl оценивал личность и деятельность Ахўнда Дарвезы. В поэме «Свāt-нāма» Дарвеза и его труд «Махзан ал-ислām» являются объектами едкого злословия поэта. О Дарвезе Хўшхāl, в частности, пишет: «Откуда-то здесь (в Свате. — М.П.) появился Дарвеза и с малыми знаниями стал в этом краю большим *муллой*. / Когда он увидел, что тут за люди, начертал он на бумаге свою книгу... / Обнаружив, что место незанято, он стал здесь проповедником; рассыпал он те слова, какие хотел. / В то время у паштунов не было богословия, и Дарвеза стал для них важнее *муджтахид*. / Выгнал он из Свата всех дарвишей, похвалялся он своими познаниями и чудотворством (*карāmāt*). / Такими уловками он покорил всех жителей Свата и свою книгу изобразил чем-то небывалым. / Не обращал он внимания на зло и порок и оставил лукавство в наследство своим потомкам. / Дарвеза ел кашу подаяния, хитростью смешав ее с халвой. / Тому, у кого раньше и черной рабыни-то не было, йусуфзай покорились один за другим»²⁸. Относительно

²⁶ Хўшхāl-хāн Хатак. Куллийāt. С. 560.

²⁷ Там же. С. 185.

²⁸ Хўшхāl-хāн Хатак. Свāt-нāма. С. 62–65.

«Махзана», который на протяжении нескольких веков был у афганцев одним из самых популярных компендиумов по основам мусульманской веры, Хушхал, не смущаясь бранных слов, заявляет, что подобные вещи «изготовители дряни (*ганда*) делают для пожирателей дряни»²⁹. Критические замечания Хушхала о формальной и содержательной сторонах сочинения Дарвезы, конечно, являются чрезмерно пристрастными, а во многом и не соответствующими действительности.

Не следует также принимать за истину его крайне субъективную характеристику упоминавшегося выше религиозного диспута с богословами Свата. Хушхал был прекрасно образованным человеком, но далеко не профессиональным богословом-схоластом, поэтому вряд ли его выступление на диспуте имело солидное теоретическое основание, а его аргументация, как он утверждает, превосходила доводы его противников. Суждения Хушхала о своем главном оппоненте, внуке Дарвезы Нур-Мухаммаде (например, такое: «Если Мийан Нур сделает дозволенным мясо свиньи, муллы тут же состряпают *фатву* на это»³⁰), тоже в большей степени отвечают стилистике поэтического *хаджва* (сатиры).

В стихотворных самовосхвалениях Хушхал-хана, относящихся к последнему периоду его жизни и творчества, обращают на себя внимание те строки, где автор, определяя свой социальный статус, говорит о себе как о потомственном племенном вожде, для которого превыше всех достоинств стоят воинская доблесть и щедрость. При этом поэт подчеркнуто отделяет себя от сословий земледельцев, ремесленников, торговцев и «живущих на подаяние» духовных лиц. В этих словах Хушхала не только отражены представления вождя о социальной стратификации общества, но еще раз отмечена одна из конфликтных зон в распространении ислама среди афганских племен.

Сведения письменных афганских источников позднего средневековья позволяют сделать вывод о том, что именно на рубеже XVI–XVII вв. ислам, способствуя становлению национальной литературы на языке пашто и одновременно укрепляя свое влияние благодаря интенсивному развитию этой литературы, окончательно утверждается у афганцев и как религиозная система, и как политико-административная идеология, и как живая духовная практика.

Summary

M.S. Pelevin

The Spread of Islam and the Development of Literature among the Afghans in the 16th–17th Centuries

The article describes general tendencies in the process of Islamization of the Afghans in the late Middle Ages defining two principal conflict zones where normative Sunni theology opposed extreme mystical teachings, on the one hand, and *shari'a* regulations competed against tribal customs and laws, on the other. It is argued that the spread of Islam brought about intensive development of Pashto literature which in its turn considerably strengthened positions of Islamic creed in Pashtun society.

²⁹ Там же. С. 47.

³⁰ Там же. С. 36.

Обычай заступничества в Афганистане на рубеже XVIII–XIX вв.

1. Заступничество — политическая традиция и норма обычного права

В тексте первого тома персоязычного труда «Сирāдж ат-тавāрих» («Светоч историй») афганского историка Файз-Мухаммада (1862–1931)¹ обращает на себя внимание довольно частое употребление термина *шафā'at* при описании ситуаций, связанных с разрешением военных и политических конфликтов, возникавших между участниками борьбы за власть в Афганистане в период правления последних Садозаев и первых Баракзаев, при помощи заступничества третьего лица.

Арабское слово *шафā'a* вошло и в персидский, и в пушту (пашто) в форме *шафā'at* в значении «заступничество», «ходатайство», «посредничество». В первом томе «Сирāдж ат-тавāрих» оно употребляется в контексте выражений *ма'зират* «извинение», *зарā'at* «смирение», *узрхāхи* «просьба о прощении», *аджз* «бессилие», «не-мощь», «мольба», *инкисār* «покорность», *илтимās* «мольба», *истид'ā* «упрашивание», *'афв-и тақсир* «прощение вины», *амāн-и джāн* «пощада», *'афв-и кардār-и нāханджār* «прощение дурных поступков». Данное семантическое поле свидетельствует о том, что прибегание к заступничеству третьего лица в ходе междоусобной борьбы в вышеназванный период означало в афганской политической традиции не только «извинение», но и признание проигравшим собственного военного или политического поражения и, соответственно, верховной власти победителя. В случае правильного выбора заступника, при соблюдении всех правил обряда и употреблении этикетных формул самоуничтожения и выражения покорности (*имā'at*) это обычно гарантировало пощаду. «Сирāдж ат-тавāрих» подтверждает, что умелое использование традиции позволяло многим участникам борьбы за власть в афганском государстве многократно избежать сурового наказания и даже гибели.

В ряде случаев заступничеству третьего лица предшествовал этап предоставления убежища — *панāх дāдан*. Здесь политическая традиция следовала пуштунскому обычному праву, согласно которому предоставление убежища (*пана кавэл*) любому нуждающемуся, в том числе и преступнику, — святая обязанность каждого человека². В свою очередь, предоставление убежища является одной из черт пуштунской традиции гостеприимства (*мелмастийа*, перс. *михмāндāри*). «Гость находится под покровительством и защитой принимающего его под свой кров хозяина. При этом гость должен уверить покровителя, что, пока он живет в этом доме, ни с кем не будет бороться и никому не будет наносить ущерба»³. Лицо, предоставившее убежище («покровитель»), обычно становится посредником между гостем и его врагами, а в некоторых случаях и заступником.

Джандосова Заринэ Алиевна — к.и.н., доцент СПбГУ.

¹ Файз-Мухаммад. Сирāдж ат-тавāрих. Т. I–II. Кабул, 1331 г. л. х. (1912/13). Официальная история Афганистана, написанная по заданию и под контролем эмира Хабибулла-хана (1901–1919).

² Жехак Л. Кодекс чести пуштунов // Афганистан. История, экономика, культура. М., 1989. С. 58–72.

³ Там же. С. 70.

Обычай заступничества, описываемый в вышеназванной исторической хронике на материале взаимоотношений властной элиты рубежа XVIII–XIX вв., включая представителей правящей династии Дуррани, являет собой частный случай обычая испрашивания прощения, применяемого для предотвращения или прекращения кровной мести у пуштунов. «С помощью этого обряда пуштуны стараются избежать страшных последствий кровной мести. Кровнородственный союз виновника отправляет к дому жертвы своих представителей — обычно уважаемого старейшину (*стинжжирай*) и женщин... Представители жертвы несут в руках Коран, чем они хотят подчеркнуть свое желание заключить мир... Виновник или его представители предлагают плату за кровь... После передачи платы за кровь... кровная месть должна прекратиться»⁴. Прежде всего это подтверждается составом категории лиц, берущих на себя функции заступника.

2. Категории заступников

Согласно пуштунскому обычному праву, заступником может быть лицо, исключаемое из кровной мести по причине оказываемого ему почитания. Таковыми являются, прежде всего, духовные лица, причем как представители традиционного суннитского духовенства, так и суфии. «Сирādж ат-тавāрийх» приводит случаи, когда в роли лиц, предоставлявших убежище, посредников и заступников выступали *муллы*, *саййиды*⁵, *'уламā'*⁶, *факиры* и *дарвиши*⁷.

Так, например, в рассказе о мятеже царевича Хумайуна Дуррани, одного из главных претендентов на афганский трон после смерти Тимур-шаха Дуррани в 1793 г., повествуется о его сражении с Ахмад-ханом Нурзаем, влиятельным сторонником Шах-Замана Дуррани (правил в 1793–1801 гг.)⁸, и говорится о том, что Ахмад-хан получил два огнестрельных ранения и предпочел бежать с поля боя, опасаясь того, как бы его собственные соратники, принадлежавшие к знати дурранийских племен, среди которых были и приверженцы Хумайуна, не передали его в руки мятежного царевича (такого рода измены были вполне заурядным явлением). Раненый не имел уже сил держаться в седле, когда его подобрал и отнес к себе в дом «некий *дарвиш*, по прозванию *мулла Хасан*». Царевич Хумайун сначала преследовал его, но затем «вернулся в Кандагар, поселился там и приступил к правлению. На следующий день он узнал о пребывании *сардара Ахмад-хана* в доме упомянутого *муллы* и потребовал привезти его. Поначалу он приказал его казнить, однако затем помиловал *благодаря заступничеству кандагарских саййидов, 'уламā'* и *факиров* (курсив мой. — З. Дж.)»⁹.

⁴ Там же.

⁵ *Саййид* — представитель обособленной группы мусульманского общества, претендующей на происхождение от пророка Мухаммада.

⁶ *'Уламā'* — мн. ч. от араб. *'алим* — признанные и авторитетные знатоки теологии и мусульманского права, ученые, богословы (в традиционном русском написании — *улемы*).

⁷ *Дарвиш*, перс. эквивалент араб. *фақир* со значением «бедный», «нищий», в смысле «нуждающийся в милости Божьей»; странствующий суфий (= *каландар*); суфий вообще.

⁸ См. о нем: Джандосова З. Шах Заман — последний император Афганистана // Страны и народы Востока. Вып. XXX. Центральная Азия. Восточный Гиндукуш. СПб., 1998. С. 263–279.

⁹ Сирādж ат-тавāрийх. С. 48. Хумайун не мог отказать таким уважаемым заступникам, несмотря на то что был осведомлен об истинных симпатиях вождя нурзаев. Возможно, он полагал, что заручился поддержкой предводителя племени нурзаев, поскольку тот выразил ему покорность в присутствии духовных лиц. Однако источник сообщает далее, что, раз сделал он это «якобы в благодарность за милость, а на самом деле из страха за свою жизнь», преданность его царевичу была недолгой. Едва Хумайун поставил Ахмад-хана командиром своего авангарда, тот немедленно перешел на сторону Шах-Замана.

Другой категорией уважаемых лиц, обычно выступавших в качестве заступников, были *бузурган* — старейшины, те самые, кого пуштунское обычное право называет словом *стинжири* (мн. ч. от *стинжирай/стингирай*; калька перс. *рийсафид*, тюрк. *ақсақал* — «седобородый»). Если на бытовом уровне к старейшинам относятся в первую очередь уважаемые патриархи, главы низовых кровнородственных групп, то в масштабе «Сирāдж ат-тавāрийх», где ведется соперничество за власть в государстве, это — *ханы*, вожди племен, авторитетные столпы государства. Источник подчеркивает особое, двойственное положение заступников этой категории, которые в отличие от духовных лиц не пользовались неприкосновенностью и рисковали собственным положением и расположением к себе господина или сюзерена.

Ярким примером такого случая является заступничество правителя белуджей Насир-хана Балуча за потерпевшего поражение и бежавшего в Белуджистан (окраинную вассальную область Дурранийского государства) царевича Хумайуна перед его царствующим братом Шах-Заманом. Обстоятельства пребывания Хумайуна в Белуджистане подробно описаны в другом персоязычном источнике — «Зйб-и тāриххā»¹⁰. Там же отмечается особая позиция Насир-хана, который дал приют и содержание беглому Хумайуну, угощал и одевал его, «как положено», т.е. в соответствии с обычаем гостеприимства, но при этом заявлял: «Я не подниму меча против государя Замана»¹¹. Это означает, что Насир-хан не мог ни выступить против своего сюзерена, ни выдать ему Хумайуна, так как это было бы, по его мнению, бесчестно¹². Сложность позиции заступника проглядывает и в «Сирāдж ат-тавāрийх», где приводится изложение послания Насир-хана шаху.

На с. 46 «Сирāдж ат-тавāрийх» читаем:

«Не успел [Шах-Заман] тронуться в путь, как государева престола достигло подобо-страстное и раболепное прошение Насир-хана, содержащее слова заступничества за царевича Хумайуна. Он писал: „Хотя из-за подстрекательства своих приближенных царевич и пустил по ветру свою честь и достоинство, однако он пришел в дом к покорнейшему слуге *шаха* в поисках покровительства, отчего последний, не отказываясь от его отправления к Высокому Порогу, полагает все же, что это было бы не вполне учтиво (*аз шу'ун-и мардуми ба'ид мйнамайад*)¹³, и поэтому обращается с нижайшей просьбой о его прощении“. Его Величество Шах-Заман, учитывая прошлые заслуги Насир-хана, отменил свой поход в Белуджистан».

Этот короткий, но показательный текст содержит по крайней мере два аргумента в пользу прощения инсургента. Во-первых, в своем прошении Насир-хан указывает на то, что царевич пал жертвой подстрекательств своего враждебного Шах-Заману окружения. Во-вторых, он намекает на то, что тот прибыл в Белуджистан, ища убежища и покровительства, а поэтому, согласно обычаю (о чем говорить как раз излишне), его выдача шаху была бы для Насир-хана бесчестьем. Он клянется в собственной преданности и формальной готовности выполнить любой приказ сюзерена, хорошо понимая, что Шах-Заман не может не учесть вышеназванных обстоятельств. Известно, что образцом для подражания Заман считал своего деда Ахмада, а тот, в свою очередь, до конца своих дней оставался типичным военным вождем, *сардаром*, укорененным в пуштунской племенной традиции; ему были несвойственны такие «типичные» черты восточных монархов, как любовь к роскоши или деспотизм. На этом

¹⁰ Хусайн Али. Украшение летописей. Пер. с перс., введ. и примеч. Г.А. Волошиной. Таш., 1965. С. 182 (далее в сносках — ЗТ).

¹¹ ЗТ. С. 85–89 (л. 506–53а).

¹² Там же. С. 90 (л. 55б).

¹³ Я перевожу *мардуми* как «учтливость», что ближе к «обычно-правовому» сознанию, чем такие значения этого слова, как «человечность» или «гуманность», однако допускаю двойное значение: «неучтиво» и «негуманно». По-русски оба значения совпадают с просторечным «не по-людски».

основании и от Шах-Замана было вправе ожидать уважения к обычному праву. Поэтому, апеллируя, наконец, просто к человеколюбию *шаха* (если переводить *мардуми* не как «учтивость», а как «человечность»), Насир-хан уже практически ничем не рисковал. Таким образом, очевидно, что в лице белуджского *хана*, имеющего *прежние заслуги* перед правящим монархом, царевич Хумайун нашел себе хорошего заступника¹⁴. Обычай заступничества послужил инструментом для погашения конфликта и на этом этапе спас Хумайуну жизнь (некоторое время спустя, впрочем, ему суждено было погибнуть, но уже при других обстоятельствах).

В «Сирādж ат-тавāрийх» приводятся и другие эпизоды заступничества лиц названной выше группы. Так, говорится об успешном заступничестве *сардаров* (*ханов* пуштунских племен) за *михмāндār-бāши*¹⁵ Йусуф-хана, являвшегося в борьбе за престол сторонником Шах-Замана, перед его соперником — царевичем Хумайуном:

«*Михмандар-баши* Йусуф-хан, из числа сторонников Ахмад-хана, был ранен... и захвачен в плен. Царевич Хумайун собирался сначала убить его, но заступничество державших сторону царевича *сардаров* спасло тому жизнь»¹⁶.

Успешным заступником перед *шахом* Шуджā' ал-мулком (первое правление — 1803–1809) за своего сына Кайсара являлся уже свергнутый и ослепленный к тому времени¹⁷ Шах-Заман — старший единоутробный брат *шаха* Шуджа. Влиятельные и честолюбивые фигуры — сначала *вазир* Фатх-хан, а затем Шер-Мухаммад-хан — пытались склонить Кайсара к выступлению против дядюшки, внушая ему мысли о том, что он-то, дескать, и является законным наследником престола. Кайсар то сам поднимал оружие против *шаха*, то бежал с поля боя, сдав вверенный ему *шахом* город противнику, и всегда *шах* Шуджа прощал его, учитывая заступничество старшего брата. Он лишь постепенно сужал круг свободы, даваемой Кайсару: независимый наместник Кандагара (с. 68) → наместник под присмотром слепого отца (с. 69) → губернатор Кабула (с. 73) → лицо, обязанное постоянно находиться в свите *шаха* (с. 74). О заступничестве Шах-Замана упоминается неоднократно. Например, сообщается, что, когда *шах* Шуджа вознамерился наказать царевича Кайсара и *вазира* Фатх-хана, бежавших с поля боя и «тешивших в Кандагаре свою злобу и враждебность», и выступил из Кабула в сторону Кандагара, царевич Кайсар оставил Кандагар и бежал. Но тут:

«...к Его Величеству *шаху* обратился лишенный зрения Его Величество Шах-Заман, который сопровождал его в этом походе и к которому *шах* относился как к старшему, со словами заступничества за своего сына царевича Кайсара и попросил простить его вину. Тот был прощен»¹⁸.

Благодаря заступничеству знати *шах* Шуджа много раз прощал и *вазира* Фатх-хана Баракзая, своего очевидного антагониста, который неоднократно открыто выступал против *шаха*. Красноречивым примером может служить эпизод прощения Фатх-хана *шахом* Шуджа благодаря заступничеству Мухаммад-Акрам-хана Фуфулзая после бегства Камрана из Кандагара¹⁹. Первый раз, прощая Фатх-хана, *шах* Шуджа принял заступничество Шер-Мухаммад-хана:

¹⁴ По словам автора ЗТ, Насир-хан Балуч даже обещал Хумайуну примирить его с братом и помочь получить во владение какую-нибудь область, но Хумайун отклонил это предложение, сказав, что «спорящих за престол примирить трудно» — ЗТ. С. 90 (л. 556).

¹⁵ Придворная должность. Начальник службы *михмāндāров*, т.е. лиц, занимающихся размещением и обслуживанием гостей двора (например, иностранных послов).

¹⁶ Сирādж ат-тавāрийх. С. 48.

¹⁷ Согласно мусульманской традиции, государем не может быть слепой. По этой причине свергнутого *султана* или конкурента в борьбе за престол не обязательно было умерщвлять, достаточно было «лишить его блага зрения» (как правило, при помощи раскаленного железного стержня).

¹⁸ Сирādж ат-тавāрийх. С. 69.

¹⁹ Там же. С. 73.

«Вскоре Шер-Мухаммад-хан Мухтār ад-Даула и некоторые другие другие ханы, имевшие честь состоять в свите Его Величества *шаха* Шуджа, обратились к нему с просьбой о прощении вины *вазира* Фатх-хана. В соответствии с их просьбой на высочайшее рассмотрение поступило и личное прошение от самого *вазира* Фатх-хана. Гул Мухаммад-хан Низам ал-мулк получил приказ успокоить его и привезти [в Кабул]».

Далее сообщается, что по прибытии в Кабул Фатх-хан был тепло принят при дворе и назначен первым министром, *вазиром*, т.е. получил «ту же высокую должность, которую имел его отец *сардар* Пайинда-хан»²⁰. По мнению автора другого источника, Шер-Мухаммад-хан выступил с заступничеством за Фатх-хана, когда тот был арестован Кайсаром в Кандагаре, на службе у которого «поневоле находился». Благодаря этому заступничеству Фатх-хана отпустили, и он уехал из Кандагара в Харат (Герат), где попытался поднять Хāджжй Фируза против *шаха* Шуджа (т.е. не только обманул *шаха*, но и предал заступившегося за него Шер-Мухаммад-хана). Фируз отказал ему, и Фатх-хан уехал в Фарах к Камрану, где и поселился со своими братьями²¹.

Во второй раз *шах* Шуджа, «прощая» *вазира* Фатх-хана Баракзая, принял заступничество Мухаммад-Акрам-хана и «других ханов», пытаясь тем самым обеспечить себе лояльность дурранийских племен. Это было ему крайне необходимо, потому что до этого он пользовался в основном лишь поддержкой племен Пешаварской области и Хайбара, а также вазиров и гильзаев.

«В это время Мухаммад-Акрам-хан и другие ханы, находившиеся при дворе, попросили аудиенции и стали умолять о прощении вины *вазира* Фатх-хана. От него самого также поступило и удостоилось внимания *шаха* письмо с мольбой о прощении. Государь ответил согласием простить *вазира* и приказал Мухаммад-Акрам-хану сопроводить его ко двору из Гиришка. *Шах* вновь простил и обласкал его и предоставил ему тот же почетный пост, который в прежние времена занимал его отец»²².

Третью категорию заступников составляли женщины. Это было связано с тем, что, согласно обычному праву, они также исключаются из кровной мести. В тексте «Сирāдж ат-таварих» это, как правило, матери проигравших партию царевича (*шахзада*). Приведем пространный эпизод испрашивания прощения для царевича Махмуда, основного соперника Шах-Замана в борьбе за престол в 1793 г. В роли успешной заступницы здесь выступает мать царевича, бывшая родной сестрой упоминавшегося выше влиятельного Пайинда-хана Баракзая:

«*Шахзада* Махмуд попросил свою уважаемую родительницу поехать ко двору облеченного властью *шаха* и отвезти его полное смирения прошение о помиловании за дурные деяния, после чего был прощен. Более того, по просьбе этой добродетельной и высокородной женщины государь согласился соединить брачными узами одну из хранящихся в его ларце жемчужин с сыном царевича Махмуда, а его дочь — с одной из звезд, сияющих на небосклоне султаната. Дав свое согласие, государь поручил почтенной госпоже сообщить ее высокородному сыну, что он должен первым прибыть ко двору, после чего будет устроена пышная свадьба. Достопочтенная родительница с благодарностью приняла это поручение (букв. „коснулась глаз признательности пальцем согласия“ — З. Дж.) и повезла соответствующий указ на имя царевича Махмуда в Харат (Герат). Там она дала *шахзада* Махмуду такой совет: „Будь счастлив милостью, которую оказал тебе государь, и довольствуйся этим. Не гневи Господа и слушайся государя!“ Тот принял совет матери и занялся делами своего правления»²³.

²⁰ Сирāдж ат-таварих. С. 68.

²¹ 'Али-Кули-мирзā И'тизād ас-салтана. Та'рих-и вақā'и' ва савāних-и Афғāнистан. Тегеран, 1273 (1857). С. 87.

²² Сирāдж ат-таварих. С. 73.

²³ Там же. С. 51.

Очевидно, что заступничество матери было последним средством Махмуда. Если в вышеприведенном случае с царевичем Хумайуном достаточно было письменного ходатайства белуджского вождя Насир-хана, то здесь понадобилась личная поездка заступницы и ее встреча с *шахом*. Обращает на себя внимание дополнение обычая заступничества подкрепляющим прощение и примирение обычаем сочетания детей примиряющихся брачными узами.

Другой случай обращения к заступничеству женщины встречается при перечислении выдающихся деятелей эпохи Шах-Замана, где упоминается некий *муниш-бāши* (старший секретарь придворной канцелярии) Мир Мухаммад 'Али-хан Мусави, сын Кифайат-хана, щедрый, обходительный и остроумный человек, которому «в своем деле не было равных при дворе государя». Но этот человек своим независимым характером не мог угодить фавориту Шах-Замана Вафадар-хану, отчего «основа его могущества поколебнулась». Далее читаем:

«В тысяча двести двенадцатом году хиджры²⁴ благодаря заступничеству Марйам Дуррани, матери Его Величества Шах-Замана, он вновь возвысился до той же степени влияния, что и в первый раз, и его стали называть Ханазад-хан»²⁵.

Заступничество матери, таким образом, оказалось для Шах-Замана важнее мнения его фаворита²⁶.

О заступничестве женщины говорится и в упоминавшихся выше эпизодах с прощением царевича Кайсара. Помимо его ослепленного отца, свергнутого *шаха* Замана, за юношу ходатайствовала и бабушка, мать обоих государей — бывшего и действующего. Очевидно, что двойное заступничество родной матери и старшего брата ставило *шаха* Шуджа в крайне затруднительное положение. Он был не в силах отказать столь уважаемым заступникам и тем самым обрекал себя на новые раунды борьбы с племянником.

Таковы три основные категории заступников, в принципе совпадающие в обычном праве и в политической традиции. Это дает основание говорить о следовании политической традиции нормам обычного права.

3. Сила обычая заступничества

О силе обычая заступничества в Афганистане того времени свидетельствуют факты особой констатации в «Сирādж ат-тавāрийх» случаев, когда «даже заступничество не помогло». Например, об одном таком эпизоде говорится в разделе, описывающем первое царствование *шаха* Шуджа и, в частности, его взаимоотношения с племянником, царевичем Кайсаром. Сразу по воцарении *шах* Шуджа назначил Кайсара наместником Кандагара, однако тот вскоре потерял город, уступив в сражении своему двоюродному брату царевичу Камрану, сыну *шаха* Махмуда (первое правление — 1801–1803), и вынужден был укрыться в одном из святых мест²⁷, откуда его вызволил доверенный человек *шаха* Шуджа. После этого Кайсар получил повеление постоянно оставаться при дворе. Далее говорится:

«Сколько ни умоляли его от имени уважаемой матери Его Величества Шах-Замана сохранить за ним место наместника Кандагара, но Его Величество *шах*, опасаясь того,

²⁴ 1797/98 г.

²⁵ «Рожденный в доме [господина]» — Сирādж ат-тавāрийх. С. 56–57. Часто употребляется и в обычном языке в уничижительном значении «раб», «покорный слуга».

²⁶ О Вафадар-хане и его взаимоотношениях с Шах-Заманом см.: Джандосова З. Шах Заман. С. 275–276.

²⁷ В *мазаре* Мийана Нур-Мухаммада (Сирādж ат-тавāрийх. С. 72). Налицо один из случаев обычая предоставления убежища — *панāх дāдан*. В качестве заступников выступают не только духовные лица при *мазаре*, но и само святое место — гробница суфийского *шайха*.

что корыстолюбивые люди могут ввергнуть его в искушение и склонить к измене и предательству, // отклонил эту просьбу добродетельной праведницы, хотя, впрочем, освободил от необходимости постоянного пребывания при дворе и отдал ему наместничество Кабула»²⁸.

Выделенные курсивом места подчеркивают особую значимость отказа удовлетворить просьбу, несмотря на авторитет заступника.

О том, какое значение имеет для афганцев обычай заступничества и чем чревато его нарушение, свидетельствует такой эпизод периода Первой англо-афганской войны (1839–1842):

«Затем, под командованием *на'уба* Аминаллах-хана, все отправились на покорение и усмирение *навваба* Мухаммад-Заман-хана, который отказался присягнуть на верноподданство Фатх-Джангу, и приказали вышеназванному *наввабу* покинуть страну вместе со своими приближенными. Тот направил к Аминаллах-хану Мир-Дарвиша, известного как Мир-Хаджжй, с просьбой двух дней отсрочки для того, чтобы спокойно собрать и погрузить вещи и пожитки, а также жен и детей, а затем отправиться в другую страну. *На'уб* Аминаллах-хан не принял заступничество Мир-Дарвиша, бывшего вождем и наставником народа, но тот продолжал настаивать, ибо [*навваб*] молил его о заступничестве, и *на'уб* Аминаллах-хан полоснул его кинжалом по лицу. Из-за этого весь народ пришел в волнение и напал на дом *на'уба* Аминаллах-хана. Увидев себя мишенью стрел народного осуждения, тот бежал в Бала-Хисар²⁹ к *шаху* Фатх-Джангу»³⁰.

В этом случае нарушение обычая заступничества (отягченное нанесением увечья заступнику — духовному лицу) привело к настоящему народному восстанию.

4. Ритуал обычая заступничества

«Сирāдж ат-тавāрийх» дает некоторые сведения и о ритуале обычая. Он включал в себя письменное ходатайство о помиловании и привлечение Священного Корана в знак свидетельства искреннего раскаяния виновного перед лицом Всевышнего (заступники несли Коран в руках, причем письменное прошение с нижайшей просьбой о помиловании вкладывали в Книгу). Описан и случай, когда сам виновник участвовал в церемонии: потерпев поражение в бою с воинами приверженцев Шах-Замана, сторонник царевича Махмуда Мухаммад-‘Азим-хан Алькозай просит заступничества у духовного лица — суфия, и тот соглашается выступить ходатаем о его прощении:

«В деревне Закарда, расположенной в пяти курухах от Кандагара, [Мухаммад-‘Азим-хан] попросил пристанища у *миѳана*³¹ ‘Абд ал-Хамида Дарвиша. И тот, после разрешения спора, согласился заступиться за него и отправил своего сына *муллу* Джан-Мухаммада сопровождать его ко двору Его Величества Шах-Замана. Удостоившись чести аудиенции, он взял в руки меч, повесил на шею саван и заявил: „Я достоин того, чтобы этим мечом голова моя была бы снесена с плеч, а тело мое — возвращено в этот саван“. *Шах* простил [Мухаммад-‘Азим-хану] содеянное и обласкал его, пожаловав халат, коня и меч»³².

Подробное изложение письменного ходатайства о помиловании приводится в источнике «Сирāдж ат-тавāрийх» — «дневнике» *шаха* Шуджа:

²⁸ Сирāдж ат-тавāрийх. С. 72–73.

²⁹ Цитадель г. Кабула.

³⁰ Сирāдж ат-тавāрийх. С. 83.

³¹ Мийа, мийан, миян — *миѳ(н)* — «преподобный», титул духовных лиц (по преимуществу в Индии у суфиев).

³² Сирāдж ат-тавāрийх. С. 51.

«Между тем высокопоставленный Мухаммад-Акрам-хан и другие дурранийские ханы довели до высочайшего сведения: „В настоящее время Фатх-хан, некогда по наущению злой судьбы и в силу несчастного стечения обстоятельств оставивший службу при дворе Его августейшего Величества и бежавший из Кабула, из-за своих злополучных действий, черной неблагодарности и своекорыстия лишился крова и превратился в бездомного скитальца. В знак возмездия за свою вину и свои преступления он теперь блуждает в пустыне скитаний и горя. Следы раскаяния и сожаления, как буквы судьбы и клеймо осуждения, проявились на челе его положения и лице его состояния. Поэтому, обращаясь к Его дарующему всем прощение и стремящемуся под покровительство крепчайшей связи сиятельному Величеству, он надеется на безграничную милость и благоволение, ибо и знать, и чернь, и обездоленный враг, и удачливый друг и месяц, и год, и утром, и вечером чувствуют себя довольными и радостными под сенью милосердия государя... Если благодаря бесконечной милости государя государей вина его может быть прощена, Ваш покорный слуга возьмется доставить его в Ваше присутствие“. Вскоре августейшему взору предстало прошение самого Фатх-хана, содержащее тысячу жалоб и рыданий, заключающее в себе свидетельства покорности и смирения: „Если прощение вины этого ничтожного раба, вскормленного и вспоенного этим вечным и находящимся под Божьим покровительством государством, хоть в какой-то мере станет предметом благосклонного внимания // и он будет призван ко двору, то с этого времени этим грешником и подлецом не будет сделано ни одного неподобающего шага. В противном же случае голова, честь, имущество и владения этого раба будут принадлежать государю“. Так что ради Амин ал-мулка и из уважения к его особым заслугам на страже интересов Нашего Величества и отвечая на его многочисленные просьбы, мы помиловали Фатх-хана... последовал приказ, и, поскольку вышеупомянутый пребывал тогда в Гиришке, Амин ал-мулк получил разрешение отлучиться на несколько дней и доставил вышеупомянутого к высокому царскому порогу. Затем вышеупомянутому, удостоившемуся чести поцеловать прах у высочайшего порога, был пожалован пост его отцов и дедов»³³.

Обычай также требовал, чтобы просьба о помиловании была настоятельной, т.е. повторенной неоднократно.

В подавляющем большинстве случаев заступничество третьих лиц вело к прощению виновного. Исключения связаны с повторными преступлениями, такими, например, как измены и бунты в ответ на милость победителя. Например:

«Уважаемая родительница *шахзада* Махмуда прибыла ко двору *шаха* с извинениями и надеялась мольбою о прощении ее сына вновь поправить его дела... однако вернулась ни с чем»³⁴.

5. Особые случаи

В тексте «Сирādж ат-тавāрих» встречается также упоминание об обычае заступничества или посредничества при описании ситуаций с участием непущтунов (сикхов, иранцев). Например, на с. 53 сообщается о том, что афганский военачальник, осадивший сикхскую крепость, соглашается помиловать сдавшихся сикхов благодаря посредничеству некоего *муллы*:

«Мухтар ад-даула было поручено уничтожить эту крепость с помощью нескольких пушек. Он осадил крепость, и в конце концов запертые в ней сикхи оказались в стесненном положении и попросили пощады. Благодаря посредничеству *муллы* ‘Абд

³³ [Шуджā‘ ал-мулк и Мухаммад Хусайн.] Вāқи‘āt-и шāх Шуджā‘. Кабул, 1333 (1954/55), эпизод 14. С. 22–23.

³⁴ Сирādж ат-тавāрих. С. 54.

ал-гаффара, Джадид ал-ислама³⁵, их мольба была услышана. Они взяли на себя обязательство платить *бадж* и *харадж*³⁶ и подчинились *фирману*³⁷.

Неприятие и несоблюдение непущтунами распространенного в пуштунской среде обычая («даже заступничество Шер Мухаммад-хана не помогло...») — здесь и ниже курсив мой. — З. Дж.) дают Файз-Мухаммаду повод для нелестной характеристики иранцев при описании длительной осады каджарской армией Харата (Герата) в 1838–1839 гг.

«По приказу Мухаммад-шаха его солдаты насыпали из земли и камней два холма по обе стороны башни Х^аджа ‘Абдаллах Мисрй, один со стороны Дарвāза-йи Қандахār, другой — со стороны Дарвāза-йи Хушк, поставили на них десять больших пушек и подвергли город обстрелу. Одновременно иранцы вели бои с отрядами ханов Гератской области, совершавшими налеты на лагерь, обозы и курьеров. Усталость иранцев, измученных безуспешной осадой, проявилась в том, что даже заступничество Шер-Мухаммад-хана, брата вазира Йар-Мухаммад-хана, который со дня взятия крепости Гурййан находился при шахе Ирана, не помогло спасти пленных афганцев, захваченных во время таких налетов...»³⁸.

Приведенные в статье выдержки из «Сирāдж ат-таварйх» и других исторических сочинений убедительно доказывают неразрывность афганской политической традиции и пуштунского обычного права. В рамках Афганистана пуштунская модель заступничества, восходящая к ритуалу испрашивания прощения с целью прекращения кровной мести и тесно связанная с обычаем гостеприимства, была в конце XVIII — начале XIX в. нормальным средством разрешения военно-политических конфликтов, возникавших на почве борьбы за власть, в том числе между близкими родственниками, и принималась непущтунским населением страны (таджиками, белуджами) как общая норма.

Summary

Z.A. Jandosova

The Custom of Intercession in Pre-modern Afghanistan

The article deals with the custom of intercession as an important part of the Pushtun customary law (the *Pushtunwali*) coinciding with Afghan political tradition of Sadozai and Sadozai/Barakzai periods (late 18th — first four decades of 19th centuries). This custom had been widely and successfully applied in the cases of conflict-settling in the private life as well as in war and politics.

Within the political tradition, the application for the intercession of a third person had the basic meaning not only of a humble apology but also of the acknowledgement of one's defeat and, consequently, of the recognition of the other's sovereign power. The correct choice of interceders, the observation of the ritual rules and humble expression of resignation could guarantee mercy.

Such narrative sources on the pre-modern history of Afghanistan as *Siraj at-Tawarikh*, *Tarikh-i Saltani*, *Waqaat-i Shah Shujah* and *Tarikh-i Waqae wa Sawaneh-i Afghanistan* abound with examples of the resort to this custom in the political struggle and the internecine wars. A lot of such examples, mostly from *Siraj at-Tawarikh*, are cited and commented in the article.

The article consists of five sections dealing with: 1) intercession as the customary law standard; 2) categories of interceders (clergy, chiefs, women); 3) the power of this custom; 4) the custom's ritual; 5) specific cases.

The author concludes that Afghan political tradition was inseparable from the common law of Pushtuns. In Afghanistan of two centuries ago, the Pushtun model of intercession going back to apologies targeting the cessation of the blood feud and tightly related to the custom of hospitality had been a normal means of the settlement of the military and political conflicts.

³⁵ Судя по этому определению, человека, не так давно принявшего ислам.

³⁶ Разнообразные налоги и сборы.

³⁷ Иначе говоря, признали себя вассалами афганского шаха. *Фирман* — царский указ.

³⁸ Сирāдж ат-таварйх. С. 147.

Материалы к истории разграничения на Памире в Архиве востоковедов СПбФ ИВ РАН (фонд А.Е. Снесарева): «Отчет Генерального Штаба капитана Ванновского по рекогносцировке в Рушане» (1893 г.)

Значительная часть материалов фонда А.Е. Снесарева в Архиве востоковедов СПбФ ИВ РАН имеет отношение к изучению Памира. В особый раздел в составе фонда выделены документы о деятельности Памирского отряда. Этот раздел охватывает около четырех десятков единиц хранения. Документы относятся к периоду 1890–1900-х годов, принадлежат перу офицеров, служивших в указанное время на Памире, и весьма разнообразны по составу — от пространных военно-статистических описаний и отчетов о командировках до повседневных рапортов и донесений начальников пограничных постов. Некоторые документы составляют тематические группы, по-видимому отражающие интерес А.Е. Снесарева к определенным вопросам истории включения Памира в состав России и изучению сопредельных стран.

Самый ранний из таких комплексов относится к лету и осени 1893 г. и посвящен действиям Алайского резервного отряда под командованием полковника М.Е. Ионова, служившего в это время в должности начальника войск, расположенных на Восточном Памире, и заведовавшего памирским населением на правах уездного начальника. В состав этой группы документов входит «Отчет полковника Ионова по Алайскому резервному отряду и по движению летучего отряда на р. Бартанг в Рушане» с 35 приложениями¹; также обращают на себя внимание документы, посвященные рекогносцировочному походу в Рушан отряда под началом С.П. Ванновского². Сергей Петрович Ванновский, сын военного министра П.С. Ванновского, штабс-капитан лейб-гвардии Преображенского полка, причисленный к Генеральному штабу, был летом 1893 г. командирован в распоряжение полковника Ионова. Документы об этой командировке, представленные С.П. Ванновским начальству Туркестанского военного округа, включают в себя описание хода экспедиции, краткий очерк Рушана, маршруты движения отряда, а также полную подборку сопутствующей переписки, в том числе копии донесений, рапортов и писем полковнику М.Е. Ионову и другим офицерам отряда, письма афганским властям и др. Общий объем этих материалов — около двухсот листов.

Сведения о Рушане, собранные С.П. Ванновским во время рекогносцировки, как представляющие острый геополитический интерес, были немедленно опубликованы в выдержках в периодическом издании Военно-ученого комитета Главного штаба³. Как показывает анализ архивного документа, это издание осуществлялось именно по тому экземпляру, что хранится в фонде А.Е. Снесарева: редактор, готовивший пуб-

Лужецкая Нина Леонидовна — к.и.н., ст.н.с. Сектора Среднего Востока СПбФ ИВ РАН.

¹ АВ СПбФ ИВ РАН. Ф. 115, оп. I. Раздел III. Ед. хр. 117.

² Там же. Ед. хр. 115, 116.

³ Извлечение из отчета Г.Ш. капитана Ванновского о рекогносцировке в Рушане и Дарвазе 1893 г. // Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии. Вып. LVI. СПб., 1894.

ликацию, сделал в тексте Ванновского значительные сокращения, внес некоторую правку, написал указания для наборщиков. Таким образом, одна из граней рекогносцировки Ванновского — географическая, страноведческая — стала известна специалистам и заинтересованным кругам по горячим следам событий. Однако оставалась в секрете ее военно-политическая сторона, и полностью отчет о путешествии Ванновского никогда не был издан. Вниманию читателя предлагается публикация первого раздела «Отчета» Ванновского, посвященного описанию хода экспедиции⁴.

Этот документ имеет прямое отношение к истории разграничения на Памире (так называемому Памирскому вопросу). Суть этой проблемы вкратце такова: соглашением между Россией и Англией в 1872–1873 гг. граница афганской провинции Бадахшан с округом Вахан (т.е. граница сферы влияния Российской империи) была установлена от оз. Зор-Куль по р. Пяндж до слияния р. Кокчи с Аму-Дарьей. Все земли к северу от границы входили во владения Кокандского (Восточный Памир) или Бухарского ханств (Дарвазское бекство) либо оставались номинально самостоятельными (ханства Западного Памира — Шугнан, Рушан, Вахан). В 1876 г. Кокандское ханство было присоединено к России, после чего она начала постепенно утверждаться на Восточном Памире, выдвигая посты на границы кокандских владений. Складывалась практика летних походов русских войск на Памир для официального занятия территорий. Западный же Памир оставался сначала в прежнем положении, Россия не попыталась занять пограничные ханства, зато в 1883 г. в Шугнан и Рушан, а затем и в Вахан ввел войска афганский эмир Абдуррахман-хан — в этом шаге, нарушившем соглашение 1873 г., отразились и интересы Британской империи. К началу 1890-х годов встречное движение империй наряду с притязаниями афганских и китайских властей на пустые (или казавшиеся пустыми) пограничные территории стало вызывать очень серьезные внешнеполитические проблемы, так что возникла необходимость срочного официального разрешения Памирского вопроса, т.е. установления официальной границы. До этого заинтересованные стороны спешили выдвинуть свои форпосты как можно дальше, старались основательно исследовать спорные территории, чтобы иметь материал для переговоров. В это время зафиксирован ряд обращений со стороны местных владетелей о приеме их ханств, подвергавшихся давлению со стороны Афганистана, под покровительство России. Регион обследовали русские и английские экспедиции, обе державы организовывали более или менее крупные разведывательные походы, некоторые пригинудушские владения подверглись вооруженному захвату. Летом 1891 г. состоялся так называемый первый поход полковника Ионова: рекогносцировка на Памире с целью демонстрации Россией своих прав и намерением «перекрыть поползновения» соперника. В 1892 г. в Петербурге прошли два Особых совещания по Памирскому вопросу. На втором из них постановили направить на Памир войска, на чем особенно настаивал военный министр П.С. Ванновский. В июне 1892 г. состоялся второй поход Ионова, в результате которого на Памире был оставлен постоянный военный пост и введено военное управление на Восточном Памире.

Оставалась нерешенной проблема Западного Памира — принадлежность Запянджского Дарваза, разрезанных Пянджем областей. В марте 1893 г. прошло новое Особое совещание по Памирскому вопросу, на которое были приглашены туркестанский военный губернатор Повало-Швыйковский, политический агент в Бухаре Лессар, полковник Путятя и полковник Ионов. Было принято решение настаивать на полном соблюдении соглашения 1872–1873 гг. и требовать размена Западного Памира на Запянджский Дарваз⁵.

⁴ В дальнейшем намечено полное издание всего рассматриваемого комплекса документов, содержащихся в единицах хранения 115–117 Фонда А.Е. Снесарева.

⁵ Халфин Н.А. Присоединение Средней Азии к России (60–90-е гг. XIX в.). М., 1965. С. 394–402.

После Особого совещания марта 1893 г. на Памире состоялась еще одна военно-политическая акция — выдвижение Алайского резервного отряда полковника Ионова и рекогносцировка Ванновского, — не носившая, в отличие от первых двух походов Ионова, демонстративного характера. Из-за этого, очевидно, она осталась малозаметной в истории памирского разграничения, несмотря на то что результаты ее способствовали формулированию позиций России в этом вопросе.

В августе 1893 г. Ванновский отправился в путь. Согласно инструкции, полученной от командующего войсками Ферганской области⁶, на него возлагалась рекогносцировка пути с Алая мимо оз. Большой Каракуль к Ташкургану и, «если удастся за отсутствием афганцев в Рушане», путей по р. Бартанг до впадения ее в Пяндж и путей из Рушана в долину Язгуляма и Ванча. Ему поручалось «собрать подробные военно-статистические сведения, дабы можно было составить ясное понятие о возможности постоянного занятия нашими войсками или нижнего течения Кудары, или Бартанга... Мирное и успешное выполнение разведки поставлено вам будет в особую заслугу».

Для полноты картины необходимо привести краткие сведения о драматических событиях вокруг поездки Ванновского, почерпнутые из отчета М.Е. Ионова: в ночь на 5 сентября на Алае были получены тревожные известия от Ванновского из Рушана. Тот сообщал, что афганские части, значительно превосходящие по численности, 30 августа начали неприятельские действия. Открыв огонь по патрулю Ванновского, афганцы собирались атаковать занятую им позицию в селении Имц (Юмч, Йемс). При этом Ванновский доносил, что отступить не намерен. Тогда полковник Ионов оставил командование Алайского отряда заместителю и лично поспешил на выручку во главе летучего отряда из 20 казаков и конно-горной батареи. В общей сложности отряд Ионова в Рушане насчитывал 48 человек. Тем временем Ванновский, продержавшись под огнем афганцев семь часов, отступил к селению Багу. Противостояние тянулось примерно трое суток. По сообщению Ванновского, потери афганцев составляли трое убитых и несколько раненых. 9 сентября Ионов вышел в пределы Рушана, а 12 сентября получил донесение от Ванновского. Тот сообщал, что решил все-таки избежать осложнений с афганцами и не прорываться дальше на запад, к впадению Бартанга в Пяндж, а потому уходит перевалом Шид-Акба на север, в Дарваз, на бухарскую территорию. Из дальнейшего явствует, что афганцы его преследовали, а также разрушали балконы и переправы на пути отряда Ионова. Пройдя селение Бассит, летучий отряд Ионова получил известие, что Ванновский благополучно перешел в Дарваз. Полковник Ионов задержался в Рушане, чтобы устроить укрепленный пост и оставить на зиму небольшой пикет для наблюдения, но тут пришло строгое предписание от начальника военного округа немедленно уходить во избежание серьезного конфликта и дипломатических последствий. Ионов настаивал на своем, ссылаясь на бедствия, ожидавшие местных жителей со стороны афганцев. Эта переписка продолжалась до 28 сентября, но приказ пришлось все-таки выполнять. Местные жители уходили вместе с отрядом. Ионову удалось оставить пост во внутренней, восточной части Рушана. С оз. Каракуль его отряд ушел прямо в Фергану, куда прибыл и Ванновский по завершении порученного ему обследования Дарваза⁷.

Перед нами описание русско-афганского пограничного конфликта, ранее известного только в изложении афганской стороны: он кратко упоминается на страницах третьего тома «Сирадж ат-таварих», после чего следует текст письма эмира Абдурахман-хана с изложением позиций Афганистана в отношении прав на Памир⁸. Итак,

⁶ АВ СПбФ ИВ РАН. Ф. 115, ед. хр. 117. Лл. 51об.–53 (Приложение 11).

⁷ Там же. Лл. 8–30об.

⁸ *Файз Мухаммад б. Са'ид Мухаммад Могол*. Сирадж ат-таварих. Т. 3. Кабул, 1914/15. С. 936–937.

хотя события, связанные с поездкой С.П. Ванновского, невелики по масштабам, они важны для истории разграничения на Памире: в марте 1893 г. на Особом совещании военный министр настаивал на самых решительных действиях по присоединению Западного Памира, но это не встретило поддержки со стороны дипломатического ведомства. Вероятно, военные решили на всякий случай предпринять попытку все же заявить о правах России хотя бы на Шугнан и Рушан — ближайшие к бухарским владениям территории: предвидеть развитие дипломатической борьбы с английской стороной и реакцию афганцев было в тот момент невозможно, и существовал вполне реальный риск потерять эти области. Выдвижение Алайского резервного отряда должно было послужить фоном для акции по заявлению прав России. Рекогносцировка капитана Ванновского удалась в тех рамках, что были намечены в официальной инструкции, и он собрал обширные сведения о Шугнани, Рушани и Дарвазе, а вскоре вопрос о Западной Памире уладился в пользу России согласно договору Дюранда. Полковник Ионов, вызвавший резкое неудовольствие своего прямого начальства в Туркестане и даже в Петербурге (судя по приказам и телеграммам, полученным им в Рушане), был тем не менее уже 14 февраля 1894 г., как только все рассматриваемые здесь документы поступили в Петербург, произведен в генерал-майоры.

Экземпляр отчета Ванновского, который находится в Архиве востоковедов СПбФ ИВ РАН (Ф. 115, оп. I. Раздел III. Ед. хр. 115. Л. 3–35. Отчет по рекогносцировке в Рушане), представляет собой чистовой рукописный текст, написанный черными чернилами. В конце стоит подпись автора («Составлял Генерального Штаба капитан Ванновский»). Сам отчет не датирован, но на первом листе помещена резолюция генерал-майора Повало-Швыйковского, датированная 31 декабря 1893 г.

При публикации в написании топонимов и имен собственных сохранена орфография оригинала. Постраничные примечания к тексту принадлежат его автору. Пояснения в квадратных скобках принадлежат публикатору.

Отчет по рекогносцировке в Рушане

Согласно предписания Штаба войск Ферганской области за № 3330 от 18 июля 1893 года и предписания начальника войск, расположенных за Алайским хребтом и на Памирах, за № 215 от 5 августа 93 года 6 августа сего года я выступил из урочища Сары-Таш в сопровождении 2-го Туркестанского линейного батальона штабс-капитана Бржезицкого, двух рядовых охотничей команды верхом 2-го Туркестанского линейного батальона, одного казенного джигита и одной вьючной лошади, на которой поднят 12-ти дневный запас для солдатских лошадей и 20-ти дневный запас сухарей, крупы и приварочных продуктов для упомянутых нижних чинов 2-го батальона. Согласно предписания начальника войск, расположенных за Алайским хребтом и на Памирах, начальнику Шаджанского отряда за № 202 от 21 июля 93 года, назначенный мне от сего отряда конвоей в составе 1-го офицера, 20 казаков № 6-го полка Оренбургского казачьего войска и двух джигитов должен был выступить 5-го августа из Шаджана, ожидать меня на Мусколе. Маршрут до Мускола исполнен следующий:

6-го числа — урочище Кок Сай	44 вер[сты]
7-го числа — юго-запад. часть оз. Б. Кара Куль	45
8-го числа — Мускол	26

В Мусколе, согласно приказания командующего войсками Ферганской области, состав конвоя уменьшен на десять казаков, которые отправлены обратно в Шаджан и удовлетворены пятидневным запасом фуража и продовольствия, отправлен[но] с ними на двух верблюдах. Таким образом, моя партия состояла из: трех офицеров, одного урядника, 8-ми казаков, двух конных стрелков, трех джигитов, одного фельд-

шера. Считая моего вооруженного переводчика и прислугу, всего 15 ружей и восемнадцать сабель. При отряде имелось шестнадцать вьючных лошадей, 16 казенных и восемь частных офицерских; вьючные лошади при четырех керекешах (носильщиках).

Приняв от сотника Репина фураж на 13 лошадей (10 казачьих и 3 джигитских) на 12 дней, сухарей, крупы и продуктов на 10 казаков и 3 джигита на 26 дней и из сумм Шаджанского отряда 300 руб. на расходы по рекогносцировке, 46 руб. приварочных на 10 казаков и 3-х джигитов и 529 руб. 71 к. фуражных на казачьих и джигитских лошадей, присланный при отношении начальника Шаджанского отряда за № 537 от 5-го августа сего года анероид, 9-го числа двинулся от Мускола к западу, предполагая пройти верховья Кокуй-Беля, затем на Апак-су, через перевал Апак в долину Шуралы, вверх по этой долине и через урочище Кок-Джар, в долину реки Танымас (Кудару) и далее долиною этой реки до Таш-Кургана.

9-го — Кокуй-Бель	30 верст
10-го — урочище Кок-Джар	33
11-го — урочище Кызыл-Тукай	20
12-го — рушанское селение Агач-Курган	34
13-го — селение Таш-Курган	24
14-го числа — дневка	

В ущелье Кок-Джар встретил я орошорского волостного Язгулема, ехавшего в Шаджан. Ему ничего не было известно о моем движении в Рушан. От него я получил сведения, что в гор. Кола-и-Вомаре находится сам Ибадулла-хан с конвоем из ста человек авганской регулярной пехоты, пришедшей с ним для сбора зикета, о чем мною было донесено немедленно начальнику войск, расположенных за Алайским хребтом и на Памирах рапортом за № 5 от 10 августа. В селении Таш-Курган я застал заарестованных аксакалом пять таджиков, пришедших с Нижнего Бартанга уговорить жителей волости Язгулема перейти обратно в авганское подданство и идти на кулдук (поклон) к Ибадулле-Хану. Мне же они объявили наоборот, что они посланы населением и пришли советоваться с родственниками о том, как им отложиться от авганцев, и просят о принятии всего Рушана в русское подданство. Писем при них никаких не было. От них я узнал, что сам Ибадулла-Хан вернулся из Кала-и-Вамара в Кала-и-бар-Пяндж. Гарнизон же, состоящий из 100 человек, остался в Кала-и-Вамаре под начальством капитана Гулям-Хайдер-Хана. Не видя надобности в их аресте, я освободил их и разрешил им сопутствовать мне.

15-го августа я двинулся для рекогносцировки реки Бартанга, причем при последующем движении производилась съемка пройденного пути и собирались статистические сведения о стране. Маршрут исполнен нижеследующий:

15-го — селение Орошор	17 верст
16-го — урочище Вадин пройдено в 13 час. вр.	18
17-го — селение Чадут (в 8½ часов)	10

18-го — переправа через реку Бартанг на левый берег, до селения Бассит пять верст. Несмотря на малый переход, пришлось остановиться в Бассите, так как до селения Аджирих не дойти бы и по дороге не достали бы фуража. Из Бассита послан начальнику Алайского отряда рапорт за № 6 с волостным Язгулемом, которого брать с собой далее в пределы Афганского Рушана не решался. В Бассите же получил подтверждение, что Ибадулла-Хан вернулся в гор. Кола-и-Бар-Пяндж, в Кола-и-Вомаре же 100 человек авганской пехоты с капитаном Гулям-Хайдар-Ханом. Жители Бассита в 92 году приписались негласно к волости Язгуляма, но из страха авганцев весной ходили на кулдук (приписано над строкой карандашом: поклон) в Кола-и-Вомар. До сих пор население встречало меня радушно и служило ревностно, видя в движении моем окончательное

закрепление их в русском подданстве. Далее идти приходилось Аванским Рушаном. По суждению местных жителей, по их дорогам, связанным лошадьми, нам до гор Кола-и-Вомара можно бы дойти в 6–7, самое скорое в 5 переходов. Туземцы пешком без ноши проходят это расстояние в 3 дня свободно, а могут пройти даже в два.

Так как авганцы могли бы выступить, узнав о моем движении, мне навстречу, то я решил скорее двигаться вперед, дабы по возможности далее обрекогносцировать страну и достичь входов в ущелья, ведущие к перевалам в Дарвоз.

19-го двинулся из Басита и дошел до Аджирих левым берегом Бартанга, сделал переход в 16 верст в 9 часов времени. Носчики, взятые в Басите, должны были нести тяжести и на следующий переход, так как, во-первых, с. Аджирих состоит из 2-х дворов и имеет 2-х жителей мужчин, которые должны были указать места для переправы и вязать салы. Переправочные же средства были взяты с собой туземцами из Басита.

20-го переправились в двух верстах ниже Аджириха через Бартанг обратно на правый берег и дошли до селения Разуч, сделав переход в 10 верст в 12 часов. К селению мы подошли в начале 8 часа вечера в полной темноте, и население вышло нам навстречу с факелами и радостно приветствовало нас. В с. Разуч, по причине сильного утомления лошадей, необходимости перековать всех и наново подковать 17 из них, потерявших на последнем переходе подковы, пришлось сделать дневку.

22-го числа, взяв носчиков из с. Разуч и Биджираф, двинулся далее и дошел до с. Сипяндж, сделав переход в 11 верст в 6 часов времени. Население встречало всюду радостно, думая, что мы пришли забирать их в русское подданство. Я отвечал им, что я не уполномочен моим начальством на принятие их в подданство, но обнадеживал их тем, что между Державами в настоящее время ведутся переговоры об уступке Аванганистаном незаконно ими захваченных Шугнана и Рушана под покровительство России. Относительно же цели моего движения я им говорил, что моим начальством поручено исследовать их страну по пути в Дарваз, где я хочу соединиться с находящимися там нашими путешественниками, отнюдь не ввязываясь во враждебные столкновения с авганцами. Население приходило в разочарование и полное уныние, когда узнавало, что мы пройдем в Дарвоз, а не останемся на Нижнем Бартанге и не примем сейчас же всего Рушана в подданство. До сих пор я принимал меры, чтобы о моем движении не давалось знать вперед кем-либо из жителей или каким-нибудь авганским ставленникам, для чего, подходя к селению, я высылал вперед джигита занять тропу при выходе из селения и на ночлег становился, пройдя селение, у западной его опушки. Затем само население, думавшее, что я иду с целью занять все пройденное в наше подданство, само тщательно наблюдало, чтобы никто не давал вестей о движении вниз по Рушану, и выставляло от себя караул к выходам из селения. Когда жители Сипянджа узнали, что цель наша не занятие страны, а только проход через нее, то они просили меня разрешить им сообщить о моем движении авганцам, иначе авганцы жестоко отомстят им за несообщение и оказание мне помощи и содействия. Я разрешил им написать Кола-и-Вомарскому наибу письмо, с тем чтобы они его мне предварительно представили для прочтения⁹. В Сипяндже я также узнал, что путь на перевал Оуду, единственный доступный для прохода с лошадьми, отходит из самого Кола-и-Вомара, ущельем реки Вомар-Дара. По расспросным сведениям, перевалы Биджираф, дорога к которому отходит несколько не доходя с. Разуч, и Кумач-Дара, тропа к которому отходит не доходя с. Сипяндж, недоступны для лошадей, так как ущелья загромождены рухнувшими скалами и тропинки к ним только пешие. При движении еще к Сипянджу я лично обрекогносцировал ущелье Баджоу-Дары версты на 3 и убедился в его труднопроходимости для лошадей.

⁹ Письмом рушанцы пользуются общеперсидским, так что мой переводчик мог читать их письмо.

Первоначально я полагал на этот перевал отправить лошадей и лишние тяжести, только затрудняющие движения партии по рушанским тропинкам (идушим наполовину по висячим деревянным карнизам (паринам) или по ступеням в скалах), с керекешами и двумя казаками под командою сотника Репина в Дарвоз. Самому же с остальными чинами партии следовать далее пешком, следовательно, делать переходы большие и двигаться быстрее с тем, что в случае, [если бы] авганцы загородили мне путь, я мог бы свободно отойти (лошадей мне вести назад, т.е. вверх по Бартангу, еще затруднительнее при переправах, нежели вниз), в случае же [если] путь на перевал Оуду не загорожен авганцами, пройти этим перевалом в Дарвоз на р. Язгулем, где и сойтись с отправленными туда лошадьми.

Для более подробной рекогносцировки ущелья Баджоу-Дары я назначил в Сипяндо на 23 число дневу. Сам же воспользовался этим временем, чтобы выяснить, возможно ли провести лошадей на перевал Кумач-Дара. Чем далее по ущелью, тем тропа становилась хуже, а главное, обвалившиеся груды скал заваливали ущелья на большие расстояния. Эти места безусловно непроходимы для лошадей, а разработать их или расчистить тропу от камней без подрывных работ нет возможности. Ввиду этого пришлось отказаться от плана посылки этим перевалом лошадей в Дарвоз. Вернуть их обратно на попечение Язгулема в Орошор также не представляло удобств, так как мне было поставлено задачей исследовать проходы из Рушана в Дарвоз. Во время же моего нахождения в Дарвозе авганцы могли бы отрезать меня от моих лошадей, и партии пришлось бы пешком возвращаться через бухарские владения.

Потому я решил написать письмо начальнику Кола-и-Вомарского гарнизона, в котором уведомлял его о моем движении с исключительно мирною целью — присоединиться к русским путешественникам, находящимся с генералом Баевым в Дарвозе, почему просил его пропустить меня и содействовать мне пройти на перевал Оуду¹⁰. Послал же это письмо с таким расчетом времени, чтобы оно пришло не ранее как за два дня до моего прихода к окрестностям Кола-и-Вомара. Вскоре по отсылке письма получил сведение от туземцев, что в Орошор прибыл русский отряд человек в 20 и намерен двигаться далее. Я предположил, что это наблюдательный пост, высланный в Орошор для связи со мной и для передачи моих донесений, числительности же его не поверил, а равно и тому, что он будет двигаться вниз по Рушану. Тем не менее я послал принесшего известие доложить в этот отряд, если таковой действительно пришел, что посланный видел меня и во столько-то времени может доставить мне почту.

24-го я продолжал путь далее и дошел до урочища Курц, сделав переход всего в 9 верст [и] употребив на это 6 часов. Далее двигаться в этот день нельзя было, так как до Падруза не дойти бы; здесь же мы могли достать фураж из сел. Хиджиз. Запаса на суточную потребность вперед мы нигде сделать не могли, да это потребовало бы лишних носчиков, а в таковых тоже был недостаток по причине малочисленности селений (потребность в них доходила на некоторых переходах до 80 носчиков в день).

25-го дошел до сел. Падруз, сделав переход в 11 верст в 8 часов времени. Падруз — усадьба прежнего Таш-Курганского ишана, живущего в Имце, которую сторожит его работник, других жителей нет.

26-го дошел до с. Багу 11 верст в 7 часов времени. В Багу население радостно приветствовало нас и вышло вперед помогать нести наши тяжести. Не доходя Багу, я получил ответ из Кола-и-Вомара, в котором капитан Гулам-Хейдар-Хан пишет, что содержание моего письма и просьбу пропустить на перевал Оуду он переслал Ибадулле-Хану и далее правителю Бадахшана Ша-Сейид-Джарнейлю; со своей же стороны не препятствует моему движению и рад познакомиться с нами.

27-го. Я выступил из Багу, предполагая дойти до с. Худжан в 5½ верст не доходя Кола-и-Вомара, но, подходя к сел. Имц, получил сведение от разъезда, что авганцы заняли позицию, засев в скалах за карнизами в 1 версте за с. Имц. Вышедший нам навстречу аксакал и жители сказали, что авганцы в числе около 20 человек с офицером вышли из Кола-и-Вомара для увода населения, захвата всякого рода запасов и угона скота с моего пути движения. Авганцы не ожидали столь скорого появления нашего в окрестностях Кола-и-Вомара и подходили к с. Имц с одной стороны, будучи заняты отобранием пасущегося в урочищах скота, в то время когда мы подходили с другой. Завидя наше движение, они бросили скот и отошли за карниз, где и засели, послав одного из туземцев селения Худжан приказать населению присоединиться к ним и бросить кишлак, чего население не исполнило.

Получив эти сведения, я проехал кишлаком со всеми чинами конвоя, оставив только выючных лошадей и тяжести в селении, переправился вброд через реку Рум-Дару и вышел на гальку Бартанга. Отсюда я увидел отходящих через урочище Вавзутч авганцев, гнавших с собой туземцев таджиков. У карниза они оставили нескольких таджиков с мультуками (фитильными ружьями), приказав им сломать деревянный балкон, лепящийся по скале. Эти последние этого, однако, не сделали и передали нам, что они против нас никаких враждебных действий не предпримут, а если авганцы заставят стрелять, то скорее бросятся в воду, нежели исполнят это приказание.

Для выяснения обстоятельств, а равно чтобы показать, с одной стороны, авганцам, что не имея, по смыслу их писем, оснований ожидать от них враждебных действий, с другой же стороны, показать населению, что одно присутствие авганцев, без формальной письменной просьбы остановиться, а только враждебный образ действий, не могут нас остановить, я приказал спешиться у балкона, оставив лошадей у подножия скал, и двинулся на карнизы. Пройти вперед я считал необходимым несмотря на то, что движение по этому балкону, крайне трудное и опасное само по себе, могло ввести авганцев в соблазн вернуться и перестрелять нас во время движения. Но я рассчитывал на то, что авганцы, видя спокойное наше движение, не решатся на это, а вышлют кого-нибудь на переговоры или пришлют письмо.

Кроме того, меня побуждало и то, что в ущелье, прилегающем к урочищу, был брошен авганцами скот, принадлежащий селению Имц. Занятие мною урочища давало возможность жителям тоже пройти туда и горной тропой (идушею выше балконов) пригнать скот в селение. Если же бы я выказал здесь колебание и скот был бы угнан авганцами, то я опасался, как бы население не стало делать затруднений в доставке фуража и провианта и из страха авганцев не перешло бы к ним. Пройдя балкон и опустившись со скал в урочище, я оставил конвой в роще и выставил пост у того места, где от урочища к скалам идет тропа. Авганцы заняли на скалах 2-ю позицию. Я насчитал их 15 человек и 16-й капитан. Несколько впереди их человек 50 таджиков, из них 10 с мултуками. От них отделился один и направился к нам, неся письмо. Письмо это было от авганского офицера с просьбой далее не идти, а возвратиться к Сипянджу, где ждать ответа от Ша-Сеид-Джарнейля. Далее в письме говорилось, что авганцы народ сильный, без разрешения своего начальства далее нас пропустить не могут, а если-де мы пойдём, то они будут драться, в конце письма снова просьба изложить причины нашего прихода. Только что я послал ответ за № 3, пришло еще одно письмо от авганцев. Содержание его — просьба написать лично от себя Ша-Сеид-Джарнейлю в Бадахшан; в этом же письме упоминалось о дружественных отношениях между обеими Державами, которых они, как и я, нарушать не хотят и предлагают вести переговоры лично и словесно. В ответ на это письмо я послал с джигитом второе письмо за № 4 авганскому офицеру, в котором я писал, что, со своей стороны, желаю и должен избегать всяких столкновений и очень рад войти с ним в устные переговоры.

Джигиту я приказал на словах передать, что в доказательство миролюбивых моих намерений я даже отойду к сел. Имц, где и буду дожидаться пропуска. Далее же Имца не отойду, так как лошади ужасно утомились, продовольствия и фуража нахожу по дороге мало и в случае получения пропуска придется опять проходить по таким трудным дорогам.

Послав это письмо, я вернулся с партией вечером обратно в Имц.

На следующее утро (28-го) вернулся джигит и принес письмо. Содержание этого письма заключалось в том, что надо ожидать ответа от их начальства в Сипяндже ли, здесь ли, как я заблагорассужу, и написать самому Ша-Сеид-Джарнейлю. На словах он передал, что авганцы отказываются от личных переговоров.

Вскоре после этого авганцы опустились со своей позиции в ту рошу, где я стоял 27-го, подошли к балконам и приказали своим таджикам сломать балкон. Таджики долго не решались на это в виду моего разъезда, но затем разобрали балкон со своей стороны на несколько сажен, так как мой разъезд по моему приказанию не препятствовал этому.

28-го числа я послал рапорт начальнику войск, расположенных за Алайским хребтом и на Памирах, за № 8, через перевал Рум-Дару — письмо в Дарвоз капитану Февралеву, который, по слухам, находился в Кола-и-Ванче, и отношение за № 9 начальнику поста в Орошоре, так как в этот день от туземцев получил подтверждение, что в Орошор прибыли два русских офицера с запасами, якобы, для моей партии.

29-го числа писал Ша-Сеид-Джарнейлю и авганскому капитану Азам-Хану, находящемуся в Худжане, [письмо,] в котором пишу, что препровождаю письмо Ша-Сеид-Джарнейлю и буду дожидаться его ответа в Имце, а не в Сипяндже, как потому, что в Сипяндже мне затруднительней продовольствоваться, нежели в более населенном Имце, так и потому, что капитан Гулям-Хайдер-Хан писал мне в первом своем и третьем письмах, что рад познакомиться со мной, и требования остановиться не предъявлял. В случае же его на меня нападений буду стрелять. Письма эти рассчитывал послать 30-го утром.

29-го утром было получено фактическое доказательство пребывания поста подпоручика Рукина в Орошоре — туземец доставил письмо от него на имя штабс-капитана Бржезицкого.

30-го поутру отправил письма Ша-Сеид-Джарнейлю и капитану Азам-Хану. Посланный туземец¹¹ вернулся, сообщив, что письма он перебрал в таджикский караул, выставленный авганцами. От этих же таджиков он получил сведение, что авганцы усилились 30-ю человеками, пришедшими из Кола-и-Вомара (таким образом, в Кола-и-Вомаре осталось около 50–60 человек, которых авганцы, по объяснению таджиков, не выводили, опасаясь появления с перевала Оуду русских, находящихся в Дарвозе). Кроме того, в этот день ожидалось прибытие гарнизона из Кола-и-Бар-Пянджа. Вскоре после этого прибежал таджик с передового караула и сообщил, что авганцы писем не принимают и намерены наступать. По получении этих сведений я выслал в патруль на горную тропу двух джигитов и двух казаков. Хотя мне не верилось, что авганцы предпримут враждебные действия, я стал принимать меры для обороны: лошади все были собраны и привязаны к коновязи по возможности укрыты, таджикам приказано было доставить лепешки в калу (крепость, укрепление). Туда же я послал двух стрелков, так как кала эта представляет удобный наблюдательный пункт. В 10 часов послышался первый выстрел со стороны авганцев, вскоре после этого послышались еще два выстрела; затем после небольшого перерыва опять несколько выстрелов. В это же время из патруля пришел джигит с донесением, что авганцы наступают и стреляют по ним пока на далекое расстояние и что кроме прежних их

¹¹ Джигита я не посылаю, так как авганцы просили никого из состава партии к ним не посылать.

прибавилось человек на 15. Он спрашивал, что делать и отвечать ли на их стрельбу. Я приказал патрулю отвечать на их выстрелы и стараться, пока возможно, задерживаться, в случае же [если] их будут обходить, отходить на меня.

Немедленно отправил двух туземцев в Орошор с предписанием подпоручику Рукину за № 10 и рапорт начальнику Алайского отряда за № 9.

В это же время стрельба авганцев усилилась, раздалась в ответ выстрелы моего патруля, часть авганцев наступала к разрушенному карнизу нижней дороги и из-за находящейся тут каменной караулки и камней открыла огонь по селению.

Таджики, бывшие в нашем патруле, стали сваливать на них сверху камни. Но задерживать этим долго не могли, так как часть авганцев, наступавшая горой на патруль, стала обходить по откосу патруль и тем заставила его отходить. Тогда я приказал открыть огонь с калы под наблюдением штабс-капитана Бржезицкого, а сам повел цепью казаков и двух джигитов из селения занять юго-западную опушку пашень, чтобы прикрыть отход моего патруля. По выходе из селения движение мое было замечено авганцами с нижней дороги, и они усилили по нас стрельбу. Пули их ложились довольно удачно, давая наполовину перелеты, наполовину недолеты, ударявшиеся в землю в нескольких шагах и у самых ног. Как только я вышел из селения, с калы последовали первые выстрелы трехлинейных винтовок. Выйдя на опушку пашень шагах в 500 от селения, я занял ее, укрыв по возможности людей за небольшими грудками собранной гальки и частью за невысокой, фута в 1½ вышиной каменной стенкой. Людей я разделил на 2 части: первая под командой сотника Репина, которому я указал цель — стрелять по авганцам, находящимся на горе, когда они подойдут к спуску, и иметь наблюдение за правым флангом. Левая под моим непосредственным наблюдением могла стрелять как по верхним, так и по нижним.

Заняв опушку, я приказал открыть огонь. Первоначально прицел был взят на 700 шагов для стрельбы по горе и 600 для стрельбы по нижней дороге. Затем прицел установлен 550 [шагов] для стрельбы из кавалерийских карабинов (у джигитов), для казачьего образца — 500 для стрельбы по горе и 450 для стрельбы по нижней дороге. Затем [прицел] еще уменьшен на 50 шагов. С прицелом этим были свалены 2 авганца. Вообще стрельба затруднялась тем, что цели показывались очень ненадолго из-за камней, только время выстрелить — и затем опять, не наблюдая за результатом выстрела, скрывались за закрытиями. С позиции можно было насчитать на горе 22 человека в красных мундирах и 1 в белом (офицер), распорядившегося их действиями (приказания его были слышны с позиции). Находящихся на нижнем карнизе сосчитать было затруднительно, так как они были скученны и находились в тени под скалами, почему неясно вырисовывались авганцы от таджиков, но по количеству выстрелов их было столько же или немногим разве менее. Как на горе, так и внизу авганцы гнали впереди себя таджиков, не принимавших, впрочем, участия в стрельбе, но заставляя их подносить что-то и при попытках подойти к спуску с горы высылая их вперед, как бы маскируясь ими. Кроме того, заметно было движение партии человек в 40, частью с ружьями, с дальнего карниза к урочищу Вавзут и затем втянувшейся в рощу. Тем временем патруль под прикрытием огня от калы и цепи благополучно присоединился ко мне, и люди, входившие в его состав, вошли в цепь. Таким образом, на передовой позиции было 12 ружей. По донесению казака, авганцев было сперва 40 человек, причем половина наступала на патруль по откосу горы и частью обходя их справа; другая же половина, около 20 человек, направилась к нижнему карнизу. Кроме того, казак доносил, что около полусотни в красных мундирах направилась через рощу в ущелье речки Вавзутч (это те, которые были видны с позиции направляющимися в урочище Вавзутч, но с позиции я цвета их одежды разобрать не мог). По донесению казака, столько же, т.е. примерно человек 40–50, переправлялись вдалеке на левый берег.

По присоединении патруля я обошел цепь и, видя, насколько сравнительно мал действительный вред, который наносила авганцам наша стрельба, приказал стрелять возможно реже и воспретил стрельбу на дымок, разрешив только стрелять в случае, если цели покажутся надолго из-за закрытий, и в случае новой попытки пройти по спуску с горы.

Отдав эти распоряжения и поручив сотнику Репину командование цепью, я направился назад на калу, откуда наблюдать было удобней. По кале авганцы пристрелялись довольно хорошо, несмотря на довольно значительное расстояние. Из трехлинейных ружей с калы стреляли сперва с прицелом на 1200 шагов. Затем я приказал уменьшить его на 1100 для стрельбы вверх по горе и на 900 для стрельбы по карнизу. По наблюдению за местом падения пуль — бьют они очень метко (в бинокль видны пыль от осколков при ударе о камень, за которым пряталась цель). Вообще же очень затруднительно было стрелять, так как цели показывались ненадолго. Когда же стрельба от нашей стороны стала совсем редкой (стреляли джигиты, а на кале я ее вовсе прекратил), авганцы стали дольше показываться из-за закрытий, и в это время я снова приказал стрелять с калы, причем каждый раз цель указывал сам, таким образом был свален на горе по первому же выстрелу 1 авганец и по третьему еще один. Один был свален на карнизе. (Результат, доказывающий возможность стрельбы на дистанции в 900 и 1100 шагов и громко говорящий за их меткость.) После этого авганцы стали осторожней и несколько ослабили огонь, но спустя около четверти часа сделали снова попытку сразу броситься к спуску. Но, встреченные выстрелами казаков и с калы, кинулись к закрытиям, причем потеряли одного человека. Итого до сих пор потерю авганцев мы могли считать в 6 человек. Было уже 4 часа пополудни, с нашей стороны стрельба почти совсем прекратилась, авганцы же не жалели свинцу, обстреливая калу, селение, и очевидно, стреляли по виднеющимся из-за деревьев палаткам и коновязи. Чтобы не потерпеть убыли в лошадях, я хотел с помощью населения переправить их на левый берег и отправить их с керекешами на Багу, оттуда горной дорогой на Сипяндж и далее навстречу подпоручику Рукину, доверив их попечениям аксакала Имца. Но когда я хватился населения и хотел собрать их, то оказалось, что при первых же посыпавшихся на селение пулях население бежало в горы, забрав скот и все, что могло унести. Остались при нас из жителей Имца только аксакал и один старик, четыре старика, пришедшие с нами, и еще двое туземцев, один шедший с нами из Сипянджа и один перебежавший накануне от авганцев, всего 8 человек. Переправлять лошадей было некому. Равным образом жители унесли весь запас муки, не успев нам приготовить лепешек. Таким образом, мы оказались без продовольствия и без скота. Положение обрисовывалось невыгодно для нас. Я приказал сосчитать число выпущенных патронов; оказалось, что на винтовку из 80 выпущено от 15 до 36, а всего до 280. При этом потерю авганцев мы знали всего в 6 человек.

Прибытие подпоручика Рукина я мог ожидать только на 9-е, самое быстрое на 8-е сутки. Отсиживаясь в кале, прокормиться можно было бы лошадиным мясом, взяв несколько голов в калу. Но патронов у меня не хватило бы. Я имел основание полагать (по крайней мере считал бы с их стороны целесообразным), что авганцы ночью спустятся с горы в селение и, пользуясь численным превосходством — на самой позиции против нас было 40 человек, а по донесению казака, всего 130, вынудят запереться в кале и могут отрезать от пути отступления. Кроме того, при данном отношении численности сторон я мог не допустить противника спуститься по спуску с горы и дебушировать по карнизу. В случае же занятия противником селения все выгоды, до удобства закрытий включительно, переходили на его сторону, разница же в преимуществах оружия на расстоянии менее 100 шагов сводилась бы к нулю. Но не допустить противника спуститься занять селение я мог только днем. Ночью я был бы бессилен, так как был бы вынужден разделить партию на две части и подойти с одной к под-

ножию спуска, а другую поместить у конца карниза. Этой части можно бы еще не допустить прохода по карнизу. Но помешать спуститься превосходящему вдвое или втрое противнику я ночью не мог бы — это была бы пустая трата патронов и риск быть обойденным и разбитым по частям.

Ввиду этих соображений, не вынужденный еще к тому противником, а по собственному убеждению, я принял тяжелое решение отступить на Багу и горной дорогой к Сипянджу на соединение с постом подпоручика Рукина. Но отступить днем значило бы вести за собой по пятам противника, а потому я решил продержаться еще 3 часа на позиции до наступления темноты и уже в полной темноте совершить отступление. О решении моем я, конечно, не сообщил людям, но принял меры к тому, чтобы подготовить движение: послал лишних людей, т.е. своих личных джигитов и фельдшера, отобрать с керекешами необходимые для команды вещи — как то: запасные сапоги, шинели, теплую одежду, котел, собрать все остающиеся съестные припасы и что только возможно унести на 8 туземцах и самим, приспособить это для навьючки на плечи и с наступлением темноты развести свет в палатке и зажечь костер. 3 часа еще продержались на позиции, поддерживая очень редкий огонь. Со стороны авганцев огонь то затихал, то снова становился частым.

Люди в бою вели себя безупречно и в день тезоименитства своего государя показали себя молодцами. Подчиненные мне г.г. офицеры были на высоте своего призвания.

В 7½ часов, в темноте уже я отдал приказание отойти с позиции к ставке. Собрав людей, я поблагодарил их за молодецкое поведение, сообщил команде о моем решении, разъяснив им, что не неприятель заставляет их отступить и не сомнение в исполнении ими своего долга — драться до последней капли крови, а недостаток патронов и уже завершённое до границы возможного исполнение возложенного на партию поручения — обрекогносцировать Рушан.

Тяжело было принять решение отойти, тяжело было и приказать это решение молодцам, доблестно защищавшим в течение 7½ часов позицию.

Приказав разобрать приготовленные вещи, надеть шинели и полушубки и сесть на лошадей (незаседланных и на недоузках, ленчики я приказал изломать), двинулись из селения к реке, переправились вброд через рукав ея, прошли гальку и, снова переправившись, слезли на камни. Здесь лошадей приходилось бросить, так как далее их днем нельзя провести.

Порядок движения следующий: впереди шли проводниками 8 туземцев и керекешы, неся тяжести, затем команда для наблюдения за порядком движения, с ней я назначил сотника Репина. В хвосте шел патруль, при котором находился штабс-капитан Бржезицкий и я. Движение было исполнено в полном порядке и совершенно скрытно от авганцев.

С большим трудом в полной темноте¹² в 10 часов вечера достигли сел. Багу. Здесь, заняв теснину, я предполагал остановиться, чтобы варить ужин команде, с утра ничего не евшей. Но селение оказалось покинутым жителями, скот уведен и оставлены только два человека. Получив от них указание, какой дорогой отправились жители и где ночуют, я отправился после привала далее горной дорогой, чтобы дойти до них и разобратся с продовольствием, так как не хотел расходовать имевшийся на людях ограниченный запас лепешек. Этим же двух туземцев выдвинул в теснину и приказал пройти до сел. Имц и мне о замеченном дать знать по горной дороге¹³.

В первом часу ночи достигли маленькой рощицы, за которой расположилось население сс. Имца и Багу с семьями на ночь. Тут же и я расположил партию на ночлег, выставив бивачного часового, и, раздобыв у населения барана и лепешек, приказал

¹² Описание дороги в маршруте № 12.

¹³ Туземцы без ноши ходят по своим горам очень быстро и всегда своевременно могут нагнать партию.

варить для команды чай и ужин. На следующий день дошел до ледника в сопровождении населения. Переход этот был чрезвычайно утомителен для людей.

1-го сентября утром получил от оставленных в Багу таджиков сведение, что авганцы отступили от Имца тою же ночью, когда и я отошел. Проверить это сведение я немедленно отрядил моего джигита шугнанца и одного казенного джигита, привычных к ходьбе по горам. В три часа, не имея еще от них донесений и опасаясь, как бы не упустить времени, я двинулся снова вниз по ущелью — к Багу. Вечером получил от джигитов подтверждение, что авганцев в Имце нет и все лошади и оставленные вещи целы. В этот день дошли до того места, где ночевали с 30 на 31. Вследствие сильного утомления людей пришлось заночевать тут. До рассвета 2-го сентября двинулись далее и в 7½ часов утра достигли с. Имц, где нашли лошадей и оставленное имущество целыми.

Отсюда послал начальнику войск Алая и Памиров рапорт № 12 и отношение подпоручику Рукину за № 13.

От перебежавшего из Худжана таджика узнал, что 30 августа убиты 3 авганца и 2 таджика, похоронены тою же ночью в роще в урочище Вавзутч. Смертельно ранены 3 авганца, оставленные ими в с. Худжане, так как не могли быть перенесены в Кала-и-Вомар, кроме того, несколько человек, как авганцев, так и таджиков, получили легкие раны. Он же сообщил, что рушанский наиб (уполномоченный, наместник) Разык ранен штыком в руку по приказанию авганского офицера и многие таджики поранены авганцами за то, что уклонялись от действий против нас. Он же говорил, что авганцев более всего поражало то, что они не видели дыма от выстрелов от калы, ясно различая различие звука выстрела и свиста пуль, и удара ея об камни. Поэтому они даже думали, не из палатки ли стреляют.

В Имце я простоял весь день 2-го сентября, чтобы успокоить этим население и дать ему, хотя бы только части мужского населения, время вернуться в селение. Таким образом, имея под рукой население, я мог бы переправить лошадей и отправить их в Багу, а затем отослал бы туда и все тяжести.

3-го сентября с утра были переправлены лошади и тяжести отправлены в Багу, затем и мы перешли в Багу, хотя население кишлака Имц умоляло не покидать их кишлака и само вместе с аксакалами перешло в Багу. В Имце же я оставил караул из туземцев, которые ради спасения собственной шкуры немедленно бы дали мне знать в случае появления авганцев.

В Багу я, хотя и не имел на то полномочий, решил оставаться и взял на свою ответственность притянуть пост подпоручика Рукина, почему и послал ему категорическое приказание за № 15 двинуться на соединение со мной. Мотивы же остановки и занятия селения Багу изложил в рапорте начальнику войск Алая и Памиров за № 14 и отношении за № 16 начальнику Памирского отряда¹⁴.

3-го числа получено сведение от подпоручика Рукина, что он идет вниз по Бартангу на соединение со мной, причем предполагает быть в Багу 6-го сентября. 4-го я получил от него отношение за № 26¹⁵, на которое послал ему мое приказание за № 15.

6-го числа пришло из Кола-и-Вомара письмо за подписью двух капитанов, Гулям-Хайдар-Хана и Азам-Хана. В письме ничего о происшедшем 30 августа, но просьба не задерживать под стражей людей, приносящих письма, не принимать население в подданство и не подстрекать к бунту. Очевидно, письмо это — придирка, чтобы доподлинно узнать, где я. Но я был доволен получкой этого письма, так как это давало мне возможность войти с ними снова в переписку и этими переговорами, как будто выжидая ответа от Ибадуллы-Хана, выгадывать время до подхода поста под-

¹⁴ Копии с рапортов и всех исходящих бумаг — приложение № IV.

¹⁵ Приложение № V.

поручика Рукина и получения инструкции от начальника войск Алая и Памиров. На это письмо я отправил в ответ письмо № 7 и на имя Ша-Сеид-Джарнейля письмо № 6¹⁶ и копию с письма к нему же от 30 августа. По моим расчетам, подпоручик Рукин мог подойти ко мне только 7-го к вечеру.

7-го числа получено одно за другим 2 письма уже от самого Ибадулла-Хана, приехавшего из Кола-и-Бар-Пянджа в Кола-и-Вомар с конвоем и расположившегося в с. Худжан. В первом письме просьба уйти из с. Багу и очистить Рушан как территорию пока безусловно авганскую, занятие которой может повести к нарушению мирных отношений держав и недоразумениям. Одновременно с этим письмом пришла грамота к населению в виде воззвания, в котором им предписывается покинуть меня и явиться с повинной к Ибадулле-Хану, причем срок назначается до вечера этого дня; в случае же неисполнения этого требования они подвергнутся жестокой казни.

Население принесло мне это послание, спрашивая моего совета, как поступить — бежать ли им всем в русские пределы, следовать ли со мной или в случае нашего ухода из Рушана идти им с повинной к авганцам. Я предоставил им решить это самим, сославшись на то, что полномочий принимать их в подданство и вмешиваться в их внутренние дела не имею, желающие же перейти в наше подданство могут идти в Верхний Рушан и на Кудару. Остальным же посоветовал терпеливо ожидать лучшей участи, т.е. когда Рушан по договору отойдет под покровительство России. Спустя час, когда я отсылал приказание поручику Рукину за № 17 и рапорт начальнику войск Алая и Памиров за № 18, пришло 2-е письмо от Ибадуллы-Хана, в котором он просит ввиду моего желания пройти на перевал Оуду выслать в с. Имц офицера с переводчиком (2-х человек) для личных с ним переговоров. Я задержал отправку почты в тыл и выслал штабс-капитана Бржезицкого с переводчиком в с. Имц. Но этим удалось только выиграть один день — сам Ибадулла-Хан на переговоры не выехал, а выслал своего брата просить очистить Багу, так как в войсках ропот, даже офицеры ему не повинуются — хотят мстить за убитых, и Ибадулла-хан занят успокоением их, почему самолично не мог выехать. Капитан Гулям-Хайдер-Хан уже повел преданных ему солдат через побочный перевал Рабинц на Багу. Относительно 30-го августа Ибадулла-Хан просил передать, что он признает Гулям-Хайдар-Хана виновным в происшедшем. В случае же дальнейшего нашего упорства умывает руки и слагает с себя ответственность, или произойдет новое столкновение, которое может нарушить существовавшие доселе мирные отношения между Россией и Авганистаном. Относительно населения он передал мне, что Ибадулла-Хан клятвенно обещал перед несколькими выборными от жителей, ходивших в Худжан, не взysкивать с населения. Выполнение моего требования, чтобы авганцы ранее как через день по моем уходе не занимали Багу, Ибадулла-Хан также гарантировал.

8-е сентября ввиду вышеизложенного, не имея надежды на прибытие подпоручика Рукина (который, еще накануне я получил от туземцев сведение, остановился в Сипяндже) и не получая никаких приказаний насчет дальнейшего образа действий, с другой стороны, чтобы не быть причиной разрыва дипломатических переговоров, ведущихся между Россией и Англией об разграничении сфер влияния и уступки Авганистаном незаконно ими захваченных Шугнана и Рушана, я решил уйти из Багу и попытаться, преследуя указанную мне инструкцией задачу, пройти на перевал Шид-Ак-Ба в Дарвозе. В случае же невозможности пройти в Дарвоз — свернуть через перевал Хадыр-Джиф на Сипяндж и на пост подпоручика Рукина. Приняв это решение, я отправил в тыл приказание № 17 и рапорт № 18, а через 1½ часа двинулся вверх по ущелью к перевалу и дошел в этот день до ледника.

¹⁶ Приложение № VI.

Население также покинуло Багу, аксакалы и часть жителей бежали в русские пределы, другая часть пошла в горы выжидать, когда все уляжется, чтобы вернуться в кишлаки. На перевал Шид-Ак-Ба не было проводников, так как этим путем не ходят — один старик за хорошую плату взялся сопутствовать нам, так как в молодости ходил этой дорогой. 8-го числа заночевали под безымянным побочным перевалом.

9-го утром пришло письмо от Ибадуллы-Хана, содержание его: не уводить с собой жителей; собственно письмо это только предлог, чтобы получить сведение о месте нашего нахождения и направлении движения, почему я и оставил его без ответа, а принесших его туземцев оставил при себе, тем более что мне нужны были лишние рабочие руки. Равным образом через перевал Хадыр-Джиф получено известие из Сипянджа от подпоручика Рукина. Мною послано было ему тут же последнее известие, которое я мог дать о себе.

9-го с большим трудом без тропы перевалили этот перевал и вышли на большой ледник, которым подошли к перевалу Шид-Ак-Ба. Спуск с него без разработки оказался невозможен¹⁷. Но так как другого способа пройти в Дарвоз (прямая цель моей командировки) не было, да и путь соединения с постом подпоручика Рукина мог быть уже перехвачен авганцами, главное же — что пришлось бы все равно и в Сипяндж, и в последующие кишлаки возвратиться в опустелые, где не найти бы ни довольствия, ни фуража (так как я полагал, что пост подпоручика Рукина уйдет уже из Сипянджа, а за ним потянется и население), то я решил приступить к разработке спуска. Разработка продолжалась 2 дня и производилась в тяжелых условиях — сильный мороз, чрезвычайно разреженный воздух, недостаток инструмента (всего 2 уцелевших топора, приколы для коновязи и все наличные шашки), равно и недостаток фуража и продовольствия (лошади 3 дня без подножного корма, 2 дня без ячменю, ограниченный запас лепешек, которыми приходилось делиться с лошадьми; недостаток топлива).

10-го сентября в 2 часа дня спуск был разработан и приступлено к своду лошадей, который обошелся благополучно (одна только лошадь сорвалась со спуска и, покатившись по леднику, попала в щель, где и убилась на месте). К девяти часам вечера в полной темноте достигли мало-мальски сносно[го] подножного корма и топлива (терескен), сделав переход в 8 верст.

Переход этот весь совершен пешком (так как лошади после двухдневной стоянки на льду без корму положительно шатались под всадниками), наполовину по марене, страшно утомил и людей и лошадей. От подошв у людей не осталось и помину, ноги обвертывались кожей, снятой с битых быков, у расковавшихся лошадей копыта обламывались до белой линии.

11-го дошли до с. Андераб, сделав переход в 20 верст.

Еще на пути, не доходя с. Индразк, нас встретила вооруженная мултуками толпа человек в 50–60 с язгулемским амилякдаром (землевладельцем, помещиком) и миразором (тысяцким) во главе. Высланному вперед джигиту амилякдар объяснил, что они вышли вооруженные, так как думали, что по ущелью спускаются с Кумач-Дары авганцы, узнав же, что мы русские, они выходят нам навстречу с поклоном. Действительно, оба они выехали ко мне навстречу с приветствиями. Хотя нельзя сказать, чтобы приветствовали нас искренно. Толпа провожала нас до с. Индразк, где я сделал привал ввиду изнуренности лошадей. По приказанию этого же амилякдара немедленно с каждого дома были собраны для партии по 2 лепешки и по 2 снопа клеверу. Когда же я стал расплачиваться русскими кредитными билетами, то население отказалось их принимать, требуя уплаты серебром. Серебра же у нас не было, последнее серебро вышло в Верхнем еще Рушане, и в Рушане мы расплачивались щедро кре-

дитными билетами, хотя население не знало им цены¹⁸. Но в Рушане население было обрадовано нашим приходом, население же долины Язгулема было встревожено и недоверчиво расположено к нам. Население это тоже таджики-алипаразы (т.е. и-маилиты), но свободолюбивое племя, не скрывающее своих стремлений к независимости как прежде от авганцев, так ныне в грош не ставящее дарвозские власти и самого эмира Бухарского. «Вокруг нас горы, — говорят они, — никто нам не хозяин и не повелитель; сами авганцы боялись нас, а бухарцы и подавно. Эмир же далеко от нас».

К заходу солнца партия достигла с. Андербах и расположилась на ночлег на площадке против селения на левом берегу р. Кумач-Дары.

Население приняло нас недоверчиво и неохотно исполняло требование амилякдара о поставке на партию ячменю, клеверу и муки. Чтобы расположить их в нашу пользу, пришлось заплатить им, так как бумажных денег они не принимали, за сравнительно ничтожное количество ячменя, клеверу и муки (ячменя не хватало на половинную дачу, т.е. всего было 2½ пуда, клеверу же около 80 снопов и ¼ пуда муки) 10-рублевую китайскую ямбу¹⁹, которую, собрав всех хозяев, доставивших свои продукты, заплатил выборному от них, а не через амилякдара. Население все-таки не было доволно, так как, говорили они, ямбу надо идти менять в гор. Кала-и-Хумб.

Я предложил сделать дневку, дабы дать возможность оправиться изнуренным бескормицей на перевалах лошадям. Но от этой мысли пришлось отказаться: на следующее утро вокруг нас стеклось население кишлаков Нижнего Язгулема, все поголовно вооруженные, кричащие и угрожающие, так что команду пришлось вызвать в ружье и быть готовыми к отражению нападения. Некоторые были верхами и вооружены саблями. Как объяснил нам амилякдар, причина волнения — нежелание населения, чтобы стояли и проходили по их земле. Это-де тяжело отзывается на населении и разоряет его, требуя от него выставки фуража и продовольствия при их скудном запасе. Некоторые жители говорили накануне то же самое нашим переводчикам-джигитам. Толпа доходила человек до 200, в ее рядах находились и миразор. Амилякдар выезжал к толпе, чтобы урезонить их, но на него насакаивали, били и нанесли удар саблей и ножом по ноге. Хотя я имею основание полагать, что это делалось напоказ и что он был одним из главных зачинщиков. Так, я впоследствии узнал, что он задержал письмо мое к капитану Февралеву и находился в сношениях с авганцами через имцского ишана, с которым переписывался.

Двигаться далее мне приходилось или к юго-западу, вниз по р. Язгулем и выйти на р. Пяндж. Этим путем мне хотелось пройти потому, что с него я имел бы возможность, остановив тяжести партии, свернуть, чтобы произвести налегке рекогносцировку перевала Оудуи и спуститься возможно далее на его юго-восточную сторону, пока пути не преградит авганский пост. Другой путь — вверх по р. Язгулем до с. Джалин и через перевал Гушхон выйти прямо к гор. Кола-и Ванчу. Этот путь, хотя и худшего качества, представлял интерес тем, что по нем еще не ходили русские и об нем в описаниях Дарвоза имелись только расспросные сведения, так как приходится несколько раз вплавь и на плотах переправляться через реку, на население же, враждебное в данном случае, рассчитывать нельзя было, да и обессилевшие лошади не в состоянии были бы справиться с бурным течением реки Язгулем. Я выбрал путь на Гушхон. Приказав завьючить, я вытянул партию в таком порядке: посредине вьюки,

¹⁸ В Рушане приходилось объяснять цену наших денег в переводе на авганские рупии, о которых, впрочем, население знает только понаслышке, обходясь без денег вовсе, работая на себя или изредка прибегая к меновой торговле. Цену рубля устанавливали также таким образом: 2½ куска моты, считая стоимость куска по 41 копейке (цена, по которой для этой цели была еще на Сары-Таше закуплена партия моты), желающим производилась расплата прямо мотой. Мота же служила разменной монетой.

¹⁹ У меня было на 110 рублей китайских ямбов, купленных мною в Оше, но менее 10 рублей не было. Деньги же, присланные на Музкол Шаджанским отрядом, были кредитными билетами.

в голове и хвосте их по офицеру и половине состава партии; ружья имели все время заряженными. В селении нас встретила новая толпа, бывшая же за нами напирала вплотную, так что пришлось сзади спешить посаженных на лошадей двух пехотинцев, которые, примкнув штыки, отходили, держа ружья на руку. В с. Джалин равным образом нам загородила дорогу толпа жителей. Пробиваться надо было нахальством. Пройдя селение, свернули в ущелье и стали подыматься им. В проводники никто не хотел идти ни за какую плату. Втянувшись в ущелье, вздохнули свободнее, и я предупредил, что если они будут двигаться вслед за мной, то буду стрелять по ним. Толпа, видя, что мы выходим из долины Язгулема, отстала от нас.

Подъем каменистым ущельем был страшно утомителен. С наступлением темноты добрались до подножного корма, где стали на ночлег, сделал переход в 14 верст. Отсюда я написал письмо дарвозскому беку и ванчскому амилякдару с предупреждением о моем движении и просьбой оказать содействие при проходе через их владения. С письмом этим отправил двух джигитов, которые, выступив на рассвете, должны были к ночи доставить их в Кала-и-Ванч амилякдару.

13-го дошли до самого перевала, но подняться на него в этот день не было возможности. Затруднение состояло в том, как втащить изнуренных лошадей и вьюки на страшно крутую осыпь с обваливающимися камнями. Для опыта со страшным трудом удалось втащить на нее двух лошадей. Я со штабс-капитаном Бржезицким поднялись пешком и прошли ледник до спуска. Выяснилось, что в этот день нам не только не преодолеть всего препятствия и не перевалить на ту сторону, но и не втащить бы всех лошадей до ледника. Поэтому пришлось спуститься до ближайшей травы и с рассветом начать работу. Трава оказалась сносною, но недостаток топлива (незначительное количество кизяку, уларий помет и очень мало терескены) был крайне чувствителен при довольно сильном морозе и полном отсутствии хлеба. Мясо плохо уваривалось, тем более что весь запас соли вышел. Всего пройдено в этот день от ночевки до ночевки около 4-х верст.

14-го утром был мне доставлен через Рушан и долину Язгулема пакет от полковника Ионова с приказанием за № 31 от 9-го сентября с урочища Кок-Джар²⁰. Пропев «Спаси Господи люди твоя», партия двинулась к перевалу. После некоторой разработки, состоявшей в укладывании камней таким образом, чтобы они не так легко осыпались, приступлено к втаскиванию лошадей, занявшему 5 часов времени, причем каждую лошадь приходилось тянуть вчетвером, держа за путлища или за вьюк и поддерживая зад за хвост.

На той стороне перевала встретил высланных из Кола-и-Ванча нашим джигитом несколько жителей, несших для нас свежие лепешки и доставивших от джигита доносение, что амилякдар на охоте, жители же к нам враждебно не настроены и все обстоит благополучно. В темноте уже дошли мы до г. Кала-и-Ванча, переправившись у него по мосту через р. Ванч, сделав переход в 16 верст. Верстах в трех навстречу мне выехал вернувшийся амилякдар и радушно приветствовал нас.

15-го я наконец мог назначить дневку. Со стороны ванчского амилякдара было оказано всякое содействие в закупке фуража и продовольствия, равно в закупке кожаных чариков для команды, сносившей окончательно обувь. В Ванче мне удалось разменять ямб на бухарское серебро, причем одного процента за мену брали 18%. Русских же бумажных денег не принимали и не меняли. Отсюда я отправил вперед через Каратегинское бекство рапорт за № 20.

Дойдя до Кала-и-Ванча, я считал возложенное на меня поручение оконченным, предстояло только довести команду возможно скорее кратчайшим и удобнейшим путем в Фергану, который я выбрал вниз по р. Ванчу, затем по Пянджу, р. Висхарви на

перевал того же имени, затем через Вахию по р. Хингу, затем через перевал Гардани-Кафтар в Каратегин и вверх по р. Сурхоб в долину Алая. Маршрут исполнен следующий:

16-го — селение Даштак	25 верст
17-го — Пошхарв	26
18-го — Тогмай	18

Из селения Тогмай я командировал штабс-капитана Бржезицкого с урядником и двумя джигитами в гор. Кала-и-Хумб. Штабс-капитану Бржезицкому я поручил представиться дарвозскому беку и просить его содействия в размене русских кредитных денег на бухарские. Равно закупить чаю, сахару, соли, приварочных продуктов, подков и гвоздей, в которых партия терпела полный недостаток, для чего ему была придана вьючная лошадь. Штабс-капитану Бржезицкому я поручил также принести жалобу беку на враждебный прием, оказанный нам на р. Язгулем.

19-го — селение Барауч, р. Оби-Висхарви	8 верст
20-го — дневка	

К вечеру вернулся из г. Кала-и-Хумба штабс-капитан Бржезицкий, исполнив все поручения. Он был принят беком и встретил с его стороны содействие. Относительно моей жалобы бек просил передать мне, что с виновных будет взыскано. Для сопровождения меня по Вахии до Каратегина он назначил двух нукеров.

21-го перевалили через перевал Висхарви и заночевали под ледником. 20 верст

22-го — сел. Сингвор (на р. Хингоу в Вахии) (в Сингворе встречены вахийским амилякдаром). 22 [версты]

23-го — сел. Кала-и-Ладжирк 20 верст

Утром 23-го получил письмо от каратегинского бека, пославшего по просьбе командующего войсками Ферганской области людей на розыски и встречу вверенной мне партии. В г. Кола-и-Ладжмирке я оставил большую часть вьючных лошадей, которые от утомления следовать за партией не могли, при двух керекешах и одном джигите, которому были оставлены деньги на покупку фуража. В письме моем каратегинскому беку я также просил, чтобы власти имели попечение об оставленных сзади лошадях и имуществе (палатки, которых не ставили, и прочие вещи, без которых можно было обойтись).

Оставленные лошади должны были стоять два дня на дневке, а затем небольшими переходами следовать в Маргелан, куда прибыть 5-го числа октября.

24-го — через перевал Гардани-Кафтар, остановились в 7 верстах от киргизской зимовки Куляк	26 верст
25-го — зимовка Джилянды	29
26-го — зимовка Кара-Сай	28
27-го — урочище Каты-Курган (в пределах Ферганы)	42 версты
28-го — ур. Кок-Су, не доходя 7 вер. Дараут-Кургана	22
29-го — через перевал Тенгиз-Бай до ур. Лянгар	52
30-го — сел. Уч-Курган	51
1-го — гор. Нов. Маргелан	

Всего вверенный мне разезд пробыл в рекогносцировке 57 дней, на это число приходится 5 дней, 4 дня стоянки в сел. Имце и 6 дней стоянки в с. Багу, 45 дней марша. Пройдено пути 976 верст.

За все время больных в партии не было, кроме горной болезни на перевале Шид-Ак-Ба. Все строевые лошади разезда доведены здоровыми, хотя в походе были случаи ушибов о камни, вызывавших хромоту.

За время рекогносцировки составлены следующие работы:

Описание маршрутов по Рушану.

Собраны материалы к составлению очерка Рушана, перепись населения и сведения о средствах страны.

Штабс-капитаном Бржезицким составлена съемка в масштабе 5 верст в дюйме пройденного пути от Таш-Кургана до урочища Вавзуч и затем пути от с. Багу в Рушане до гор. Кала-и-Ванч в Дарвозе.

Работы эти прилагаются к отчету.

Составлял Генерального Штаба капитан Ванновский.

Summary

N.L. Luzhetskaya

**Data on the History of the Pamir's Delimitation
in the Orientalist Archives of the St. Petersburg Branch
of the Institute for Oriental Studies, Russian Academy of Sciences.
A.E. Snesarev's Collection: "Report of Captain Vannovsky, GS,
on the Reconnaissance Trip to Rushan" (1893)**

The publication is bringing forward a document from A.E. Snesarev's collection, forming Part I of file 115 "Captain Vannovsky's Report" (f. 3–35). This formerly unpublished document represents a detailed account of the dramatic trip of Captain Vannovsky's small detachment to the debatable valley of Bartang (West Pamirs) in September, 1893, and his clash with Afghan frontier guards, on the eve of the final delimitation of the area. The significance of Vannovsky's expedition lies in the collected information of geopolitical character as well as in its scholarly results.

Управление Хорасаном в IX–XII вв. (по сведениям мусульманских географов)¹

Обращение к трудам мусульманских географов IX–XII вв. предоставляет исследователю возможность глубже изучить проблему административного управления Хорасаном в домонгольское время. Разные аспекты этой проблемы присутствуют во всех географических сочинениях. У ал-Йа'куби и ал-Мас'уди, например, она проявляется в деятельности конкретных хорасанских и сисанских наместников. Другие авторы (ал-Истахри, Ибн Хаукал), опуская историографию наместничества, переключают внимание с высших ступеней иерархической лестницы на средние и фиксируют состав главных должностных лиц администрации провинциального центра и обычного провинциального города. Третьи (Ибн Хордадбех, Кудама б. Джа'фар, Ибн ал-Факих ал-Хамадани) сообщают списки податных областей и суммы налоговых поступлений с них. Но все они в разной степени информируют читателя о существовании, наряду с центральной и местной, автохтонной администрации и о характере взаимоотношений халифской администрации в лице наместника Хорасана с местной, представленной потомками домусульманских правящих династий.

Глава о хорасанских наместниках (*вулāt хурāsān*) у ал-Йа'куби — это своего рода аннотированный список имен почти семидесяти представителей высшей халифской администрации в Хорасане². Ее можно представить и как краткий исторический очерк Хорасанского наместничества, в котором каждому наместнику отведено от одной строки печатного текста (фиксация факта назначения на должность и смещения с должности) до полустраницы (с описанием обстоятельств назначений, перечислением выдающихся походов и иных деяний, изложением характера отношений с высшими инстанциями в Басре или Багдаде и пр.). Очерк охватывает период в 225 лет, с середины VII в. (время первых походов мусульман в области Хорасана) до 875 г. (свержение династии Тахиридов в Хорасане Саффаридами). Полный перевод главы о наместниках дается в Приложении к настоящей статье.

У ал-Мас'уди события, происходившие в Хорасане, и сведения о его наместниках тонут в потоке информации о халифах и чаще всего являются случайными. Как правило, они обнаруживаются только в экскурсах о тех халифах, которые в большей степени, чем другие, были связаны с Хорасаном (Харун ар-Рашид, ал-Мамун).

В изложении одних и тех же событий информация ал-Мас'уди и ал-Йа'куби обнаруживает как много сходств, так и достаточно различий. У ал-Мас'уди, например, встречаются сведения, которые по разным причинам отсутствуют в более раннем

Колесников Алий Иванович — д.и.н., вед. н.с. Сектора Среднего Востока СПбФ ИВ РАН.

¹ Статья завершает обзор «нетрадиционной» информации географических сочинений, начатый в выпуске 1 (см.: *Колесников А.И.* Материалы к характеристике политической и этноконфессиональной ситуации в Восточном Иране и Хорасане (по сведениям мусульманских географов IX–XII вв.) // Письменные памятники Востока. М., 2004. № 1. С. 69–97).

² Kitāb al-boldān auctore Ahmed ibn Abi Jakūb... al-Jakūbī // BGA VII. 1892 (далее — ал-Йа'куби). С. 295–308.

источнике. Говоря точнее, авторы высвечивают разные грани одного и того же события. Так, оба географа касаются антиомейядского выступления Абдаллаха б. аз-Зубайра. Но если ал-Йа'куби подчеркивает факт зависимости хорасанского наместника от мятежного халифа и акцентирует внимание на его враждебности по отношению к Омейядам³, то ал-Мас'уди считает более уместным отметить границы территории, находившейся под контролем Зубайритов (Абдаллаха б. аз-Зубайра и его брата Мус'аба б. аз-Зубайра), — Хиджаз, Ирак, Фарс, Хорасан и соседние с ним земли⁴. Если ал-Йа'куби стремится определить место Абу Муслима в ряду других наместников Хорасана, то ал-Мас'уди больше внимания уделяет завоеваниям Абу Муслима⁵.

Иногда расхождения в информации этих двух источников об одних и тех же наместниках настолько велики, что это дает основание говорить о существовании разных традиций передачи материала и создает повод для критики текста. Деятельность хорасанского наместника Асада б. Абдаллаха, назначавшегося на этот пост своим братом Халидом б. Абдаллахом ал-Касри, под началом которого находились земли Ирака и Хорасана, у ал-Йа'куби четко вписывается в период правления халифа Хишама (724–743). По этой версии, Асад б. Абдаллах спокойно умирает в Хорасане, оставив себе преемника на высоком административном посту⁶. Ал-Мас'уди иначе распоряжается судьбой наместника. По его версии, Асад б. Абдаллах был препровожден после отставки брата к другому иракскому наместнику и казнен в Куфе при халифе ал-Валиде II (743–744)⁷.

Оставляя выяснение истины будущим исследователям, мы все же должны заметить, что версия ал-Йа'куби является более предпочтительной, так как она изложена довольно убедительно в контексте взаимоотношений халифа с наместником Басры, с одной стороны, и наместника Хорасана с наместником Басры и халифом — с другой. По сравнению с ней версия ал-Мас'уди оставляет впечатление изолированного эпизода.

Примеры расхождения и сближения позиций авторов в освещении событий можно было бы продолжить.

В главе ал-Йа'куби о хорасанских наместниках основное внимание писателя сосредоточено на выявлении внешних связей по линиям: халиф — хорасанский наместник или (чаще) халиф — наместник восточных провинций с резиденцией в Басре — наместник в Хорасане. Внутренняя деятельность хорасанских наместников освещается только в сфере завоевательных походов и борьбы со «смутами», т.е. с народными движениями и сепаратизмом военно-феодальной знати. Очерк хронологически выдержан вплоть до времени написания сочинения (точнее, до середины 70-х годов IX в.), последовательность правления наместников вызывает доверие.

У ал-Мас'уди повествование о халифах доведено до середины X в. и захватывает начало правления халифа ал-Мути' (946–974), однако в последний раз восточно-иранская тема звучит в сообщении о походе халифа ал-Му'тамида весной 876 г. против Саффарида Йа'куба б. ал-Лайса⁸. В этом отношении его информация почти ничего не добавляет к тому, на чем завершает свой рассказ ал-Йа'куби.

Хорасанские наместники интересуют Ал-Мукаддаси только со времени утверждения Саманидов как царствующей династии. Им он посвящает небольшой, но насыщенный информацией экскурс, который представляет сводку правления восьми хорасанских наместников от «первого, кто управлял всем этим климатом», Исма'ила

³ ал-Йа'куби. С. 299.

⁴ Kitāb at-Tanbīh wa'l-Ischrāf auctore al-Masūdi // BGA VIII. 1894. С. 312 (далее — ал-Мас'уди).

⁵ ал-Мас'уди. С. 327–328.

⁶ ал-Йа'куби. С. 301–302.

⁷ ал-Мас'уди. С. 323–324.

⁸ Там же. С. 367–368.

б. Ахмада с 287 г. х. (899 г.), до Нуха б. ал-Мансура или Нуха II (976–997), при котором было написано сочинение автора⁹. Таким образом, хронологически, если не считать лакуны саффаридского правления, очерк ал-Мукаддаси продолжает главу ал-Йа'куби о наместниках Хорасана и доводит ее до 90-х годов X в. Непременными элементами информации являются здесь помимо имен наместников упоминания об их посмертных прозвищах, а начиная с Насра б. Ахмада или Насра II (914–942) — и списки их хаджибов и военачальников. Последнее новшество могло возникнуть под влиянием ал-Мас'уди, который регулярно приводит списки везиров и других должностных лиц из придворного окружения халифа, или заимствовано у какого-то другого автора.

Своих современников Саманидов ал-Мукаддаси вообще считает наилучшей династией правителей как с точки зрения их праведного образа жизни, так и за их покровительство наукам. Автор отмечает и царское, домусульманское происхождение Саманидов (потомки Бахрама Гура или Варахрана V, 420–438 гг.)¹⁰.

Мусульманские географы IX–X вв., как те, кто специально пишут о наместниках, так и те, кто почти не упоминают о них, первой столицей Хорасанского наместничества единодушно называют Мерв, последней — Нишапур и датируют перенос резиденции в Нишапур временем Тахиридов, а точнее — временем третьего державного представителя династии, Абдаллаха б. Тахира (828–844)¹¹. По-видимому, до Тахиридов в какие-то годы хорасанские наместники жили и в Балхе. На это прямо указывает ал-Истахри: «Резиденция эмиров в Хорасане до Тахиридов располагалась в Мерве и Балхе»¹². Чуть пространнее ту же мысль излагает Ибн Хаукал¹³. С полной уверенностью можно сказать, что центром наместничества Балх был некоторое время при халифе Харуне ар-Рашиде, когда он назначил на должность наместника ал-Фадла б. Йахйу, одного из Бармакидов, родовые земли которых примыкали к Балху. Из Балха наместник совершил удачный поход в Тохаристан и во владения Кабул-шаха¹⁴.

Глава ал-Йа'куби о систанских наместниках (*vulāt sidjistikān*) значительно скромнее хорасанской главы того же автора, но и она дает краткий «аннотированный список» 43 представителей высшей халифской администрации в этой провинции, правивших со 2-й половины VII в. до последней четверти VIII в.¹⁵.

Уже сам список наместников, составленный в хронологической последовательности их правления в Систане и содержащий указания на относительную и абсолютную датировку событий, представляет несомненную историческую ценность. Весь остальной материал, который мы условно относим в разряд «аннотаций», позволяет вскрыть механизм назначения на должность систанского наместника, определить степень зависимости систанских наместников от хорасанских, углубиться во взаимоотношения халифского двора и династий местных правителей и пр. Выясняется, например, что систанские правители чаще находили общий язык с генеральным наместником в Басре, чем с его уполномоченными в Хорасане и Систане. В источнике засвидетельствованы случаи объединения сил генерального наместника с войсками систанского правителя для борьбы с мятежным наместником Систана, отзыва хали-

⁹ Descriptio imperii moslemici auctore al-Mokaddasi // BGA III. 1877 (далее — ал-Мукаддаси). С. 337–338.

¹⁰ ал-Мукаддаси. С. 338.

¹¹ ал-Йа'куби. С. 307.

¹² Vitae regnorum. Descriptio ditionis moslemicae auctore Abu Ishak al-Farisi al-Istakhri // BGA I. 1870 (далее — ал-Истахри). С. 258.

¹³ Vitae et regna. Descriptio ditionis moslemicae auctore Abu'l-Kâsim Ibn Haukal // BGA II. 1873 (далее — Ибн Хаукал). С. 313.

¹⁴ ал-Йа'куби. С. 288–289; ал-Мас'уди. С. 346; Compendium libri Kitâb al-Boldân auctore Ibn al-Fakîh al-Namadhânî // BGA V. 1885 (далее — Ибн ал-Факих). С. 324.

¹⁵ ал-Йа'куби. С. 282–286.

фом сисанского наместника, неугодного местному правителю, противодействия местного правителя деятельности назначаемых наместников¹⁶.

Список сисанских наместников у ал-Йа'куби хронологически доведен до смерти халифа Абу Джа'фара ал-Мансура в 775 г., после которой, как сообщает источник, управление Сисаном перешло к наместникам Хорасана, которые посылали туда своих людей. Из того же источника следует, что до ал-Мансура единой системы назначения наместников в Сисан не существовало. В зависимости от обстоятельств решение о кандидатуре наместника принимали либо сам халиф, либо генеральный наместник в Басре, либо (значительно реже) хорасанский наместник.

В географической литературе IX–X вв. есть бесспорные свидетельства того, что в то время Сисан, как и многие другие пограничные с Хорасаном области, находился в административной зависимости от хорасанского наместника. О передаче Сисана после 775 г. под юрисдикцию наместника Хорасана говорилось выше. Положение не менялось от того, считали ли некоторые географы Сисан отдельной провинцией или же частью Хорасана.

К концу X в., когда писали свои сочинения ал-Мукаддаси и анонимный автор «Худūd ал-'Āлам», политические границы мусульманских владений продвинулись далеко на восток, поглотив множество крупных и мелких вассальных княжеств. Специфику управления обширной территорией при Саманидах в его время образно формулирует ал-Мукаддаси: «Области и хутба — всё в этом климате принадлежит роду Самана (Саманидам. — А.К.) и платит налоги (*ал-харāдж*), кроме правителей Сисана, Хорезма, Гардж аш-Шара, Джуджана, Буста, Газнина и Хуттала, поскольку они присылают только дары, и их правители освобождаются от уплаты хараджа. Главнокомандующий находится в Нишапуре. Сисан находится во власти потомков рода Амра б. ал-Лайса (Саффаридов), ал-Гардж — в руках аш-Шара, Джуджан — в руках потомков Фаригуна, а Газнин и Буст — у тюрков»¹⁷.

Процитированный пассаж иллюстрирует, таким образом, два уровня администрации в Хорасане и зависимых от него владениях: высший, в лице халифского наместника с его обслуживающим аппаратом, и средний — в лице местного провинциального правителя из домусульманской или мусульманской (как, например, в Сисане) династии.

Топография поименованных в источнике областей, кроме Хорезма, почти полностью вписывается в ареал, который анонимный современник ал-Мукаддаси объединяет понятием *худūd* (окраины) Хорасана, противопоставляя их региону традиционного Хорасана с его главными городами Нишапур, Мерв, Балх и Герат. В таком контексте, как отмечал В.В. Бартольд, термин *худūd* обозначает территории, непосредственно управляемые удельными правителями¹⁸. Издатель текста указал на непосредственность автора «Худūd ал-'Āлам», включившего владения царя Гузганана (у ал-Мукаддаси и других арабоязычных авторов — Джуджан) в состав основных областей Хорасана.

Роль местной администрации в утверждении политического господства ислама на землях бывшей Сасанидской державы была очень значительной на этапе ранних завоеваний. Многочисленные примеры сотrudничества удельных правителей с завоевателями и оставления прежней иранской администрации на подчиненной территории имеются в исторических хрониках и подтверждаются нумизматическими данными¹⁹.

¹⁶ Там же. С. 282–284.

¹⁷ ал-Мукаддаси. С. 337.

¹⁸ Худūd ал-'Āлем, рукопись Туманского, с введ. и указ. В. Бартольда. Л., 1930 (далее — Худуд). Введение. С. 21–22.

¹⁹ См.: Колесников А.И. Завоевание Ирана арабами (Иран при «праведных» халифах). М., 1982. С. 176–183; он же. Арабские наместники и иранские правители в Омейядском халифате (по данным палеографии арабо-сасанидских монет) // Письменные памятники Востока. Ежегодник. 1975. М., 1982. С. 52–58.

Конкретные проявления этого сотрудничества в Хорасане и соседних с ним областях засвидетельствованы и в географической литературе. Так, при халифе Османе (644–656) царь Туса предлагает арабскому военачальнику добровольную помощь в его хорасанском походе при условии сохранения за собой Нишапура. Несколько лет спустя марзбан Мерва Махуйе является в ставку халифа Али б. Абу Талиба (656–661) и заключает с ним мирный договор²⁰. Оба иранца, как сказано в источнике, получают грамоты о признании своих прав на удельные владения, которые хранятся у их потомков «по сей день», т.е. до конца IX в. Хотя содержание грамот и срок их действия в деталях неизвестны, надо думать, что их наличие и два века спустя после заключения договоров давало иранской знати определенные привилегии.

Позиции Бармакидов в Балхе оставались прочными и в начале IX в., очевидно потому, что они приняли ислам и сами перешли в разряд мусульманской администрации. В географической литературе последнее упоминание о них относится ко времени Харуна ар-Рашида (786–809). Правлению династии Рутбил (в исторических хрониках встречается форма «Зунбил») в Руххадже положили конец Саффариды (861–900).

Косвенное свидетельство существования удельных правителей в Хорасане в 20-х годах IX в. можно видеть в сообщении о том, что ал-Мамун письменно улаживал дела «со всеми царями Хорасана» до тех пор, пока его положение не упрочилось²¹.

Внутреннюю сводку титулов удельных правителей Хорасана и примыкающих к нему территорий дает Ибн Хордадбех²², но она нуждается в уточнении более поздними географами, поскольку многие лакабы в источнике являются просто нарицательными именами известных исторических личностей²³ и, что не менее существенно, все они представлены вне историко-географического контекста.

Удельных правителей Хорасана географы обозначают либо местным титулом, либо одним из терминов со значением «правитель» (*дехқан*, *мехтар*, *амір*, *малик*), либо и титулом и подобающим ему социальным термином одновременно.

Наиболее значительными из удельных правителей в конце IX — X в. были правители Гузгана (Гузганана, Джуджана). Описанию Гузганана, характеристике его городов, системы административного управления в этой области в «Худуд» отведено значительно больше места, чем описанию любой другой равновеликой территории в пределах Хорасана. О его правителях говорится следующее: «Царь (*нāдшā*) этой области происходит из пограничных правителей, и в Хорасане его именуют царем Гузганана (*малик-и гўзгāнāн*). Он является потомком Афридуна. Всякий правитель (*мехтар*), который есть в пределах Гарджистана и в пределах Гура, — все подчиняются ему. Из всех пограничных царей он выше всех по царскому достоинству, могуществу...»²⁴. Далее речь идет о правителях отдельных районов Гузгана: «Мехтары этого района (Рабушарана. — *А.К.*) относятся к окраинным мехтарам Гузганана и дают налог (*муқāта'е*)²⁵ царю Гузганана»; «Мехтара этого района (Дарамшана. — *А.К.*) называют дарамши-шахом»²⁶ и т.д.

²⁰ ал-Йа'куби. С. 296.

²¹ Там же. С. 306–307.

²² Kitāb al-masālik wa'l-mamālik auctore Abu'l-Kāsim Obaidallah Ibn Abdallah Ibn Khordādbeh... // BGA VI. 1889. С. 3–183 (далее — Ибн Хордадбех). С. 39–40.

²³ Эта проблема освещается в комментарии Н. Велихановой к ее переводу памятника. См.: *Ибн Хордадбех*. Книга путей и стран. Пер. с араб., коммент., исслед. Н. Велихановой. Баку, 1986. С. 195–197.

²⁴ Худуд: Текст. С. 40, л. 206.

²⁵ По определению Каэна (*Cahen Cl. Iqṭa' // EI, NE, Vol. III. Leiden-London, 1970. P. 1088*), *муқāта'е* — обусловленная договором фиксированная сумма налогов с районов, пользующихся фискальной автономией.

²⁶ Худуд: Текст. С. 40, л. 206.

В ином контексте тот же источник называет титулы зависимых от правителя Гузгана владетелей княжеств Гарджистан («Мехтара этой области именуют *шār*») ²⁷ и Гур («Там есть падишах, которого именуют гур-шахом») ²⁸.

Титул удельного правителя Бамйана — *шūr* — кроме Ибн Хордадбеха известен и другим географам: «То царство принадлежит ширу Бамйана» ²⁹; «Его падишаха называют шир» ³⁰. Ал-Йа'куби неверно, в духе народной этимологии переводит древний титул на арабский язык: «Был там дехкан, которого звали Лев, по-персидски аш-Шир... Поставил его в Бамйане царем и назвал его именем его деда — Шир Бамйана» ³¹.

Правитель небольшого горного княжества Андараб обозначен титулом *шахр-салир* («Его падишаха называют шахр-салиром») ³².

Раздел о Гузганане в «Худуд» дает возможность определить характер отношений между удельным правителем княжества и его вассалами. Так, об округе Манашан в Гузганане говорится, что в древности его мехтаров именовали *барāзбанде* (Ибн Хордадбех относит титул к правителю Гарджистана), а ныне туда является правитель (*кār dār*) от царя Гузганана. Далее автор делает обобщение для всех остальных районов: «Мехтары этих районов назначаются царем Гузганана и дают ему налог *муқāта 'е*» ³³. Любопытно, что и предводителя кочевых арабов, которые разводят овец и верблюдов в пустынях Гузганана, тоже назначает удельный правитель, которому арабы платят *садаку* ³⁴.

О существовании других удельных правителей можно судить как по немногим редким титулам (*nāx* — обозначение дехкана небольшого горного княжества Йун, зависимого от эмира Хутталана), так и по отдельным замечаниям источников, что такой-то город является резиденцией местного царя: «Столицей Кандж Рустака является Бабан... Правитель (*султāн*) этой области находится в Бабане» ³⁵. Сто с лишним лет спустя другой географ отметил то же: «Шахи имеют резиденцию в Бабане» ³⁶.

Сведения географов о стольных городах Гузгана (Гузганана, Джузджана) различны, но они сообщают одну любопытную деталь: в Гузгане одновременно существовало не менее трех резиденций — официальная для уполномоченного наместника Хорасана (т.е. областного наместника) и две (зимняя и летняя) для удельного правителя. Географ IX в. по этому поводу пишет: «Столицу Джузджана называют Анбаром, там сидят наместники (*ал-вулāt*). Второй [город] называют Асаном... Третий, в котором сидит царь (*малик*) Джузджана, называют Кундарамом и Курзуманом. Четвертый называют Шубурканом, в нем в прежние времена была резиденция царей» ³⁷.

Ибн Хаукал называет два главных города Джузджана: Анбар — зимнюю резиденцию Фаригунидов, и Джурзуван — их летнюю резиденцию ³⁸. Иное распределение функций главных городов мы встречаем у автора «Худуд»: Гурзиван — древняя столица (резиденция древних царей) Гузганана; Анбйр — административный центр

²⁷ Там же. С. 39, л. 20а.

²⁸ Там же. С. 42, л. 21б.

²⁹ ал-Истахри. С. 280; Ср.: *Ibn Hauqal. Configuration de la terre (Kitab Surat al-ard). Introduction et traduction...* par J. H. Kramers et G. Wiet, T. I, II. Beyrouth-Paris, 1964 (далее — Ибн Хаукал-Краммерс). P. 435.

³⁰ Худуд: Текст. С. 42, л. 21б.

³¹ ал-Йа'куби. С. 289.

³² Худуд: Текст. С. 42, л. 21б.

³³ Там же. С. 40, л. 20б.

³⁴ Там же. С. 41, л. 21а.

³⁵ Ибн Хаукал. С. 320; ср.: ал-Истахри. С. 269.

³⁶ *Abū Ishāq Ibrāhīm Ištakhri. Masālik wa mamālik, ba ehtemām-e Irāj Afshār. Tehrān, 1340/1961 (далее — Истахри, перс.). С. 213.*

³⁷ ал-Йа'куби. С. 287.

³⁸ Ибн Хаукал. С. 322; ср.: Ибн Хаукал-Краммерс. С. 428.

(*касаба*) и крупный торговый центр (досл. «место купцов»); Джахудан — официальная резиденция царя Гузганана; Лашкаргах — фактическое местопребывание царя, в полутора фарсангах от Джахудана³⁹.

Присутствие в княжестве уполномоченного хорасанского наместника неизбежно означало, что власть удельного правителя в собственной вотчине была ограничена мусульманской администрацией, а позднее и вовсе сведена на нет. Во всяком случае, персидский переводчик труда ал-Истахри, работавший в XI–XII вв., делает поправку на время и отступает от первоисточника — административным центром (*касаба*) Гузганана он называет Джахуди́стан (у ал-Истахри — Анбар), а Анбар относит к рядовым городам, хотя и считает его резиденцией царей⁴⁰. Йакут в своем словаре ясности не добавляет, помещая в разных статьях несколько уже известных по более ранним источникам городов, но никак не привязывая к ним резиденцию царя Джуджанана (Джуджанана). Анбар у него — административный центр области Джуджан, «в котором *была* (выделено мной. — А.К.) резиденция султана»⁴¹. По поводу другого он пишет: «Говорят, его административный центр — Йахуди́я (т.е. Джахудан. — А.К.)»⁴². Джурзуван, который «хорасанцы называют Гурзиваном», по Йакуту, — цветущий многолюдный город в Джуджане, своим расположением похожий на Мекку⁴³. Если сравнение с Меккой заимствовано из более ранних источников, то отождествление Джурзувана с летней царской резиденцией Йакут предпочел опустить.

К XII в. было покончено и с ограниченной автономией удельного правителя Гарджаш-Шара (Гарджистана). Еще в X в. географы отмечают наличие в этой области двух городов и царской резиденции *шар'* в горном селении Балкийан⁴⁴, а переводчик труда ал-Истахри, сохранив названия городов, нигде не упоминает ни об удельном правителе, ни о его резиденции. То же мы наблюдаем и в словаре Йакута, с той лишь разницей, что из расспросных сведений появляется название неизвестного ранее административного центра Гаршистана — города Байвара⁴⁵.

Отсутствие упоминаний титула удельного правителя Бамйана и его царской резиденции в географической литературе XI–XIII вв. при сохранении минимума остальной информации красноречиво свидетельствует о том, что Бамйанского шира постигла та же участь, что и других его соотечественников.

Дополнительным свидетельством существования в Иране и Хорасане родовых гнезд некогда могущественной удельной знати является обилие в топонимии XII–XIII вв. названий «Дастаджирд» (от ср.-перс. *dastgird* «домен, имение»). В западной части Хорасана Йакуту было известно шесть дастаджирдов: по два в районах Туса и Мерва, по одному в окрестностях Серакса и Балха⁴⁶. Сведения для остальной части Хорасана в словаре опускаются, но есть упоминание о городе Дастаджирд в Саганийане, нескольких Дастаджирдах в районе Исфакхана и о хосройском Дастаджирде под Нехавендом.

Иранскому понятию *дастгирд* в арабских источниках соответствует термин *диййа'* с тем же значением. В географической литературе IX–X вв. среди владельцев этих *диййа'* встречаются представители старой иранской знати, принявшей ислам. Так,

³⁹ Худуд: Текст. С. 40–41, л. 206–21а. 1 *фарсанг* (араб. *фарсах*) — расстояние ок. 6 км.

⁴⁰ Истахри, перс. С. 213–214. Это не единственное отступление от оригинала, обусловленное фактором времени (см.: Колесников А.И. Сочинение ал-Истахри (X в.) и его персидский перевод (XI–XII вв.) // Бартольдские чтения 1987. Тезисы докл. и сообщений. М., 1987. С. 49–50).

⁴¹ Jacut's Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford... herausgegeben von F. Wüstenfeld, Bd. I–IV. Lpz., 1866–1869 (далее — Йакут, I–IV), I. S. 367.

⁴² Йакут, II. С. 149.

⁴³ Там же. С. 59.

⁴⁴ ал-Истахри. С. 271; Ибн Хаукал. С. 323.

⁴⁵ Йакут, I. С. 803.

⁴⁶ Йакут, II. С. 573–574.

Канукард, расположенный между Серахсом и Мервом, при ал-Йа'куби был родовым поместьем потомков Али б. Хишама б. Фарра Хосрова — мусульманина во втором поколении и соратника халифа ал-Мамуна в годы его пребывания в Хорасане (813–819)⁴⁷.

В течение всего X века Хорасан и примыкающие к нему с севера области Мавераннахра находились под властью местной династии Саманидов. Поэтому географы, писавшие в конце X в. (Ибн Хаукал, ал-Мукаддаси), освещают проблему администрации этой территории через призму саманидского правления.

Свидетельство ал-Мукаддаси об экономической подоплке отношений Саманидов с управляемыми непосредственно и вассальными территориями приводилось выше. Чуть позднее, рассказав о харадже в отдельных областях, автор приводит итоговый объем налоговых поступлений с Хорасана в деньгах и натуре, почерпнутый им «из некоторых книг»: 44 млн. 830 тыс. 930 или 913 дирхемов, 20 вьючных животных, 2 тыс. овец, 1012 рабов, 1300 листов железа⁴⁸.

Эти данные не намного отличаются от тех, которые приводит Ибн Хордадбех для первой половины IX в., когда власть в Хорасане захватили Тахириды, предшественники Саманидов. В его изложении суммарный налог с Хорасана и других областей, подчиненных Абу-л-Аббасу Абдаллаху б. Тахиру (828–844), составил: 44 млн. 846 тыс. дирхемов, 13 вьючных животных, 2 тыс. овец, 2 тыс. пленных гуззов общей стоимостью 600 тыс. дирхемов, 1187 одежд тонкого полотна «ал-кундаджийа», 1300 лопат и листов железа — в равной доле (по 650 шт.) тех и других⁴⁹.

Ибн Хаукал проблему отношений центра с провинциями рассматривает в иной плоскости, иллюстрируя общие принципы налоговой политики ее частными проявлениями. Обширную территорию Хорасанского наместничества, включавшего и Мавераннахр, он представляет как большую административно-территориальную единицу, которая объединяет более тридцати мелких, со штатом своих правителей (*ал-’уммāl*), администраторов (*ал-хуккām*), начальников почтового ведомства, с налоговыми инспекторами и начальниками полиции разных рангов, судьями. Присутствие кади, начальника почты, налогового инспектора и начальника полиции в каждой области (округе) он считает обязательным. По Ибн Хаукалу, многие должностные лица в провинциях являются представителями администрации наместника Хорасана: судьи (*қудāt*) действуют от имени верховного судьи (или «судьи большой области», т.е. Хорасана, — *қадī ан-нāхийат ал-кубрā*); начальники службы информации и почты посылают сведения хорасанскому наместнику (досл. «владельцу большой области» — *сāхиб ан-нāхийат ал-’узмā*); сборщики налогов и податей зависят от налогового инспектора области (*ал-бундār ал-аджалл би-л-кура*), служащие и начальники полиции — от правителя области или округа (*амīр ан-нāхийа*)⁵⁰.

В списке провинциальной администрации должность налогового инспектора (*ал-бундār*) сопровождается пояснением: «писец по товару (*кātиб сил’а*, «учетчик»?), известный как *ал-бундār*, взимающий налог»⁵¹. Иранские толковые словари нового времени и современные перечисляют много значений слова *бундār*: «богач, капиталист, владелец сада, скотовод, продавец фруктов и зелени»⁵², а также «владелец драгоценностей и богатств, спекулянт»⁵³. Как видим, современный полисемантизм не

⁴⁷ ал-Йа'куби. С. 279, 306. В главе о наместниках Хорасана имя этого приближенного халифа несколько изменено. Там он фигурирует как Али б. Хишам б. Хосров ал-Марвруди.

⁴⁸ ал-Мукаддаси. С. 340.

⁴⁹ Ибн Хордадбех. С. 39.

⁵⁰ Ибн Хаукал. С. 309; Ибн Хаукал–Краммерс. С. 416.

⁵¹ Ибн Хаукал. С. 307.

⁵² Фарханг-е 'Амьд та'ляф-е Ҳасан 'Амьд. Техран, 1342/1963. С. 229.

⁵³ *Moḥammad Ḥosayn ebn-e Khalaf de Tabriz. Borhān-e Qāte' (Dictionnaire de la langue persane)... par Moḥ. Mb'īn. Vol. 1. Téhéran, 1963. С. 305–306.*

дает возможности определить терминологический смысл слова в период раннего средневековья.

Мало помогает и обращение к европейским словарям, которые предоставляют еще больший разброс значений — от буквального до терминологических. В словаре Ф. Джонсона выделяются несколько смысловых пластов слова: *bun-dār* как прилагательное — «твердый», «солидный», «основательный», «определенный», «установленный». Переносный смысл — «знающий», «разумный». А далее следует вереница значений, связанных с торгово-хозяйственными проблемами: «Богач, владелец складов, амбаров и прочих хранилищ»; «скупщик товаров для поднятия цены, торговец рабами и лошадьми», «торговец драгоценными камнями, обретающийся возле рудников»⁵⁴. В персидско-английском словаре Ф. Штейнгаса круг значений термина в системе товарно-денежных отношений несколько меньше. *Bundār* — это богатый владелец товарных складов и зерновых амбаров, скупщик и монополист, работорговец и торговец лошадьми, стремящийся продать свой товар подороже⁵⁵. При этом, однако, о фискальных функциях бундара не сообщается.

Удовлетворительное объяснение термина можно получить, обратившись к пехлевийским текстам. Одно из значений слова *bun* «основа» в Сасанидском судебнике — «основные поступления» в царскую или храмовую казну, отличные от других поступлений⁵⁶. Хотя в пехлевийском материале производное от этого слова с суффиксом *-dār* не обнаружено, семантика суффикса позволяет заключить, что *bundār* — это лицо, владеющее или ведающее «основными поступлениями» либо несущее за них ответственность перед высшей инстанцией, иными словами — налоговый или финансовый инспектор. У Ибн Хаукала должность бундара засвидетельствована и в главе о Фарсе: там ее исполняет представитель родовой знати, новообращенный мусульманин (или мусульманин во втором поколении) Хасан б. Марзубан при правителе Фарса до перехода на службу к Сафаридам⁵⁷.

Сохранение иранского термина в арабоязычной географической литературе указывает на то, что при смене администрации его смысл мало изменился, только теперь инспектор заботился о поступлениях в казну наместника Хорасана или удельного правителя.

По сообщению Ибн Хаукала, большей частью налоговых сборов распоряжается правитель Хорасана. Он волен оставлять их лояльным удельным правителям, тем, «кто относит себя к нему (т.е. считает себя его вассалом. — А.К.) и является на его призыв». Таким образом Саманиды, довольствуясь традиционными дарами, освобождают от налогов правителя Буста, который за предоставление налогового иммунитета посылает наместнику Хорасана большое войско, оснащенное на средства, полученные от сбора податей⁵⁸.

Другая группа удельных правителей свободно распоряжается собранными налогами, формально признавая вассальную зависимость от правителя Хорасана и самостоятельно определяя суммы расходов на содержание и сумму налога. К их числу автор относит правителя Кермана Али б. Мухаммада б. Илйаса и хаджиба Алптегина, захватившего Газну и соседние земли⁵⁹. Вступление отрядов Алптегина в район Газни–Кабула и дополнительные поборы вызвали недовольство местных владетелей, которые помимо традиционных обложений должны были платить подушный и земельный налоги⁶⁰.

⁵⁴ A Dictionary, Persian, Arabic, and English by F. Johnson. L., 1852. P. 254–255.

⁵⁵ A Comprehensive Persian-English Dictionary by F. Steingass. L., 1930 (2nd Impression). P. 202.

⁵⁶ *Периханян А.Г.* Сасанидский судебник. Ер., 1973. С. 286, А 27.1–4, с. 451–452.

⁵⁷ Ибн Хаукал. С. 208; Ибн Хаукал–Крамерс. С. 286.

⁵⁸ Ибн Хаукал. С. 307; Ибн Хаукал–Крамерс. С. 411.

⁵⁹ Ибн Хаукал. С. 307; Ибн Хаукал–Крамерс. С. 411–412.

⁶⁰ Ибн Хаукал. С. 328; Ибн Хаукал–Крамерс. С. 436.

Согласно тому же источнику, в большинстве провинций Хорасана, на которые не распространяются налоговые льготы, подати взимаются с каждой области отдельно по счетам и оценкам, составленным на основании кадастра. Показательной в этом смысле является Гератская область, налоги с которой собирают дважды в год, такая же практика становится обычной и для других областей. Однако в нескольких областях налоги собирают только один раз в год, и есть области (районы), которые вовсе не облагаются земельным налогом⁶¹.

Закljučая главу о Систане, Ибн Хаукал сообщает суммы налоговых сборов в деньгах и натурой с его областей: Руххаджа, Буста, Газни и Кабула. Он замечает также, что в давние времена, как и в недалеком прошлом, отдельные районы давали более обильные урожаи, приносили больший доход и обеспечивали значительные налоговые поступления⁶². Упоминание Буста в числе прочих областей указывает на то, что практика сбора налогов в этой области не отменялась, но сами сборы оседали в казне удельного правителя Буста и расходовались на оснащение войска, поставляемого правителю Хорасана.

С начала X в. в орбиту саманидского правления был включен Керман, примыкающая к Систану и Хорасану область. По ал-Мукаддаси, эту область передал Саманидам халиф ал-Му'тамид в 290/902-3 г. после победы над Саффаридами Амром б. ал-Лайсом. Потом в Кермане утвердилась власть «мятежника» Абу Али б. Илйаса, который признал зависимость от Саманидов. Некоторое время там правил один из основателей правящей династии, Али б. Буйе, и область перешла под власть дейлемитских правителей (т.е. Буидов). Однако керманцы продолжают оставаться данниками Саманидов, посылая ежегодно правителю Хорасана 200 тыс. динаров⁶³. Ибн Хаукал считал, что в его время налоги с Кермана были растрачены из-за действий местных правителей Али б. Мухаммада б. Илйаса и его сына и что до них, по сведениям «нескольких пользующихся доверием лиц», с Кермана поступало в течение ряда лет 500 тыс. динаров⁶⁴.

Ограниченные условностями жанра, авторы географических сочинений нечасто обращаются к характеристике отдельных исторических личностей высокого ранга и чиновничества. Отступление Ибн Хаукала, сделанное им при описании области Кундж Рустак (или Кандж Рустак) в Хорасане, является одним из таких редких случаев: «Оттуда (из Багшура. — А.К.) родом Абу Мансур ал-Багави, начальник почты в Нишапуре. Ни у кого в Хорасане нет больше книг, чем у него. Нет богаче его в наше время по [обширности] садов и поместий, по числу недвижимости и скота, по торговым сделкам на востоке и на западе. Своим богатством и благополучием он близок к тамошнему (нишапурскому? — А.К.) высшему обществу»⁶⁵. В списке, которым пользовался Ж. Крамерс, отмечено, что этот начальник почты плохо говорит по-арабски, но очень искусен в персидском⁶⁶, из чего естественно заключить, что он был просто таджиком.

О должности мираба в Мерве X в. ал-Истахри и Ибн Хаукал пишут, что она выше должности начальника полиции и обеспечивает работой свыше 10 тыс. человек, каждый из которых выполняет свою задачу в сложном хозяйстве водоснабжения города и всей Мервской области⁶⁷.

⁶¹ Ибн Хаукал. С. 307–308; Ибн Хаукал–Крамерс. С. 412.

⁶² Ибн Хаукал. С. 308; Ибн Хаукал–Крамерс. С. 412.

⁶³ ал-Мукаддаси. С. 472.

⁶⁴ Ибн Хаукал. С. 226; ср.: Ибн Хаукал–Крамерс. С. 309.

⁶⁵ Ибн Хаукал. С. 320.

⁶⁶ Ибн Хаукал–Крамерс. С. 426.

⁶⁷ ал-Истахри. С. 261–262; Ибн Хаукал. С. 315.

ПРИЛОЖЕНИЕ

**Перевод арабского текста
из сочинения ал-Йа'куби (IX в.)
«Книга о странах»⁶⁸**

Хорасанские наместники

Первым, кто вошел в Хорасан, был Абдаллах б. Амир б. Курайз б. Раби'а б. Хабиб б. Абд Шамс. В 30 г. (хиджры)⁶⁹ Осман б. Аффан⁷⁰ написал ему, когда он был наместником в Басре, и написал Са'иду б. ал-Асу б. Умайе б. Абд Шамсу, который был его (халифа) наместником в Куфе, приказывая обоим выступить на Хорасан (с. 296) и говоря каждому из них: «Тот, кто раньше придет в Хорасан, тот станет там правителем (*амир*)». В это время Абдаллаху б. Амиру пришло письмо от царя Туса, в котором тот говорил: «Я приду с тобой (туда) раньше, если ты сделаешь меня царем в Нишапуре». Он (Абдаллах) пришел с ним раньше и написал ему грамоту, которая хранится у его (царя Нишапура) потомков по сей день.

В 31 г.⁷¹ Абдаллах б. Амир завоевал в Хорасане несколько областей. Авангардом его войска командовал Абдаллах б. Хазим ас-Сулами. Был с ним (также) ал-Ахнаф б. Кайс ат-Тамими. Потом Абдаллах б. Амир ушел и поставил в Хорасане наместником Кайса б. ал-Хайсама б. Асма'у б. ас-Салта ас-Сулами. Его преемником он сделал ал-Ахнафа б. Кайса. Потом Абдаллах назначил наместником Хатима б. ан-Ну'мана ал-Бахили. Он оставался в Хорасане, завоевывая и подчиняя до тех пор, пока в 35 г. не был убит Осман.

Повелитель верующих Али б. Абу Талиб⁷², да будет мир над ним, сделал наместником в Хорасане Джа'ду б. Хубайру б. Абу Вахба б. Амра б. Аиза ал-Махзуми. К Али б. Абу Талибу, да будет мир над ним, когда он находился в Басре, прибыл Махуйе, марзбан Мерва. Он (халиф) заключил с ним мир и написал ему грамоту, которая находится в Мерве по сей день.

Когда Али, да будет мир над ним, был убит, Му'авийа⁷³ сделал наместником в Хорасане Абдаллаха б. Амира. Ибн Амир послал туда Абдаллаха б. Хазима ас-Сулами и Абдаррахмана б. Самуру. Они выступили вместе и остановились у Балха, затем завоевали его. Потом Абдаррахман б. Самура ушел и поручил Хорасан Абдаллаху б. Хазиму ас-Сулами.

Потом Му'авийа назначил Зийада б. Абу Суфйана наместником в Басре, Хорасане и Систане. Зийад послал в Хорасан эмиром ал-Хакама б. Амра ал-Гифари, сподвижника Посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует. Тот направился в Хорасан в 44 г.⁷⁴ Он был праведником и отличался достойным поведением (с. 297). Когда он (ал-Хакам) подчинил ряд областей Хорасана, Зийад написал ему следующее: «Повелитель верующих Му'авийа написал мне, чтобы ему отобрали белое и желтое. Так ты не дели ничего из золота и серебра». Ал-Хакам не обратил внимания на его письмо и отослал (халифу) пятую часть, а остальное разделил между войском (букв.

⁶⁸ BGA VII. С. 295–308.

⁶⁹ 650/51 г.

⁷⁰ Третий «праведный» халиф (644–656). Годы правления халифов — по справочному изданию: *Босворт К.Э. Мусульманские династии*. Пер. с англ. и примеч. П.А. Грязневича. М., 1971.

⁷¹ 651/52 г.

⁷² Халиф в 656–661 гг.

⁷³ Первый омейядский халиф (661–680).

⁷⁴ 664/65 г.

«между людьми»). Зийаду он написал: «Я нашел Книгу Аллаха (Коран. — *А.К.*) раньше письма повелителя верующих Му'авийи. (Там сказано:) „Если бы небо и земля были соединены над рабом божьим, то он убоялся бы Аллаха за то, что устроит ему Аллах от того Исход“⁷⁵. Будь здоров!»

Ал-Мухаллаб б. Абу Суфра был одним из людей ал-Хакама б. Амра. Ал-Хакам умер в Хорасане, и Зийад направил эмиром в Хорасан ар-Раби' б. Зийада б. Анаса б. ал-Дайана б. Катана б. Зийада ал-Хариси. Писцом при нем был ал-Хасан ал-Басри. Му'авийа назначил наместником в Хорасане Халида б. Му'аммара ас-Садуси, и тот собрался ехать. Зийад подложил ему незаметно яду, и тот умер, не достигнув Хорасана. Зийад сделал наместником в Хорасане Абдаллаха б. Раби' б. Зийада вместо его (отравленного) отца. Потом сместил его и назначил наместником Абдаррахмана б. Самуру б. Хабиба.

Потом Зийад умер. Му'авийа утвердил Абдаррахмана (наместником) в Систане, а Убайдаллаха б. Зийада сделал наместником в Хорасане. Он (халиф) отправил его с войском и приказал перейти реку в Тохаристане. Тот (Убайдаллах) выступил объединенными силами и завоевал страну Тохаристан. Ал-Мухаллаб б. Абу Суфра был при нем управляющим и военачальником.

Убайдаллах б. Зийад находился в Хорасане два года, потом ушел к Му'авийе, оставив своим заместителем в Хорасане Аслама б. Зур'у б. Амра б. ас-Саика ал-Кулаби. Му'авийа назначил Убайдаллаха наместником в Басре, а его брата, Абдаллаха б. Зийада, — наместником в Хорасане. Тот оставался там 4 месяца. Ему (Му'авийе) стало известно о его (Абдаллаха) слабости и небрежности, и он (халиф) его сместил. После Абдаллаха б. Зийада Му'авийа сделал хорасанским наместником Абдаррахмана б. Зийада. Последний его не отблагодарил, и он его сместил.

Му'авийа назначил наместником Са'ида б. Османа, а Са'ид б. Осман отказывался. Он (халиф) обругал его грубыми словами. Он (Са'ид) отправился в Хорасан и завоевал Самарканд. Говорят, он был первым (из мусульман), кто пересек границу Мавераннахра. Он завоевал Тохаристан (с. 298), Бухару и Самарканд. Налогами с Хорасана ведал Аслам б. Зур'а ал-Кулаби. Са'ид б. Осман потребовал у него денег. Тот ему не дал и стал переправлять (деньги) Убайдаллаху б. Зийаду, эмиру Басры. Потом Аслам б. Зур'а бежал из Хорасана и написал Му'авийе, извещая о том, что Са'ид б. Осман пожелал забрать деньги.

Му'авийа сместил Са'ида б. Османа и назначил наместником в Хорасане Аслама б. Зур'у. Аслам выступил в Хорасан и дошел до Марв аш-Шахиджана (Мерва. — *А.К.*), где находился Са'ид б. Осман. Аслам оказался среди подлых людей. Кто-то из его окружения проткнул копьем шатер Са'ида б. Османа и убил его служанку. (Са'ид) написал Му'авийе. Тот написал ему и Асламу: «Явитесь вместе ко мне!»

К Са'иду б. Осману вышел Кусам б. ал-Аббас б. Абдалмутталиб, он умер в Мерве. С Са'идом б. Османом был Малик б. ар-Райб аш-Ша'ир. Был с ним (также) Йазид б. Раби'а б. Муфарриг ал-Химйари. Са'ид б. Осман ушел из Хорасана, а Убайдаллах б. Зийад сделал в Хорасане наместником своего брата Аббада б. Зийада. Он отправился туда и взял с собой Йазид б. Муфаррига. Ибн Муфарриг оставил Са'ида и сопровождал его (Аббада). Он не восхвалял дружбу с ним, а поносил его (Аббада) и весь род Зийада.

Потом Хорасаном правил Абдаррахман б. Зийад. Он ушел оттуда и оставил своим заместителем там Кайса б. ал-Хайсама ас-Сулами.

Потом Йазид б. Му'авийа⁷⁶ назначил наместником в Хорасане Салма б. Зийада. Между ним и его братом, Убайдаллахом б. Зийадом, произошел сильный разлад.

⁷⁵ Фраза составлена из фрагментов двух разных стихов Корана — XXI, 31 и XV, 2.

⁷⁶ Халиф в 680–683 гг.

Вместе с ним (Салмом) выступили ал-Мухаллаб б. Абу Суфра, Абдаллах б. Хазим, Талха б. Абдаллах б. Халаф ал-Хуза'и, он же — Талха ат-Талхат, Омар б. Убайдаллах б. Ми'мар ат-Тайми, Аббад б. Хусайн ал-Хабати, Амран б. Фасил ал-Бурджуми и другие из влиятельных людей Басры. Убайдаллах б. Зийад разгромил всех, кто выступил с его братом. Йазид б. Му'авийа написал ему (Убайдаллаху), чтобы он строил там на гипсе (с. 299) из кирпича и индийского дуба за счет своих средств. И тот строил. Салм воевал в Хорезме, подчинил города Кандакин и Бухару.

Йазид б. Му'авийа умер. Когда случился мятеж Ибн аз-Зубайра, Салм ушел (из Хорасана) и оставил своим заместителем Абфаджу б. ал-Варда ас-Са'ади. Абдаллах б. Хазим ас-Сулами отправился с Салмом, следуя за ним. Тот его вернул и написал ему грамоту на управление Хорасаном. Когда он (Абдаллах б. Хазим) вернулся, Арфаджа отказался подчиниться ему. Они сразились стрелами. Стрела попала в Арфаджу, и он умер. Абдаллах б. Хазим остался в Хорасане, завоевывая и побеждая. Он подчинялся (Абдаллаху) Ибн аз-Зубайру, пока Абдалмалик б. Марвал⁷⁷ не убил Мус'аба б. Аз-Зубайра. Он (Абдалмалик) отправил его голову Абдаллаху б. Хазиму, призывая его подчиниться ему (халифу). Он (Абдаллах б. Хазим) взял голову Мус'аба, обмыл ее, бальзамировал, обернул саваном и похоронил. Он дал Абдалмалику грубый ответ и не принял того, что велел ему Абдалмалик б. Марван.

Против него (Абдаллаха) восстало население Хорасана, и его убили. Ваки' б. ад-Дауракийа его убил и присягнул Абдалмалику б. Марвану. Его (Абдаллаха б. Хазима) голову послали ему (халифу).

Когда дела Абдалмалика б. Марвана упрочились, он назначил наместником в Хорасане Умайю б. Абдаллаха б. Халида б. Хасида б. Абу-л-Иса б. Умайю б. Абд Шамса. Умайя пересек границу Мавераннахра и двинулся на Бухару. Потом стал действовать против него Букайр б. Вишак, и он (Умайя) вернулся. Умайя оставался в Хорасане до тех пор, пока наместником в Ираке не стал ал-Хаджжадж.

Когда начал править ал-Хаджжадж⁷⁸, он написал Абдалмалику, извещая о том, что дела в Хорасане пришли в расстройство. Он (халиф) передал эти дела ему. Он (ал-Хаджжадж) назначил наместником в Хорасане ал-Мухаллаба б. Абу Суфру, а наместником в Систане — Убайдаллаха б. Абу Бакру.

Когда ал-Мухаллаб отправился в Хорасан, он оставался там некоторое время, затем двинулся в Тохаристан, потом на Кишш, столицу Согда. Потом ал-Мухаллаб заболел и вернулся в Мервруд. Он страдал от язвы, образовавшейся у него на ноге. Потом ал-Мухаллаб умер в Хорасане. До этого он поручил (хорасанские дела) своему сыну (с. 300) Йазиду б. ал-Мухаллабу. Тот оставался (на посту наместника) некоторое время.

Потом ал-Хаджжадж сместил Йазид б. ал-Мухаллаба и назначил наместником в Хорасане ал-Муфаддала б. ал-Мухаллаба. Тот не покидал Хорасана до тех пор, пока ал-Хаджжадж не напал на Йазид б. ал-Мухаллаба и не заточил его.

Когда ал-Хаджжадж напал на Йазид б. ал-Мухаллаба, он написал Кутайбе б. Муслиму ал-Бахили, который был его наместником в Рейе, грамоту на наместничество в Хорасане. Он (ал-Хаджжадж) приказал ему схватить ал-Муфаддала и остальных из рода ал-Мухаллаба и доставить к нему в цепях. Тот так и сделал. Кутайба б. Муслим (пришел) в Хорасан и переправил род ал-Мухаллаба к ал-Хаджжаджу. Он пошел на Бухару и подчинил ее. Потом выступил на Талекан, когда восстал Бадам. Он (Кутайба) сражался с ним, пока не одолел его и не убил.

Когда стал править (халиф) ал-Валид б. Абдалмалик⁷⁹, Кутайба был в Хорасане. Дела его были великими, и он обрел силу над страной. Он убил тархана Низака

⁷⁷ Халиф в 685–705 гг.

⁷⁸ С 75 г. х. (694/95 г.).

⁷⁹ Халиф в 705–715 гг.

и выступил на Хорезм, потом двинулся на Самарканд и подчинил его. Он заключил мир с ихшидом Самарканда Гузаком.

Стал править (халиф) Сулейман б. Абдалмалик⁸⁰. За несколько месяцев до этого умер ал-Хадждадж. Он (халиф) поставил в Ираке наместником Йазид б. ал-Мухаллаба и приказал ему по любому поводу ругать ал-Хадждаджа. Когда об этом узнал Кутайба б. Муслим, он пожелал его (наместника) свергнуть. На него (Кутайбу) напал Ваки' б. Абу Суд ат-Тамими и убил.

Ваки' оставался в Хорасане, не сомневаясь в том, что Сулейман сделает его наместником в Хорасане. Но тот не сделал. Сулейман назначил Йазид б. ал-Мухаллаба наместником в Хорасане и в Ираке. Йазид б. ал-Мухаллаб сам отправился в Хорасан. Он преследовал сторонников Кутайбы, заточил в тюрьму Ваки' б. Абу Суда и обвинил его во всех злых делах. Области Хорасана восставали против Йазид б. ал-Мухаллаба. Он распределил своих братьев и сыновей по областям Хорасана и поставил их там правителями.

Стал править (халиф) Омар б. Абдалазиз б. Марван⁸¹. Когда о его правлении узнал Йазид, он покинул Хорасан, оставив там вместо себя своего сына Мухаллада. Он отъехал со всем своим имуществом. Люди советовали ему не делать этого, а он ослушался и прибыл в Басру. Омар б. Абдалазиз его сместил и сделал наместником Ади б. Артата ал-Физари. Ади взял его (Йазид) с людьми к Омару. Как только он (Йазид) появился, тот его заточил в тюрьму.

Омар б. Абдалазиз назначил наместником (с. 301) в Хорасане ал-Джарраха б. Абдаллаха ал-Хаками и приказал ему взять Мухаллада б. Йазид б. ал-Мухаллаба и заточить его. Тот сделал это. К нему (ал-Джарраху) прибыли послы из Тибета с просьбой прислать к ним человека, который разъяснял бы им веру ислама.

Потом Омар б. Абдалазиз сместил ал-Джарраха б. Абдаллаха и сделал наместником Абдаррахмана б. Ну'айма ал-Гамиди. Он (халиф) написал ему, чтобы он перевез семьи мусульман и их детей из Мавераннахра в Мерв. Они (мусульмане) не сделали этого и остались (там).

Когда стал править (халиф) Йазид б. Абдалмалик б. Марван⁸², он назначил Масламу б. Абдалмалика наместником в Ираке и Хорасане. Маслама назначил в Хорасан Са'ида б. Абдалазиза б. ал-Хариса б. ал-Хакама б. Абу-л-Аса. Он (Са'ид) воевал с царем Ферганы, осадил Худжанду в земле Согда, убивал и уводил в плен. Потом Маслама его сместил и сделал наместником Са'ида б. Амра ал-Хараша из сирийцев.

Потом Хорасан и Ирак были объединены под началом Омара б. Хубайры ал-Физари, который назначил в Хорасан наместником Муслима б. Са'ида б. Аслама б. Зур'у ал-Килаби. Он прибыл в Хорасан, воевал, но ничего не добился. Население Ферганы воевало с ним, пока не изгнало его.

Стал править (халиф) Хишам б. Абдалмалик б. Марван⁸³. При нем в Хорасане началась пропаганда в пользу Хашимитов. Он (халиф) назначил наместником в Ираке и Хорасане Халида б. Абдаллаха б. Йазид б. Асада б. Курза ал-Касри и приказал ему, чтобы послал в Хорасан того, кому он доверяет. Халид послал своего брата Асада б. Абдаллаха. Ему (Асаду) стало известно о них (смутьянах). Он схватил нескольких, обвинил их, отрубил им руки и ноги.

О волнениях в Хорасане стало известно Хишаму, и он от своего имени сделал наместником Ашраса б. Абдаллаха ас-Сулами. Потом сместил его и назначил ал-Джунайда б. Абдаррахмана б. Амра б. ал-Хариса б. Хариджу б. Синана ал-Мурри. Потом сместил и его и поставил наместником Асима б. Абдаллаха б. Йазид ал-Хилали.

⁸⁰ Халиф в 715–717 гг.

⁸¹ Халиф Омар II (717–720).

⁸² Халиф Йазид II (720–724).

⁸³ Халиф в 724–743 гг.

Когда Хишам узнал о том, что Хорасан уже охвачен мятежом, он во второй раз передал его Халиду (с. 302) б. Абдаллаху ал-Касри. Тот (снова) послал туда своего брата Асада б. Абдаллаха. Асад б. Абдаллах умер в Хорасане, оставив своим преемником Джа'фара б. Ханзалу ал-Бахрани из сирийцев.

Хишам отстранил от наместничества в Ираке Халида б. Абдаллаха и сделал наместником Йусуфа б. Омара ас-Сакафи. Он (халиф) приказал ему (Йусуфу) прислать к нему человека, знакомого с Хорасаном. Тот направил к нему Абдалкарима б. Салита б. Атийу ал-Ханафи. Он (халиф) расспрашивал его (Абдалкарима) о Хорасане, о положении в нем, о его знати. Он (Абдалкарим) стал рассказывать ему, пока не назвал ему Насра б. Сайара Уллайси. Он (халиф) составил ему (Насру) грамоту на управление Хорасаном. До этого он правил одной из областей Хорасана.

Он (Хишам) сместил Джа'фара б. Ханзалу. Он (Наср) стал управлять страной (Хорасаном. — *А.К.*), схватил в Балхе и заточил в *кухандизе* Йахйу б. Зайда б. ал-Хусейна. Написал (об этом) Хишаму, но письмо пришло, когда Хишам умер.

Когда стал править ал-Валид б. Йазид б. Абдалмалик⁸⁴, Йахйа б. Зайд прибежал к хитрости, бежал из тюрьмы и направился в район Нишапура. Наср б. Сайар послал против него Салма б. Ахваза ал-Хилали. Тот встретил его (Йахйу) в Джузджане и сразился с ним. Йахйа б. Зайд был поражен острой стрелой и умер. Салм б. Ахваз распял его на воротах Джузджана. Йахйа б. Зайд оставался висеть распятым до самой победы Абу Муслима. Тот его снял, обрядил в саван и похоронил. Он (Абу Муслим) убил всех, кто был причастен к его (Йахьи) убийству.

Пропаганда Хашимитов в Хорасане усилилась в [1]26 г.⁸⁵ Наср б. Сайар сражался с Джудай'ем б. Али ал-Кирмани ал-Азди. Ал-Валид был убит. Халифом стал Йазид б. ал-Валид б. Абдалмалик⁸⁶. Дела в Хорасане пришли в расстройство. Призыв Хашимитов набирал силу. Насра б. Сайара покинули соратники и счастье.

Потом стал править Марван б. Мухаммад б. Марван б. ал-Хакам⁸⁷, когда в Хорасане поднялось движение Абу Муслима, от которого обессилел Наср б. Сайар. Наср попросил перемирия и прекращения (военных действий).

Затем Абу Муслим убил Насра б. Сайара и в 130 г.⁸⁸ овладел Хорасаном. Он разослал (по стране) своих уполномоченных и соратников. Кахтабу и других он послал в Ирак.

Повелителем верующих стал (с. 303) Абу-л-Аббас Абдаллах б. Мухаммад⁸⁹. Образовалось благословенное хашимитское государство.

Абу Муслим оставался в Хорасане до 136 г.⁹⁰. Потом он испросил у повелителя верующих Абу-л-Аббаса разрешение отправиться в хадж, и тот ему разрешил. Он пошел в Ирак, оставив вместо себя в Хорасане Абу Дауда Халида б. Ибрахима аз-Зухли.

Повелитель верующих Абу-л-Аббас умер, и стал править Абу Джа'фар ал-Мансур⁹¹. Абу Дауд Халид б. Ибрахим замешал в Хорасане Абу Муслима. Потом Абу Муслим был убит, и в Хорасане восстал Сунфаз (Сумбад. — *А.К.*), требуя возмездия за кровь Абу Муслима. Ал-Мансур послал против него Джахвара б. Маррара ал-Иджли. Тот его (Сумбада) победил и убил, а его толпу рассеял.

⁸⁴ Халиф ал-Валид II (743–744).

⁸⁵ 743/44 г.

⁸⁶ Халиф Йазид III (744 г.).

⁸⁷ Халиф Марван II (744–749).

⁸⁸ 747/48 г.

⁸⁹ Первый аббасидский халиф Абдаллах ас-Саффах (749–754).

⁹⁰ 753/54 г.

⁹¹ Халиф в 754–775 гг.

В 148 г.⁹² Абу Джа'фар ал-Мансур назначил наместником в Хорасане Абдалджаббара б. Абдаррахмана ал-Азди, и тот направился туда. (Прежде) он командовал полицией ал-Мансура. Когда же умножилось его богатство и увеличилась численность его (войска) в Хорасане, он проявил строптивость и обнажил голову для противодействия. Ал-Мансур послал ал-Махди. Тот воевал с ним (с мятежником), полонил его и доставил Абу Джа'фару. Он (халиф) убил его и распял в Каср Ибн Хубайре в 149 г.⁹³

Ал-Махди стоял в Рейе, когда восстал испахбед Табаристана Карен. Ал-Махди послал против него Хазима б. Хузайму ат-Тамими и Рауха б. Хатима ал-Мухаллаби. Табаристан был завоеван, Карен попал в плен.

Ал-Махди назначил в Хорасане наместником Асида б. Абдаллаха ал-Хуза'и, и тот там умер. Потом он поставил там Хумайда б. Кахтабу ат-Тайи, и тот оставался там (в Хорасане) некоторое время. Потом ал-Мансур его сместил и сделал наместником Абу Ауна Абдалмалика б. Йазид. Потом он сместил Абдалмалика б. Йазид.

Когда халифом стал ал-Махди⁹⁴, он вернул (в Хорасан) Хумайда б. Кахтабу, и тот оставался там до своей смерти. Потом ал-Махди назначил наместником в Хорасан Му'аз б. Муслима ар-Рази, моула племени раби'а. В то время восстал Йусуф ал-Барм ал-Харури. Ал-Махди послал (с. 304) воевать с Йусуфом ал-Бармом Йазид б. Мазйада б. Зайду аш-Шайбани. Он (Йазид) воевал с ним, пока не взял в плен и не отправил к ал-Махди, который отрубил ему (Йусуфу) руки и ноги.

После Йусуфа ал-Барма восстал кривой хаким, известный как ал-Муканна. Наместником в Хорасане был Му'аз б. Муслим, и вместе с ним были Укба б. Салм ал-Хунаи, Джабраил б. Йахйа ал-Баджали и Уллайс, моула Повелителя верующих. Ал-Махди послал воевать с ал-Муканной Са'ида ал-Хараша. Тот (Са'ид) не переставал громить его, пока не пришел в страну Согд. Он (ал-Муканна) закрепился в крепости Кишша. Когда осада для него стала тяжелой, он и его соратники выпили яд и умерли все вместе. Крепость была взята.

Ал-Махди отозвал из Хорасана Му'аз б. Муслима и назначил туда ал-Мусайиба б. Зухайра ад-Дабби. В конце своего халифства ал-Махди сместил ал-Мусайиба и сделал наместником в Хорасане ал-Фадла б. Сулеймана ат-Туси. Последний оставался там до смерти ал-Махди.

При халифе Мусе ал-Хади⁹⁵ Харун ар-Рашид поставил в Хорасане наместником Джа'фара б. Мухаммада б. ал-Аш'аса ал-Хуза'и. Того разбил паралич, и он умер. Он (Харун ар-Рашид) назначил на его место его сына ал-Аббаса б. Джа'фара б. Мухаммада б. ал-Аш'аса. Затем его отозвал и назначил наместником ал-Гитрифа б. Ата, который был дядей ар-Рашида⁹⁶. Он не удержал Хорасана. (Харун ар-Рашид) его отозвал и сделал наместником Хамзу б. Малика б. ал-Хайсама ал-Хуза'и. Потом убрал и его и назначил наместником в Хорасане ал-Фадла б. Йахйу б. Халида б. Бармака. Тот двинулся в Балх, завоевал несколько областей в Тохаристане и (во владениях) Кабул-шаха и Шикинан (Шугнан? — А.К.).

Затем (Харун ар-Рашид) сместил ал-Фадла б. Йахйу б. Халида и сделал наместником Али б. Ису б. Махана, который был начальником полиции у ар-Рашида. Али б. Иса прибыл в Хорасан, когда восстал Абу Амр аш-Шари. Он (Али) воевал с ним, пока не убил. Потом против Али б. Исы б. Махана восстал Хамза аш-Шари в Бадгисе (с. 305). Али б. Иса двинулся против него и разгромил. Он преследовал его, пока не дошел до Кабула, сражался с ним, пока не убил его (Хамзу). После Хамзы восстал против него (Али б. Исы) Абу-л-Хасиб в Баварде. Он (Али) сражался с ним и убил его.

⁹² 764/65 г.

⁹³ 765/66 г.

⁹⁴ С 775 по 785 г.

⁹⁵ Халиф в 785–786 гг.

⁹⁶ Харун ар-Рашид был халифом в 786–809 гг.

Али б. Исе достались большие богатства. В то время Али послал против Самарканда Рафи б. ал-Лайса б. Насра б. Сайара б. Рафи ал-Лайси. Рафи поднял мятеж. Усилилась его мощь, упрочилось его дело. Ар-Рашиду стало известно, что дело приняло такой оборот из-за Али б. Исы, и он (ар-Рашид) направил к нему Харсаму б. А'яна. Тот схватил его (Али) и в железзах отправил к ар-Рашиду, захватил его богатства и доставил туда же.

В 191 г.⁹⁷ (ар-Рашид) назначил наместником в Хорасане Харсаму б. А'яна б. Балхи. Потом ар-Рашид выступил в Хорасан и оставил своим преемником в Багдаде своего сына Мухаммада ад-Амина⁹⁸. Он взял с собой в Хорасан (своего второго сына) ал-Мамуна. Вместе с ним выступили войска. Когда он (ар-Рашид) пришел в Тус, он занемог, болезнь его усилилась. Он отправил ал-Мамуна, а с ним Харсаму и военачальников в Мерв.

Ар-Рашид умер в Тусе в месяце джумада II 193 г.⁹⁹, и его могила находится в Тусе.

Ал-Мамун остался в Мерве наместником в Хорасане, его областях и других владениях. Харсаму б. А'яна он отослал в Самарканд воевать с Рафи б. ал-Лайсом б. Насром б. Сайаром ал-Лайси. Он (Харсама) не прекращал войну, пока не подчинил Самарканд. Рафи попросил пощады. Харсама отправил его к ал-Мамуну, а ал-Мамун — к Мухаммеду, и написал ему (халифу) о победе.

Ал-Мамун стоял в Мерве остаток 193 г. и 194 г.¹⁰⁰. Потом Мухаммад написал ему прибыть в Багдад. Он (халиф) послал к нему ал-Аббаса б. Мусу б. Ису, Мухаммада б. Ису б. Нахика и Салиха, главу ал-Мусаллы. Ал-Мамун отказался прибыть и сказал: «Это — нарушение условия». Он (халиф) послал против него Исму б. Абу Исму ас-Саби'и с войском (с. 306). Исма остался в Рейе и не уходил. (Тогда) он послал Али б. Ису б. Махана, которого отпустил в Хорасан.

Когда об этом стало известно ал-Мамуну, он послал из Мерва с четырехтысячным войском Тахира б. ал-Хусейна б. Мус'аба ал-Бушанджи. Тот встретил Али б. Ису в Рейе и убил. Потом ал-Мамун также послал в Ирак Харсаму б. А'яна. Ал-Мамун продолжал оставаться в Мерве, не покидая его до тех пор, пока в конце мухаррама 198 г.¹⁰¹ не был убит Мухаммад, и ему (ал-Мамуну) не присягнули на верность как халифу¹⁰².

Ал-Мамун находился в Хорасане и в 199–200 гг.¹⁰³, посылая в Ирак своих приближенных. Он отправил в Ирак (сначала) Хумайда б. Абдалхумайда б. Риб'и ат-Тайи ат-Туси, потом — Али б. Хишама б. Хосрова ал-Марвруди, затем послал с двумя знаменосцами Али б. Абу Са'ида, двоюродного брата ал-Фадла б. Сахла, в качестве уполномоченного за подати с Ирака. Потом он послал ал-Хасана б. Сахла для ведения всех дел. Харсама, разгневанный, ушел из Ирака и явился к ал-Мамуну. Ал-Мамун его заточил, и он умер через три дня в Мерве в 200 г.

Потом в 202 г.¹⁰⁴ ал-Мамун присягнул ар-Риде Али б. Мусе б. Джа'фару б. Мухаммаду б. Али б. ал-Хусейну б. Али б. Абу Талибу¹⁰⁵, да будет над ним мир, как наследнику трона. В том же году он выступил из Мерва и отправился налегке. Он (ал-Мамун) прибыл в Серахс и расположился там. Его везир ал-Фадл б. Сахл был убит в бане в Серахсе, и по этой причине ал-Мамун казнил целую группу лиц. Ал-Мамун

⁹⁷ 806/7 г.

⁹⁸ Халиф в 809–813 гг.

⁹⁹ Март–апрель 809 г.

¹⁰⁰ До октября 810 г.

¹⁰¹ Конец сентября 813 г.

¹⁰² Халиф в 813–833 гг.

¹⁰³ 814–816 гг.

¹⁰⁴ 817/18 г.

¹⁰⁵ Восьмой шиитский имам (ум. 818).

ушел в Тус. Когда он прибыл в Тус, то остался там. Это случилось в 203 г. В Тусе умер ар-Рида, да будет мир над ним. Ал-Мамун написал всем (удельным) царям (с. 307) Хорасана, улаживая с ними дела, пока его положение не упрочилось. Он назначил наместником для всего Хорасана Раджа'у б. Абу Даххака, который был мужем сестры ал-Фадла б. Сахла.

Ал-Мамун вступил в Багдад в середине сафара 204 г.¹⁰⁶. Дела во всем Хорасане расстроились под властью Раджа'и б. Абу Даххака. Ал-Мамун поставил в Хорасане наместником Гассана б. Аббада. Тот умиротворил страну, и она укрепилась под его властью. Ал-Мамун его (Гассана) похвалил, и тот был наместником остаток 204 г. и первые два месяца 205 г.¹⁰⁷.

Потом Тахир б. ал-Хусейн б. Мус'аб ал-Бушанджи прибегнул к хитрости, и ал-Мамун сделал его наместником в Хорасане и составил ему об этом грамоту. Он (Тахир) отправился туда в 205 г.¹⁰⁸. Ему стало известно о подозрениях ал-Мамуна, и он проявлял непокорность, не выступая открыто. Ал-Мамуну об этом было известно. Говорят, что он (халиф) был обманут им, когда был пьян.

Тахир скончался в 207 г.¹⁰⁹. Ал-Мамун назначил на его место его сына Талху б. Тахира б. ал-Хусейна. Он оставался эмиром Хорасана в течение семи лет, справляясь с делами. Потом Талха б. Тахир умер в 215 г.¹¹⁰.

До этого ал-Мамун назначил Абдаллаха б. Тахира наместником в областях ал-Джибала и Азербайджана. Тот выступил в путь и остался болеть в Динаваре. Ал-Мамун назначил его в Хорасан на место его брата Талхи б. Тахира. Он (халиф) послал ему договор и грамоту (на правление) с Исааком б. Ибрахимом и главным кади Йахйей б. Аксамом.

Абдаллах б. Тахир выступил в Хорасан и обосновался в Нишапуре. До него никто из наместников Хорасана не поселялся там. Он сделал его (Нишапур) своей родиной. В течение 14 лет Абдаллах б. Тахир оставался в Хорасане и его владениях властным и сильным правителем, и все области подчинялись ему. Он умер в Нишапуре в 230 г.¹¹¹ в возрасте 48 лет.

Ал-Васик¹¹² назначил в Хорасан наместником его (Абдаллаха) сына, Тахира б. Абдаллаха б. Тахира. Тот находился в Хорасане при халифах ал-Васике, ал-Мутаваккиле¹¹³, ал-Мунтасире¹¹⁴ и частично — в халифство ал-Муста'ина¹¹⁵. На посту наместника он пробыл 18 лет, справляясь с делами. Потом он умер в Нишапуре в раджаве 248 г.¹¹⁶ в возрасте 44 лет.

Ал-Муста'ин сделал в Хорасане наместником его (Тахира) сына, Мухаммеда б. Тахира б. (с. 308) Абдаллаха б. Тахира. Он правил там с 248 по 259 г.¹¹⁷. Дела пришли в расстройство из-за восстания ал-Хасана б. Зайда ат-Талиби в Табаристане и за его пределами и восстания Йа'куба б. ал-Лайса ас-Саффара в Систане и его перехода в области Хорасана.

Йа'куб б. ал-Лайс ас-Саффар двинулся на Нишапур в месяце шаввале 259 г.¹¹⁸. Он схватил Мухаммеда б. Тахира и заточил в тюрьму его и его родственников. Он за-

¹⁰⁶ Середина августа 819 г.

¹⁰⁷ До середины августа 820 г.

¹⁰⁸ 820/21 г.

¹⁰⁹ 822/23 г.

¹¹⁰ 830/31 г.

¹¹¹ 844/45 г.

¹¹² Халиф в 842–857 гг.

¹¹³ Халиф в 857–861 гг.

¹¹⁴ Халиф в 861–862 гг.

¹¹⁵ Халиф в 862–866 гг.

¹¹⁶ В сентябре 862 г.

¹¹⁷ С 862 по 873 г.

¹¹⁸ Август 873 г.

хватил их богатства и то, что было в их домах, а их в цепях отправил в одну из керманских крепостей, говорят, в крепость Бамма. Они оставались в таком положении до тех пор, пока не умер ас-Саффар. Хорасан их лишился, а пришел туда Амр б. ал-Лайс, брат ас-Саффара.

Род Тахира занимал посты наместников Хорасана в течение 55 лет. Из них (Тахиридов) вышло пять эмиров. С прекращением государств дела приходят в упадок, обстановка меняется, обнаруживаются слабость и ущерб.

Сумма податей с Хорасана из всех его областей ежегодно достигала 40 млн. дирхемов, исключая пятую часть, которая поступала с границ и которую всю полностью расходовали Тахириды по своему усмотрению. После этого им поступало из Ирака 13 млн. (дирхемов), исключая подарки.

Список сокращений

BGA — Bibliotheca Geographorum Arabicorum. Ed. J. de Goeje. Lugduni Batavorum.
EI, NE — Encyclopaedia of Islam. New Edition. Leiden–London.

Summary

A.I. Kolesnikov

Administration in Khurasan of the 9th–12th Centuries A.D. (As Recorded by the Early Muslim Geographers)

The paper deals with that part of untraditional information, dispersed in the geographical treatises, which concerns the administration of the eastern extremities of the Caliphate before the Mongol invasion. It is obvious from the text that Muslim geographers give particular attention to the role of the native ruling dynasties in local affairs and to their relations with a vicegerent of Khurasan, appointed by the caliph or by his general deputy in Basra. The translation of the chapter about seventy vicegerents of Khurasan (*wulāt xurāsān*) by al-Ya'qūbī (10th century) is attached to the paper.

Курдское племя в источниках и литературе

С проблемой племен сталкивается каждый, кто обращается к истории курдов, их языку, литературе, культуре духовной и материальной. Племенная структура, насколько нам известно, сопутствовала всей обозримой истории курдов. При этом племя было важнейшей ячейкой общественной организации кочевой части курдского социума, в то время как в среде оседлых земледельцев Курдистана племенная структура представлена в меньшей степени.

Курды заселяли и заселяют горную, в виде полумесяца, область от Евфрата в Северной Сирии и Турции до Керманшаха в Иране. Земли сельскохозяйственные и пастушеские в стране курдов тесно переплетены, использование их экономического потенциала возможно лишь при объединенных усилиях кочевника-скотовода и крестьянина-земледельца.

Племенная структура, как мы уже сказали, тяготела к горам, к кочевью и не накладывалась на все курдское общество. Более того, в некоторых областях Курдистана значительную часть населения составляли неплеменные курды¹. Однако влияние племенной структуры испытывал на себе весь социум, на всех уровнях бытия: в хозяйственной жизни, в структурах власти, в комплексе господствовавших идей. Обращаясь к любому периоду прошлого, можно видеть, что политическая борьба, борьба за власть в Курдистане шла с обязательным участием племенных сообществ, что у колыбели каждого правящего дома стояло мощное племя или союз племен. Поддержка племени служила надежным гарантом прочности власти правящей семьи, а ее утрата заканчивалась политическим крахом.

В книгах по курдской истории совсем недавно занимали прочные позиции стереотипы, которые формировали представление о социально-политической и хозяйственной жизни в Курдистане. Они были порождены неадекватным восприятием курдского кочевья, кочевника и племени². Сам этноним «курд» воспринимался как символ приверженности номадизму, а курдскому племени была уготована роль вечного рудимента, пережитка стадии родо-племенных отношений, который удивительным образом сопутствовал всей обозримой истории этноса.

Устоявшиеся стереотипы не выдерживают сопоставления с конкретикой фактов при обращении к историческим источникам и рушатся на глазах. Вместо вечного невятного рудимента выступает четкая, отлаженная, отшлифованная веками органичная социуму структура курдского племени.

К настоящему времени структура курдского племени характеризуется вполне определенно. Долгие годы шли дискуссии, считать ли его генетическим образованием

Васильева Евгения Ильинична — д.и.н., вед.н.с. Сектора Среднего Востока СПбФ ИВ РАН.

¹ *Van Bruinessen M.M.* Agha, Shaikh and State. On the Social and Political Organization of Kurdistan. Utrecht, 1978. P. 40 (далее — *Bruinessen* 1978).

² *Васильева Е.И.* Юго-Восточный Курдистан в XVII — начале XIX в. Очерки истории эмиратов Арделан и Бабан. Автореф. докт. дис. СПб., 1992. С. 5–7 (далее — *Васильева* 1992).

и разросшимся родом или структурой социально-политической, образованной искусственно. Точку в дискуссии можно считать поставленной. Курдское племя охарактеризовано как политическая ассоциация, состоявшая по крайней мере из одной кровнородственной группы, с неопределенным (= любым) числом другого народа, к ней примкнувшего³. В племени задействованы оба начала: и родство (реальное или придуманное), и социально-политический контекст.

Курдское племя можно назвать социально-политическим и административно-хозяйственным комплексом, построенным на идее родства. Наличие консолидирующего ядра хотя бы из единственной кровнородственной группы или рода служило отправной точкой для развития идеи всеплеменной общности и единства, для построения мощнейшей идеологии всеплеменной солидарности.

Курдистан — место непрестанных военных столкновений, территория, где сходились в смертельном поединке многие народы. В результате гигантских потрясений ушли в небытие империи и царства, в орбиту политической жизни которых входил Курдистан. Курды сумели сохранить свою культуру, свою систему ценностей и индивидуальность благодаря племени — самой стойкой и органичной этносу структуре, обеспеченной жизнеспособнейшей идеологией всеплеменного единства, солидарности и родства.

Сведения по древней истории курдов и курдских племен скудны, целые пласты исторического прошлого погружены во мрак. Суровая, наполненная нескончаемыми войнами история страны курдов и их племен сохранила мало источников на курдском языке. Возможно, впоследствии решающим для историка окажется слово археолога-профессионала, которое прояснит многое в судьбе курдов и их племен.

Самые ранние сведения источников о курдских племенах датируются IX–X столетиями. Автор X в. Абу-л-Хасан ‘Али ал-Мас‘уди (ум. в 956 г.) приводит в своей книге названия 33 курдских кочевых племен, воспроизведенных в сочинениях Ибн Хаукала и Мукаддаси. О местах расселения курдов в Фарсе во время арабского завоевания, о курдских племенах, которые составляли элитную часть здешнего войска, рассказано в географическом сочинении Ибн ал-Балхи «Фāрс-нāме». Информация о курдах Азербайджана, о могущественных курдских племенах джалали и хазбани содержится в шеститомном историческом труде «Таджāриб ал-умам» Ибн Мискавейха.

Ценным источником по курдской истории является «Полный свод по истории» ‘Изз ад-дина ‘Али ибн ал-Асира (1160–1234), богослова и историка из Верхней Месопотамии. Его называют арабским историографом, однако Фархад Шакели, обратившийся к истокам курдской национальной идеи, считает несомненным факт принадлежности Ибн ал-Асира к курдскому этносу⁴. Книге Ибн ал-Асира большое внимание уделял В.Ф. Минорский, владевший информацией источника практически в полном объеме.

Сведения о курдских племенах обнаружены в труде арабского автора Шихаб ад-дина ал-‘Умари (ум. в 1348 г.) «Масāлик ал-абсār». Источником информации о курдах для ал-‘Умари послужили документы из канцелярий мамлюкских султанов Египта, которые строили секретные планы против монгольских ильханов, а в их реализации, по всей видимости, немалое место отводили курдам. По этой причине заинтересованная сторона обращала внимание в первую очередь на племена Курдистана, их отношения друг с другом и властными структурами. Современник ал-‘Умари, Таки ад-дин ал-Джаиш в своем сочинении «Ал-Тасқиф» (1347 г.) пере-

³ Bruinessen 1978. P. 369.

⁴ Shakely F. Kurdish Nationalism in Mam û Zin of Ahmad-î Khanî. Bruxelles, 1992. P. 38.

числил имена 25 вождей курдских племен, с которыми канцелярия Египта состояла в переписке.

О курдских правителях и племенах Курдистана XIV–XV вв. рассказывается на страницах «Зафар-наме» Шараф ад-дина ‘Али Йазди (XV в.) и «Матла’ ас-са’адайн ва маджма’ ал-бахрайн» ‘Абд ар-Раззак Самарканди (1413–1488). Однако наиболее важным источником по курдской истории был, остается и будет на все времена труд основоположника курдской историографии — «Книга славы» (Шараф-наме) Шараф-хана Бидлиси (1543–1604)⁵. Он создал первое произведение, написанное под знаком и во имя идеи Курдистана. Источниковедческая ценность «Шараф-наме» намного шире конкретного информационного пространства XV и XVI столетий, наиболее близких автору. Шараф-хан Бидлиси, широко образованный интеллигент и политический деятель, поставил перед собой задачу по крупницам собрать воедино все известные ему сведения по истории курдов.

Около трехсот племен Курдистана названы на страницах «Шараф-наме», пятнадцати племенным сообществам и их правителям-эмирам посвящены главы книги. Это — племена хаккари, думбули, брадост, мукри, бабан, пазуки, сийях-мансур и др. Авторское введение посвящено происхождению курдских племен и их обычаям.

Из «Шараф-наме» мы узнаем, что именами могучих и известных племен назывались в стране курдов области и правившие там династии. В их числе упоминаются правители Хаккари, Сорана, Бабана, Арделана. Наименование могущественного племени бохти присутствует в названии эмирата Бохтан (курд. Ботан), или Джебзире Ботан, и реки Бохтан-су. Для Шараф-хана Бидлиси имя правящего дома, название его владений или территории княжества, наименование управляемого им племени звучали одинаково: Бохти — династия, Бохти — *вилāyat*, бохти — *‘ашīrat*. Первичным из них было название племени, одного из немногих курдских племенных сообществ, чье присутствие и участие в политической жизни зафиксированы источниками времен Халифата. Путь к власти прокладывался мощью племенного сообщества, которое оставалось опорой правящего дома, ревностно оберегая его от внешних посягательств.

Следует остановиться также на местных курдских хрониках, которыми богат Арделанский Курдистан. Во второй половине XVIII — XIX в. сформировалась школа арделанских историографов, которая расцвела в Юго-Восточном Курдистане и представлена целым рядом имен курдских авторов. К настоящему времени число выявленных историографов, живших и творивших в Арделане, приближается к десяти⁶. Каждая из хроник содержит россыпи ценнейшей информации по племенам Курдистана. Особо следует отметить самую раннюю арделанскую хронику Мухаммад-Шарифа Кази, а также книги ‘Абд ал-Кадира ибн Рустама ал-Бабани и Мах Шараф-ханум Курдистани (1805–1847), единственной до конца XIX столетия женщины-историка на весь регион Ближнего и Среднего Востока.

В середине XVIII в. в семье эмиров могущественного племени думбули родился еще один курдский историк — ‘Абд ар-Раззак ибн Наджаф-Кули-хан Думбули (1762–1827/28). Его перу принадлежит «История думбулийцев» (Тāйīх-и данāбиле), единственная известная в настоящее время хроника, посвященная истории отдельно взятого племенного сообщества Курдистана.

Ценная информация о курдских племенах содержится в книгах персидских историографов. Уникальные сведения по истории племени брадост, о его восстании против центральной власти Ирана представлены в «Мироукрашающей истории ‘Аббаса»

⁵ Шараф-хан ибн Шамсаддин Бидлиси. Шараф-наме. Пер. с перс., предисл., примеч. и прил. Е.И. Васильевой. Т. 1. М., 1967. С. 87 (далее — Шараф-наме 1967).

⁶ Подробнее см.: Васильева Е.И. Юго-Восточный Курдистан в XVII — начале XIX в. Очерки истории эмиратов Арделан и Бабан. М., 1991. С. 5–10 (далее — Васильева 1991).

(Тәйрх-и ‘аламәрә-йи ‘Аббәси), принадлежащей перу Искандар-бека Туркемана (XVII в.).

В числе источников невозможно не упомянуть знаменитую «Книгу путешествий», или «Сийәхат-нәме», Эвлии Челеби (1611–1684/85). Автор получил первоклассное образование в школе при дворце османских султанов и объездил впоследствии всю Османскую империю, побывал в Иране и Европе. После паломничества в Мекку он выехал в Египет, где жил до конца своих дней и написал «Книгу путешествий». Тома IV и V посвящены Курдистану, как результат многократных поездок автора во владения курдских правителей.

Во все времена своей истории курдское племя служило неиссякаемым резервуаром военной энергии, которая выплескивалась через край. Из племенных сообщностей рекрутировалась, по заключению М. ван Брэйнесена⁷, «военная каста» империй Среднего Востока, и племенные структуры снабжали их политическими лидерами. Известным тому примером является Салах ад-дин Аййуби (Саладин), который принадлежал к курдскому племени раванд из могущественного племенного сообщества хазбани.

Потребность в информации о курдских племенах и их военной мощи ощущали не только соседи, пристальное внимание уделяла курдам Европа. Информация была необходима для ориентации при общении, а главное, для использования их военного потенциала. До конца XIX столетия главным при описании племенного сообщества выступает количество семей или шатров, а также численность военных ополчений, которые могли быть выставлены в случае необходимости.

Проживая на стыке трех миров: арабского, иранского, тюркского, — курды создали свой, курдский, мир, отличающийся неповторимым своеобразием. Они владели важнейшими линиями ирано-турецкой границы. Это обстоятельство неминуемо превращало Курдистан в зону повышенного интереса политических и военных кругов в дальнем и ближнем зарубежье. Суть проблемы четко обозначил К. Дж. Рич, резидент Ост-Индской компании в Багдаде. Побывав в 1820 г. в Юго-Восточном Курдистане (эмираты Арделан и Бабан), он написал в своем дневнике: «Проявляя немного осмотрительности и миролюбия, умело используя суннитские чувства фанатичных курдов», можно «крепко привязать к себе народ, который в исключительные моменты мог склонить чашу весов в пользу власти, каковой они (курды. — *Е.В.*) отдавали предпочтение»⁸. Курдские эмираты и племена широко использовались европейскими державами для оказания давления на правительства Ирана и Турции, для политического шантажа.

Ценнейшие пласты информации залегают в публикациях военных и политических функционеров Европы. Век XIX и начало XX представлены значительным числом их имен. К середине XIX в. «важнейшие линии ирано-турецкой границы», или курдские области, достаточно освоены европейцами. Они уже не ограничиваются разведкой и наведением контактов, а активно внедряются в политическую ситуацию на месте, на нее воздействуют и даже формируют. Весьма интересен в этом плане рассказ М.Б. Роутона о встрече в Юго-Восточном Курдистане двух английских офицеров, которые позднее «вошли в число отцов ассириологии»⁹. Одним из них был Г. Роулинсон, командовавший батальоном, набранным из горанского племени курдов; вторым — А. Лейярд, возглавлявший дивизион из бахтиар, которые причисляются и сами при-

⁷ Bruinessen 1978. P. 152.

⁸ Rich Cl. J. Narrative of a Residence in Koordistan and on the Site of Ancient Nineveh, with Journal of a Voyage down the Tigris to Bagdad and an Account of a Visit to Shiraz and Persepolis. Vol. I. L., 1836. P. 72 (далее — Rich 1836).

⁹ Rowton M.B. Demographic Structure and the Tribal Elite // Studia Instituti Anthropos, 28. 1976. P. 234 (далее — Rowton 1976).

числяют себя к курдским племенам. Сведения обоих авторов о ситуации в зоне племен Курдистана весьма содержательны.

Приведенный список источников и имен авторов далеко не полон. Помимо перечисленных существует еще целый ряд сочинений, информация которых по курдской истории остается не востребованной или востребована не в полном объеме.

Однако ниже, при описании горанского и кельхорского племенных сообществ, быть может, чаще, чем другие, мы будем упоминать два имени. Это — Эли Бэннистер Соун (1881–1923) и Владимир Федорович Минорский (1877–1966). Каждый из них шел в страну курдов своим путем, но эти пути в горах Курдистана пересекались неоднократно. Э.Б. Соун после возвращения из путешествия по Месопотамии и Курдистану *in disguise* руководил нефтяными разработками Англо-иранской нефтяной компании (АИНК) в Чия-Сурхе (Южный Курдистан, приграничье), В.Ф. Минорский объезжал области вдоль ирано-турецкой границы, вникая в тонкости географии и мира курдских племен.

Длившийся не одно столетие спор Ирана и Турции из-за районов приграничной полосы имеет и положительную сторону. Приграничными районами заинтересованные страны вынуждены были заниматься и тщательно их изучать. Работе разграничительных комиссий мы обязаны большей частью информации о племенных сообществах бильбас, шеккак, джаф, кельхор, горан, сенджаби и др.

Сбор информации по племенам был сопряжен с громадными трудностями, племя стремилось скрыть, утаить от постороннего глаза все стороны своего бытия. Этому научила жизнь, полная борьбы, установка на самосохранение.

При обращении к источникам прежде всего привлекает внимание их кажущаяся противоречивость. В этом нет ничего противоестественного. Каждый автор сообщает те сведения, которые удалось выяснить ему — в определенном месте, в определенное время и даже при определенных обстоятельствах. Для более раннего и более позднего периода информация могла измениться до неузнаваемости. Поэтому, ссылаясь на сведения источника, мы прежде всего указываем, к какому времени они относятся.

Скорее приблизительны, чем определены границы территории, занимаемой племенным сообществом, и его численность. Лишь руководствуясь первым впечатлением, можно сделать вывод, что каждое из «больших и малых племен» занимает определенную территорию¹⁰. В реальной действительности более или менее значительное племя всегда состояло из постоянного ядра центральных родов или рода и значительного числа родов примкнувших. М. ван Брёйненсен называет их «свободно блуждающими», которые временами действуют заодно с племенем¹¹. Это процесс постоянный. Когда дела племени обстоят хорошо, к нему быстро присоединяются отколовшиеся части других племен или целые племенные сообщества, которые стремятся разделить его удачу. Когда удача изменяет, примкнувшие чаще всего покидают племенное сообщество.

Ф. Миллинджен, который командовал в 1860 г. подразделением турецкой армии в Северном Курдистане, основываясь на своих наблюдениях, считал, что курдское племя состоит из двух частей, которые он назвал постоянной и неустойчивой, подверженной изменениям. Постоянная часть связана с вождем, непостоянная «состоит из множества искателей приключений и дезертиров, которые примыкают то к одному племени, то к другому»¹². Границы племени или племенная общность с наибольшей четкостью очевидны во время перекочевок или коллективных миграций, в случае конфронтации с другим племенным сообществом. Племена меняли места расселения

¹⁰ *Аристова Т.Ф.* Очерк культуры и быта курдских крестьян Ирана // Переднеазиатский этнографический сборник. 1. М., 1958. С. 224.

¹¹ *Bruinessen* 1978. P. 49.

¹² *Millingen F.* Wild Life among the Koords. L., 1870. P. 283–284.

в поисках новых пастбищ или в силу причин политического характера. В XII столетии переселились курды племенного сообщества хаккари под давлением атабеков Мосула. В XVI в. на север, на границу с Ираном и Грузией османский султан переселил племя хейдеранлу, освободив его за службу в приграничной полосе от всех налогов. С аналогичной целью — охранять границу и сдерживать натиск туркмен — в начале XVII в. шах 'Аббас I переместил 15 тысяч курдов на границу Хорасана.

Границы племенного сообщества тем не менее делались неопределенными не из-за разделенности на части, постоянной и изменчивой, и даже не из-за переселений, вынужденных или добровольных. Главная причина видится в отмеченной К. Дж. Ричем особенности племенных сообществ, которую он обнаружил на территории Южного Курдистана. Ни одно из перечисляемых Ричем племен, кочевых и оседлых, не представляло собою целостной племенной единицы: «Они лишь фрагменты племен, часть которых проживает также на территории Сенне, Керманшаха, в Луристане»¹³. Наблюдение К. Дж. Рича представляется важнейшим для понимания всей сложности и неоднозначности проблемы численности племени и занимаемой им «определенной» территории. Эта определенность весьма и весьма приблизительна.

Вопрос о численности племени М. ван Брэйнессен¹⁴ вообще отнес к проблемам, которые не поддаются реальному разрешению, поскольку в приводимые в источнике цифры наверняка могли не войти данные о каких-то группах и осколках племенных сообществ, которые рассеялись и оторвались от племени.

Численность племени точно определить невозможно, она зависит от сиюминутного состояния дел. Весьма наглядно обозначил ситуацию автор «Шараф-наме». В правление его современника, могущественного эмира племени пазуки, к племенному сообществу, по словам историка, присоединилось около двух тысяч семей кочевников из различных курдских племен, и «все возжелали примкнуть к [племеню] пазуки»¹⁵.

Присоединение новых племенных осколков, племен и племенных сообществ вносило изменения в структуру принимающего содружества: увеличивался и количественный состав, и число подразделений. Объединения-разъединения происходили постоянно, создавая трибальные созвездия, которые закреплялись или не закреплялись на политическом небосводе Курдистана. Из племенных сообществ, упоминаемых в источниках эпохи Халифата, лишь немногие присутствуют на страницах «Шараф-наме». Из названий курдских племен, упоминаемых Шараф-ханом Бидлиси, в более поздних списках также сохранилось незначительное число. Мир племен находился в непрерывном движении. Информация источника может быть воспринята адекватно лишь применительно к отдельно взятому конкретному отрезку времени и конкретному региону.

Племенная структура еще присутствует в курдском обществе, хотя племенная стадия этнического развития пройдена в отдаленнейшие от нас времена. В эпоху Шараф-хана Бидлиси, в XVI в., и за много столетий до него курдское племя не было сообществом, построенным на кровном родстве его членов. 'Ашйрат рузбеки, опора дома эмиров, к которому принадлежал Шараф-хан, не был скреплен узами родства изначально и не озаботился поисками родства придуманного за шесть столетий своего существования до эпохи автора «Шараф-наме».

Попробуем собрать информацию источников и хотя бы приоткрыть дверь в удивительный, непредсказуемый, во многом загадочный мир двух курдских племен, горан и кельхор.

¹³ Rich 1836. P. 282.

¹⁴ Van Bruinessen M.M. Kurdish Tribes and the State of Iran. The Case of Simko's Revolt // The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan. L., 1983. P. 380 (далее — Bruinessen 1983).

¹⁵ Шараф-наме 1967. С. 378.

Гораны представляют собой одно из древнейших племенных сообществ, проживавших и проживающих на территории страны курдов. Шараф-хан Бидлиси в предисловии к своей хронике включил горанов в число четырех частей, на которые он разделил курдские племена, руководствуясь их лингвокультурными особенностями. Лингвокультурные особенности горанов отмечены многими авторами. «По языку и по религии эти юго-восточные курды отличаются от главной массы своих соплеменников», — писал В.Ф. Минорский в 1915 г., после поездки в ирано-турецкое приграничье. В ряде публикаций горани вообще рассматриваются в отрыве от массива курдского языка в качестве одного из диалектов Центрального Ирана. В исследованиях петербургских курдоведов горани определен как один из южнокурдских диалектов¹⁶.

Оставляя вопросы, связанные с особенностями горани, на усмотрение лингвистов, остановимся кратко на употреблении названия племенного сообщества горан в качестве социального термина. В Южном Курдистане горанами называли оседлых крестьян-земледельцев, не разделенных на племена, в отличие от курдов племенных, или аширатных. Согласно К. Дж. Ричу, в начале XIX столетия взаиморазличение горанов и аширатных курдов было достаточно выраженным.

Употребление этнонима «горан» в качестве социального термина было ограничено областью Южного (Бабанского) Курдистана и обусловлено рядом факторов, связанных с социальной ситуацией в эмиратах Арделан и Бабан¹⁷. Социальный термин «горан» ушел в прошлое вместе с породившей его социально-политической ситуацией. В Южном Курдистане не объединенные в племена крестьяне называются в настоящее время широко распространенным в стране курдов термином «мискен» (букв. «бедняки»).

О диалекте горани и социальном термине «горан» мы кратко упомянули и далее можем сосредоточиться на горанском племенном сообществе: его области расселения, подразделениях, численности, укладе хозяйственной жизни, истории.

Области расселения. Примерно с XVII–XVIII вв. основная часть горанского племени оказалась сосредоточенной в Юго-Восточном Курдистане, по соседству с кельхорами и сенджабийцами. Районы его обитания находятся к западу от Керманшаха и к северу от дороги Керманшах — Касри Ширин, в горах Далаху, Риджабе, Махидеште. Горанской «столицей» и резиденцией ханов горанского племени служило селение Гахваре, ныне центр округа Горан в шахристане Шахабад, к юго-западу от Керманшаха. Его население в настоящее время составляет две тысячи человек.

Летом гораны расселялись от Сарпула до Керенда, занимали Риджаб и Махидешт, плодородную долину к западу от Керманшаха. Зимой большая часть племени спускалась на Зохабскую равнину. Отдельные ветви племенного сообщества проходили через равнину Саркаля и кочевали в Чия-Сурхе¹⁸, близ ирано-турецкой границы, и к северу от Чия-Сурха. Часть племени проживала постоянно в Махидеште.

В прошлом количественный состав горанского племени и занимаемая им территория были неизмеримо более значительными. Фактически оно расселялось по всему региону Юго-Восточного Курдистана, в областях Керманшаха, Арделана и Шахризур¹⁹. Об этом пишет арабский автор XIV в. Шихаб ад-дин ал-'Умари: «В горах Хамадана и Шахризур находится народность курдов, называемая ал-куранийя... которая

¹⁶ См., например: *Смирнова И.А., Эйюби К.Р.* Историко-диалектологическая грамматика курдского языка. СПб., 1999. С. 9–10; *Юсупова З.А.* Курдский диалект горани. СПб., 1998.

¹⁷ *Васильева* 1991. С. 206–208.

¹⁸ С начала XX в. англичане проводили там разработку нефтяных месторождений, и в течение трех лет (с 1911 г.) работами руководил Э.Б. Соун.

¹⁹ Название области к югу от Сулеймани. В историческом плане употребляется в отношении обширной территории, включающей районы Киркука и Сулеймани и даже всего Южного (Бабанского) Курдистана.

могущественна и состоит из воинов и земледельцев. Управляет ими эмир Мухаммад»²⁰. От гор Хамадана, столицы древней Мидии — Экбатаны, начиналась область обитания горанского племенного сообщества и уходила в не менее древний Шахризур²¹.

На пространстве от Шахризюра до Хамадана, включая южные районы современного Иракского Курдистана, а также области Арделана и Керманшаха, расселялось племя горанов, состоявшее из хлебопашцев и воинов. Отчетливо выделяются три района обитания: юго-восточный, зохабо-керманшахский, южный, шахризурский, и арделанский к востоку от Шахризюра. Население этих территорий говорило, согласно Тоуфику Вахби, на едином литературном языке — горани.

Судьба трех основных частей горанского племенного содружества, шахризурской, арделанской и зохабо-керманшахской, сложилась по-разному. В Шахризуре, одном из важнейших центров курдского сопротивления и этнокультурной консолидации, гораны, по всей видимости, перешли к оседлости. Связи с соплеменниками могли ослабеть, и начался процесс детрибализации, распада племенной структуры²². Не исключена возможность, что шахризурские гораны осели, оказавшись в подчинении у других могущественных племен, достигших пика своей политической активности. Выпадая в этой части Юго-Восточного Курдистана из племенной структуры и растворяясь в среде неаширатных курдов, гораны оставили ценнейшее культурное наследие на горани. В Шахризурском и Арделанском Курдистане он остался средством изысканного самовыражения и языком классической литературы. Лингвокультурный потенциал горанов был таким мощным, что в течение многих столетий диалект горани оказался востребованным во всем регионе Юго-Восточного Курдистана.

Тем не менее не все шахризурские гораны утратили племенную структуру. Отдельные части племени сохранились в виде небольших племенных осколков, которые вошли в состав сообщества племен бабан²³.

В Арделанском Курдистане гораны сохранили племенную структуру, и на страницах арделанских хроник племенное сообщество горан зафиксировано в связи с появлением на политическом Олимпе княжеского дома Бани Арделан в XII в. Племена горан и кельхор, которые помогли основателю дома прийти к власти, проживали в Арделане задолго до этих событий. Столицей служила им могучая крепость Паланган. В дальнейшем политические пути правившего в Арделане семейства и двух племен, которые помогли ему подняться, разошлись. К концу XVII — началу XVIII в. основная масса арделанских горанов уже находилась за пределами Арделанского Курдистана, в области Зохаб. В Арделане оставались жить, по сведениям Шейх Мухаммада Мардуха Курдистани, две тысячи горанских семей — в Сенендедже, Авромане, Жаверуде, Палангане²⁴.

Отдельные части горанского племенного сообщества смешались с другими курдскими племенами. В качестве примера того, как это происходило, сошлемся на информацию Насира Азадпура, издателя хроники Мах Шараф-ханум Курдистани. В одном из округов Арделана, Лейлахе, первоначально все жители были горанами и гораниязычными. После расселения в Лейлахе племен горге, шейх исмаили, блилу и джаф лейлахские гораны смешались с ними.

²⁰ Графически звуки «к» и «г» в «ал-куранийя» и «горан» обозначались буквой «кяф». См.: *Minorsky V. The Guram // BSO(A)S. 1943, vol. 11. P. 83–84 (далее — Minorsky 1943).*

²¹ Город Шахризур назван В. Кинэ древней столицей Курдистана.

²² Сходное предположение сделал В.П. Никитин. См.: *Никитин В. Курды. Пер. с франц. М., 1964. С. 201 (далее — Никитин 1964).*

²³ *Sykes M. The Caliphs' Last Heritage. A Short History of Turkish Empire. L., 1915. P. 559.*

²⁴ *Шейх Мухаммад Мардух Курдистани. Тарих-и Мардух. [Б. г., б. м.] Дж. 1. С. 108 (далее — Тарих-и Мардух).*

В результате ряды горанского племенного сообщества в Арделане основательно поредели. К XIX в. оставшиеся части племени и ветви других племен, к нему примкнувшие, сосредоточились в Зохабе. Именно здесь, к западу и востоку от Керманшаха, в горах, окружавших столицу Мидии древнюю Экбатану, по всей видимости, находился очаг горанов, их исторические корни. Такая гипотеза представляется более реалистичной, нежели увязывание горанских истоков с регионом Южного Прикаспия²⁵.

Подразделения. Горанскую конфедерацию племен называют самой таинственной. Много загадок таит в себе их история, трансформация состава племенных подразделений, вливание в него осколков и даже целых ответвлений других племенных сообществ. Не единожды гораны объединялись с целыми племенами.

Примерно в середине XIX в. состоялся временный союз горанского племени с племенем сенджаби, которое прибыло в Юго-Восточный Курдистан из-под Шираза²⁶. Объединение произошло в правление деда сенджабийского главы Шер-хана, со слов которого В.Ф. Минорский записал в 1913 г. рассказ о происходившем. Уже при отце Шер-хана сенджабийцы «обособились в отдельное племя», но последствия былого объединения с горанами оказались существенными. Сенджабийцы приняли религию ахл-и хакк, которую исповедовали гораны. В состав сенджабийского племени вошла часть ответвления горанского племенного сообщества, которое называлось туфенгчи.

Временами такое объединение племен носило не столь добровольный характер. В начале XVII в. из Хошнава в Дерне и Дартанг прибыли баджиланские курды и заняли Зохабскую равнину, где смешались с местными горанами. В 1826 г., по сведениям А.А. Орлова, баджиланов прогнал из Зохаба иранский принц Мухаммад 'Али-мирза, а по мнению В.Ф. Минорского, они были вытеснены самими горанами, у которых они раньше отняли земли²⁷.

После совместного проживания горанов и баджиланов в Зохабе горанское племенное сообщество больших изменений в своей структуре не претерпело. Иного мнения придерживался Э.Б. Соун, назвавший племя горан в Зохабе образованием от смешения курдских пришельцев из Хошнава с местной горанской конфедерацией племен.

В XVIII столетии в ряды горанского племенного содружества влились две ветви племени джаф, покинувшие Джаванруд. Это — джаф-и кадир-мир-вэйси и тайши. Они примкнули к зохабским горанам, приняли их имя (сохранив при этом и свое) и стали подразделениями горанского племени. В середине XIX в. их примеру последовали джафские ответвления калханчаги, юсиф-йяр ахмади, койик (койк), нереджи (ниреджи, наирзи) и гургкаиш (гуркаич), также присоединившиеся к горанам. Отныне они стали горанскими джафами, или «горанами по имени»²⁸, расселились в горном районе Далаху и на Зохабской равнине и признали власть «горанского начальника» Сулейман-хана Кала-Зенджири. Через несколько лет присоединившиеся к горанам джафы переселились в Турцию, прожили около 15 лет в горах Диджайш (около Бан Хейлана) и возвратились в Зохаб к горанам. В 1913 г., по сведениям А.А. Орлова, они насчитывали 1500 домов²⁹.

В путевых дневниках А.А. Орлова приведены названия девяти подразделений-ветвей (*дасте*) горанского племенного сообщества.

²⁵ См.: *Ментешавили А.М.* Курды. Очерки общественно-экономических отношений, культуры и быта. М., 1984. С. 89.

²⁶ *Орлов А.А.* Путевые дневники объезда турецко-персидской границы в 1913 г. // МИБ. 1915. С. 172, примеч. В.Ф. Минорского (далее — *Орлов* 1915).

²⁷ Там же. С. 179, примеч. В.Ф. Минорского.

²⁸ *Soane E.B.* To Mesopotamia and Kurdistan in Disguise. With historical notices of the Kurdish Tribes and the Chaldeans of Kurdistan. L., 1926. P. 224 (далее — *Soane* 1926).

²⁹ *Орлов* 1915. С. 196–197.

1. Кальхани (кгальхани)³⁰ — самая значительная и наиболее этнически выраженная ветвь, насчитывавшая до двух тысяч домов. Большинство вместе со своими ханами оставалось на Зохабской равнине и зимой и летом. Остальные постоянно проживали в Сарпуле. По сведениям В.Ф. Минорского, летом кальханийцы селились в окрестностях Гахваре. Все исповедовали религию ахл-и хакк и говорили на горани.

2. Туфенгчи, названное А.А. Орловым сильной ветвью, насчитывавшей тысячу семей. На зиму вместе со своими султанами и ханами оставались на Зохабской равнине. По сведениям В.Ф. Минорского, исповедовали суннитский ислам, согласно А.А. Орлову — религию ахл-и хакк.

3. Тайши (тайшей, таичей) — джафы. А.А. Орлов называет подразделение бедным и слабым. Насчитывало 600 домов³¹, на зиму уходило через равнину Саркаля в окрестности Чия-Сурха и там кочевало.

4. Кадир-мир-вэйси — джафы. А.А. Орлов назвал их слабым и бедным племенем, насчитывавшим 300 домов. По сведениям В.Ф. Минорского, племя было состоятельным и насчитывало тысячу семей. На зиму, как и тайши, уходило на северо-запад и кочевало к северу от Чия-Сурха по Кани-наму.

5. Нережи (нереджи, нерези) — джафы. Подразделение насчитывало 500 домов, на зиму откочевывало в земли баджиланов в Хызыл (к югу от Чия-Сурха) и Бан-Земин. Как и остальные горанские джафы, принадлежало к суннитам, «людям сунны и общины».

6. Бибияни (бюяни)³² — подразделение, постоянно проживавшее в Махидеште. Говорило на горанийском наречии.

7. Гахваре (гахуаре). Проживали в Махидеште. К середине XX в., по А.П. Колпакову, насчитывали до 1200 семей.

8. Наирики,

9. Симани проживали в Махидеште.

Согласно сведениям Шайх Мухаммада Мардуха Курдистани³³, горанское племенное сообщество состояло из шести ответвлений (*тире*): кальхани, бибияни, нережи, гахваре, кани и зенджири — и центром племени (*кабиле*) назван Ризху, не Гахваре.

Самыми мощными и многочисленными в представленных списках были ветви кальхани, бибияни, гахваре. Заметим, что в литературе о курдах не существует единого мнения о количестве горанских ответвлений.

Отдельные части горанского племенного сообщества входили и входят в состав других курдских племен. Согласно информации Зия Гокалпа, в середине XIX в. мы находим горанов в составе племени милли, проживавшего в Сивереке. По сведениям Азави, в области Эрбил гораны входят в союз племен дизайи.

Большой интерес у исследователей вызывали отношения горанского племенного сообщества с кельхорами, могущественным соседним племенем, которое, как и гораны, исповедовало религию ахл-и хакк. Общая вера, которая, по мнению В.Ф. Минорского³⁴, в глазах мусульман-суннитов должна была казаться настоящей ересью, не могла не сближать два племенных сообщества. Однако единение их не связано напрямую с одной религией. Основатель веры, по сведениям М. ван Брёйнесена, начал

³⁰ В статье А.П. Колпакова, фиксирующей ситуацию к середине XX в., упоминаются две ветви, которые носят название «кальхани»: кальхани бахрами (~ 800 семей) и кальхани аспари (~ 1200 семей) — обе из Эйвана, образовались в результате разделения кальханийцев на два крыла. См.: Колпаков А.П. Курды племени гуран // СЭ. 1949, № 4. С. 178–179 (далее — Колпаков 1949).

³¹ В списке А.П. Колпакова подразделения тайши и кадир-мир-вэйси названы одной ветвью джафов, которая насчитывает тысячу семей.

³² По А.П. Колпакову, насчитывало до 700 семей.

³³ Тарих-и Мардух. С. 108.

³⁴ Minorsky V. The tribes of Western Iran // JRAI. 1945, vol. 75. P. 79 (далее — Minorsky 1945).

ее распространение в начале XVI в., а единение горанов и кельхоров зафиксировано арделанскими хрониками уже в XII столетии. Когда основателем дома Бани Арделан была востребована их помощь и поддержка для прорыва во власть, оба племени проживали в Арделанском Курдистане по соседству. Соседство было тесным настолько, что крепость Паланган в одних хрониках именуется горанской столицей, в других — столицей кельхоров.

Глава третьего раздела «Шараф-наме», посвященная правителям кельхоров, имеет примечательные вступительные слова. «И ашират их (кельхоров. — *Е.В.*) называют горан»³⁵ — фраза, не разгаданная до сих пор. Наиболее корректным представляется заключение М. ван Брёйнессена: что бы это ни означало, слова курдского историографа подтверждают длительно существующую связь между племенами горан и кельхор, а «не простое властвование одного над другим»³⁶.

Племенные сообщества связывала многовековая дружба. В какие-то периоды, и не единожды, они могли выступать и как союз двух племен, которые оставались при этом равными. Главы горанского племенного сообщества не были кельхорами, хотя и вступали с кельхорскими лидерами в браки. Горан трудно назвать «горанской секцией племени кельхор», как именует его С.Х. Лонгригг, автор капитального труда по истории областей, составляющих современный Ирак.

Дружественно-союзнические отношения горанов и кельхоров не есть доказательство того, что в образовании горанского племени существенная роль принадлежит кельхорам, принявшим название горан³⁷. Чтобы составлять племенное содружество, племенам горан и кельхор не нужно было ни друг от друга происходить, ни друг в друга превращаться, как это случается с ними на страницах отдельных публикаций³⁸. Необходимо было лишь стремление к объединению.

Чтобы быть единым племенным сообществом, для самого 'аширата горан также не были обязательными единство происхождения, общность языка и веры. Он состоял из нескольких ответвлений: одни образованы настоящими горанами, другие — «просто южными курдами». Первые исповедовали религию ахл-и хакк, вторые были правоверными мусульманами-суннитами. При этом, как заключает В.Ф. Минорский³⁹, «ассоциация пребывала в совершенно добрых отношениях».

Численность. Количественный состав племени определяли по-разному, и разница в этих исчислениях весьма значительна. А.А. Орлов и П.И. Аверьянов называли при этом 10 тысяч семей, Шейх Мухаммад Мардух Курдистани — шесть тысяч домов и Филд — пять тысяч. Согласно В.П. Никитину, гораны вместе с джафами (горанскими джафами. — *Е.В.*) составляли десять тысяч семей. К середине XX в. племя насчитывало 6500 домов⁴⁰.

Уклад хозяйственной жизни горанского племени определяется неоднозначно. Согласно «Тәрйх-и Мардӯх», в отличие от других курдских племен кочевников и скотоводов гораны занимаются сельским хозяйством. По П.И. Аверьянову, они оседлы большей частью. В.Ф. Минорский также отмечает, что гораны и родственные им племена — превосходные садоводы и земледельцы. Этот факт, по его мнению, указывает на давнюю культурную традицию⁴¹. Ф. Чернозубов относит горанов к кочев-

³⁵ Шараф-наме 1967. С. 408.

³⁶ *Van Bruinessen M.M. Agha, Shaikh and State. The Social and Political Structures of Kurdistan. London–New Jersey, 1992. P. 131 (далее — Bruinessen 1992).*

³⁷ *Никитин 1964. С. 262.*

³⁸ См.: *Васильева 1991. С. 161.*

³⁹ *Minorsky 1945. P. 79.*

⁴⁰ *Колпаков 1949. С. 178.*

⁴¹ *Minorsky 1945. P. 79.*

никам: «Курдские кочевники Керманшахской провинции делятся на два больших *иля*: кельхор и горан и, кроме того, на несколько *таифе*»⁴².

В различных районах обитания ситуация могла складываться по-разному, однако при этом часть племени, по всей видимости, всегда кочевала, а часть вела оседлый образ жизни, занимаясь земледелием. К началу XX столетия примерно половина горанского племени, по заключению М. ван Брэйнесена, занималась кочевым скотоводством, «так что в прошлом они были, возможно, больше кочевыми горанами, нежели оседлыми». Кочевниками были калханийцы, оседлыми — туфенгчи, а большая часть занимала промежуточное положение, будучи и земледельцами, и скотоводами.

На зиму гораны со своими стадами спускались в более теплую зону, в Зохабскую долину и располагались на ней и к западу от нее. Откочевывали до Ханекина и Баакубы, в долину Саркале, в районы Кани-нам, Чия-Сурх вдоль ирано-турецкой границы. Чередование широких плодородных долин с высокогорными пастбищами позволяло совмещать усилия кочевника-скотовода и земледельца, минуя их традиционное соперничество.

Об истории племени известно немного, хотя ни горанов, ни их язык нельзя назвать обойденными вниманием исследователей.

Племя горан называют одним из древнейших в Курдистане, однако самая ранняя информация источников о горанах относится к X в. В X столетии состоялся прорыв на политический Олимп горанской династии Хасанвайхидов (959–1015).

В первом разделе «Шараф-наме», посвященном правителям Курдистана, «которые вознесли знамя султаната и которых историки отнесли к государям», есть глава вторая «о правителях Динавара и Шахризура, поименованных Хасанвайхидами». Хасанвайхиды в посвященной им главе горанской династией не называются. О том, что они были горанами, мы узнаем не из названного раздела, а из главы четвертой раздела третьего «Шараф-наме», «о правителях Брадоста».

«Да не останется скрытым, — писал Шараф-хан Бидлиси, — что правители [племени] брадост происходят из племени горан и, согласно наиболее достоверной традиции, от сыновей Хиалала ибн Бадра Хасанвайха, что были правителями Динавара и Шахризура»⁴³. Сообщая эту информацию, Шараф-хан Бидлиси ставит знак равенства между Хасанвайхидами и горанами.

По заключению В.Ф. Минорского, племенное сообщество горан служило оплотом Хасанвайхидов⁴⁴. Их столица — город Динавар — находилась к северо-востоку от Керманшаха, между Керманшахом и Хамаданом. Владения Хасанвайхидов идентичны области проживания горанов, какой ее обозначил в XIV столетии египетский ученый Шихаб ад-дин ал-‘Умари: от гор Хамадана до Шахризура.

Гораны Хасанвайхиды владели значительной территорией, помимо Динавара и Шахризура в нее входили Хамадан и Нехавенд. Столицей Хасанвайхидов называют как город Динавар, так и могучую крепость Сармадж к югу от Бисутуна. По всей видимости, Сармадж служила резиденцией правящего дома, и в географическом словаре Йакута она названа городом между Хамаданом и Куджистаном, принадлежащим Бадру ибн Хаббивайху Курду. Имя Хасанвайха подверглось в изложении Йакута незначительной трансформации, но вполне узнаваемо.

Бадру ибн Хасанвайху принадлежала территория еще более значительная, чем его отцу, основателю династии. «Все крепости, горы и равнины от Динавара до Ахваза, Хузистана, Боруджирда, Асабада и Нехавенда принадлежали ему», — читаем мы

⁴² Чернозубов Ф. Страна Льва и Солнца. Арделян или Персидский Курдистан (Краткий географический очерк по персидским и армянским источникам) // ВС. 1913, № 18. С. 166.

⁴³ Шараф-наме 1967. С. 344–345.

⁴⁴ Minorsky 1945. P. 79.

в «Шараф-наме». Согласно К. Каэну, в его владения входили Кармасин (Керманшах), Хулван и Шахризур⁴⁵. Династия заявила о своем независимом статусе чеканом собственной монеты. В нумизматических изданиях зафиксированы монеты, отчеканенные в правление Бафра ибн Хасанвайха, на них присутствует имя второго государя курдской (горанской) династии Хасанвайхидов.

Падение Хасанвайхидов не могло не сказаться на судьбе горанского племенного сообщества. Для целого шахризуро-керманшахского региона исчезло объединяющее начало, которое олицетворяли Хасанвайхиды. Возможно, в результате этих событий и наметилось деление горанского племени на три части: шахризурскую, арделанскую и зохабо-керманшахскую, судьба которых складывается по-разному.

Шахризурская часть стала постепенно переходить к оседлости и подверглась детрибуализации (не полностью). В Арделанском Курдистане гораны вместе с кельхорами укрепили свои позиции. В XII столетии их помощь и военная поддержка были востребованы основателем княжеского дома Бани Арделан. По сведениям Шараф-хана Бидлиси, основатель династии жил среди горанов, согласно Хусраву ибн Мухаммаду, «стал правителем горанов Палангана», а по убеждению Абдаллаха Мардуха, принадлежал к племени горан⁴⁶. Керманшахская ветвь горанского племени постепенно стала главенствующей.

Переломный момент, во многом определивший политическую ситуацию в регионе Юго-Восточного Курдистана, а также судьбу и взаимоотношения трех крупнейших племен: джафов, горанов и кельхоров, — просматривается в первой половине XVII столетия. Обусловлен он исходом очередного ирано-турецкого военного противостояния и заключением договора 1639 г. Его заключил в Зохабе султан Мурад IV, вместе с которым в Зохаб «из-под Мосула» прибыли баджиланы, еще одно крупное курдское племя. Вытеснить оттуда горанов они не смогли, а лишь утеснили их. В самом начале XIX в. баджиланы, ставшие к тому времени в результате близкого проживания с горанами гораноязычными и адептами религии ахл-и хакк (частично), были изгнаны из Зохаба. Правителями области, как и раньше, стали главы горанского племени. По словам В.П. Никитина, они правили в своей столице Гахваре и пользовались большим влиянием.

О судьбе арделанских горанов и о том, как складывались отношения княжеского дома Бани Арделан с горанским племенем с XII и до середины XVIII в., не сообщает ни один из местных хронистов. Лишь в «Зубдат ат-тавāрих-и Сенендедж» удалось обнаружить упоминание, относящееся к середине XVII в. По свидетельству Мухаммад-Шарифа Кази, арделанский эмир Калб-‘Али-хан назначил Сафи-хан-султана Горана правителем Джаванруда и племени джаф.

Кроме факта присутствия племени горан у колыбели княжеской фамилии и краткого упоминания в хронике Мухаммад-Шарифа Кази, из текста локальных хроник можно извлечь сведения о горанах, относящиеся уже ко второй половине XVIII — XIX в. Несоответствие между значительностью роли, которую горанское племя играло в истории княжеского дома, в культурной жизни региона Юго-Восточного Курдистана, и скудной информацией о нем местных хроник остается непонятным. Несомненно одно: в XVIII–XIX вв. гораны, основная часть которых сосредоточилась

⁴⁵ Cahen Cl. Hasanwayh // EI², vol. III. P. 258.

⁴⁶ Mardukh Abdollah. Contribution à l'étude de l'Histoire des Kurdes sous la dynastie Ardelān du XVI^e siècle au XIX^e siècle. Thèse de doctorat. P., 1988. P. 146. См. также: Шараф-наме 1967. С. 146; Хусрав ибн Мухаммад Бани Ардалан. Хроника (История княжеского дома Бани Ардалан). Факс. рук., пер. с перс., введ. и примеч. Е.И. Васильевой. М., 1984. Л. 46 (далее — Хусрав ибн Мухаммад Бани Ардалан 1984). Укажем на немало-важный в этом плане факт, замеченный и отмеченный В.Ф. Минорским, что ответвление секты ахл-и хакк считало Хан Ахмад-хана Бани Арделана (первая половина XVII в.) одним из божественных воплощений (см.: Minorsky 1943. P. 93).

в районе Зохаба–Керманшаха, обладали значительным военным потенциалом, принимали активное участие в политической борьбе и выступали уже в лагере противников дома Бани Арделан.

В середине XVIII в. гораны поддержали политические притязания Имам-Кули-хана Зенгене, который «собрал огромное войско из племен и *илей* зенгене, кельхор, горан и других *тәйифе* и *хашамов*» и напал на Арделан⁴⁷. В начале XIX в. сторонника и союзника в лице главы горанского племени обрел вождь джафов Бахрам-бек после ссоры с Арделанами. Когда арделанский правитель решил устранить и наказать Бахрам-бека, тот *незамедлительно* присоединил свои племена к горанам и кельхорам⁴⁸. Затем последовало сражение, разгром войска джафов и их союзников.

Поведение племен горан и кельхор в обоих случаях отличала готовность поддержать и присоединиться к акции, направленной против дома Бани Арделан. Что стояло за такой готовностью горанов поддержать противников княжеского дома, пока можно лишь строить гипотезы. Арделаны, которые пришли к власти с помощью горанского племени, могли в дальнейшем пренебречь его опекой. Их политические пути разошлись, и последовал постепенный исход горанов из Арделана на юг, в Зохаб и Керманшах.

К концу XIX — началу XX в. власть вождей горанского племени ослабела. Верховный вождь, их «главный начальник» Хусейн-хан Сардари Му‘аззас, жил в Гахваре, но не пользовался, по свидетельству А.А. Орлова, «авторитетом над племенем»⁴⁹. Ответвления племенного сообщества совершенно не считались с приказами верховного вождя, и своей самостоятельностью и самовольством особенно отличались кальханийцы. Имея право на охрану дороги Ханекин — Касри Ширин, они обложили караванщиков такой данью, что движение по этому пути, по словам А.А. Орлова, почти прекратилось. Караваны стали передвигаться по кельхорской территории.

Во время Первой мировой войны гораны приняли участие в совместных с кельхорами карательных акциях против сенджабийского племени. По мнению ряда авторов (Курд Оглу, А. Касемлу, Л.Н. Котлов), эти акции были инициированы англичанами, которые хотели обеспечить безопасность разрабатываемых ими нефтяных месторождений. Эти столкновения не помешали горанскому ответвлению кальхани, сенджабийцам и кельхорам во время движения Исма‘ил-аги Симко объединиться в организованный и боеспособный союз, готовый прийти на помощь повстанцам. В 1945 г. часть горанского племени, проживающая в Ираке в районе Акры, поддержала барзанийское движение.

Горанское племя привлекательно своей неординарностью. «Древнее и прославленное», изученное, по словам Э.Б. Соуна, лучше всех курдских племен⁵⁰, оно до сих пор остается и самым загадочным — племя, диалект которого на столетия стал литературным языком целого региона Юго-Восточного Курдистана.

В районе Сулеймани найдены стихи на горани, относящиеся к VII в.⁵¹ Такая рукопись не была единственной, без сомнения. Существует целый пласт литературы на горани из поэм эпических и лирических. Однако судьба манускриптов в Курдистане повторяла судьбу создавшего их народа. Рукописи горели в огне бесконечных пожаров, не доходили до последующих поколений, которым предназначались.

Горани — реликт древней культуры. Мнение В.Ф. Минорского, главного авторитета по ранней курдской истории, на этот счет однозначно: предки курдов —

⁴⁷ *Мах Шараф-ханум Курдистани*. Хроника дома Ардалан (Та‘рих-и Ардалан). Пер. с перс., введ. и примеч. Е.И. Васильевой. М., 1990. С. 91 (далее — *Мах Шараф-ханум Курдистани* 1990).

⁴⁸ *Хусрав ибн Мухаммад Бани Ардалан* 1984. Л. 946.

⁴⁹ *Орлов* 1915. С. 184.

⁵⁰ *Soane* 1926. P. 381.

⁵¹ *Рашид Сабри Рашид*. Современная этноконфессиональная ситуация у курдов. Канд. дис. Л., 1988. С. 32.

мидийцы, и в основе общности их (курдов) культуры, в особенности курдского языка, лежит общая мидийская база⁵². Курдские диалекты горани и авромани несут в себе ценнейшую историческую информацию. Языковой материал, по заключению И.М. Дьяконова, должен стать историческим источником⁵³, который, возможно, приведет нас именно в древнюю Мидию.

Особый интерес вызывает исповедуемая горанами религия ахл-и хакк. Ее adeptов называют не иначе как «экстремистской шиитской сектой», экстремистской настолько, что «имеет с исламом очень мало общего»⁵⁴. Отмечается конспиративность секты и ее малая изученность. По сведениям М. ван Брёйнесена, основана она была в XIV в. Султан Зохаком (Сохаком), чей отец прибыл из Хамадана в Авроман. Там и начал распространять свое учение Султан Зохак, но авроманцы не выжили его призывам и остались ортодоксальными суннитами, и основатель новой религии переместился в Зохаб. Его могила — главная святыня горанского племени — находится близ их столицы Гахваре, недалеко от места впадения священной для ахл-и хакк реки Ташар в Сирван.

Кельхор считается самым крупным и мощным племенем Юго-Восточного Курдистана. Древнее, насчитывающее тысячелетия исторического прошлого, оно уходит своими корнями к истокам курдского этноса. Согласно Шараф-хану Бидлиси, кельхор — одна из четырех лингвокультурных групп в составе курдов.

Область расселения кельхорского племени определяли по-разному: одни расплывчато и неконкретно, другие же перегружали мелкомасштабной конкретикой. Наиболее лаконичное определение — «живут между Багдадом и Керманшахом».

Кельхоры и Кельхористан⁵⁵ соседствуют с джафами на северо-западе, с лурами и бахтиарами — на юге, с горанами и сенджабийцами — повсеместно. В прошлом в некоторые периоды кельхоры и гораны составляли единое племенное сообщество, поэтому целый ряд районов заселен и кельхорами и горанами.

Исконно кельхорские округа Гилян (центр Кельхористана), Керенд, Зохаб, Махидешт, Сумар, согласно существующему административному делению, входят в шахристаны Керманшах, Шахабад и Касри Ширин пятого остана в Иране. Территория обитания кельхоров плавно перетекает через ирано-иракскую (до 1920 г. ирано-турецкую) границу и простирается от иранского Зохаба до Мендели в Ираке.

В более отдаленные времена кельхоры проживали на значительно большей территории. До XVII столетия они жили в долинах Шахризура как исконные обитатели этой области в числе «джджины других курдских племен», перечисленных С.Дж. Эдмондсом⁵⁶. Скотоводческие секции этих племен обычно проводили зиму к югу от Кара-Дага в Гиле и Сангаве, а на лето отбывали в персидское высокогорье между Сенне и Саккызом. Заметим при этом, что М.Б. Роутон объединяет Шахризура-Зохабский массив в единое целое — «еще один важный пастушеский анклав».

Джафы после своего массового переселения на запад (XVII в.) вытеснили кельхоров из Шахризура. В начале XIX столетия, согласно К.Дж. Ричу, в районе Сулеймании кочевали лишь двести кельхорских семей, доходя до Авромана.

Районы проживания кельхоров зафиксированы в Багдадском *айялате*, в окрестностях Киркука, Ханекина и Мендели, на левом берегу Тигра. В середине XIX в. Е.И. Чириков встречал палатки кельхорских курдов в долине Асамабад в Луристане. Об их проживании в стране лу ров свидетельствуют и другие авторы.

⁵² См.: Bruinessen 1992, P. 115, 116, 121.

⁵³ Дьяконов И.М. История Мидии от древнейших времен до конца IV в. до н.э. М.—Л., 1956. С. 56–70.

⁵⁴ Bruinessen 1992. P. 130.

⁵⁵ Такое наименование территории кельхорского племени принадлежит автору «Шараф-наме». Оно свидетельствует о давней взаимосвязанности племени и территории его обитания.

⁵⁶ Edmonds C. J. Kurds, Turks and Arabs. Politics, Travel and Research in North-Eastern Iraq 1919–1925. L., 1957. P. 142.

Ответвления кельхорского племени расселялись также в южной части Арделанского Курдистана, однако отмеченные в источниках и литературе XIX в. места проживания кельхоров в Арделане несопоставимы с масштабами их присутствия в данном регионе во времена утверждения дома Бани Арделан на правление в XII в. и в период, тому предшествовавший.

На территории Арделанского Курдистана, в Палангане правила одна из ветвей кельхорской династии, которой посвящена глава в хронике Шараф-хана Бидлиси. Кельхоры сотрудничали с племенем горан и выступали с ним во всех военных и политических акциях единым фронтом. Два могущественных племенных сообщества до прихода к власти прародителя династии Бани Арделан были полновластными хозяевами в регионе Арделанского Курдистана (см. выше). После прихода к власти Арделаны постарались избавиться от кельхоро-горанской опеки (с чьей помощью приход к власти состоялся), а возможно и от их присутствия. При описании событий конца XVII — XIX в. арделанские хронисты дают понять, что в основной своей массе племена кельхор и горан находились за пределами владений княжеского дома Бани Арделан. К началу XX столетия кельхорское племенное сообщество, как четко сформулировал С.Х. Лонгригг, занимало «свою настоящую площадь из остатков обширной былой территории». Подробнейшая характеристика этой сократившейся территории проживания кельхоров, или Кельхористана, каковым его увидел А.А. Орлов в 1913 г., дана в его дневниках поездки вдоль ирано-турецкой границы.

Кельхористан, в особенности его юго-западная часть (окрестности Касри Ширин и Керманшаха), богат нефтью. Нефтяная река (Нафт-су или Аби Нафт), Нефтяная крепость (Калаи Нафт), Нефтяная площадь (Нафт-майдан), Нефтяная гора (Кухи Нафта-лук), округ Нафт-мукатаасы, плато Сардари Нафт и т.д. — даже географические названия Кельхористана «пропитаны» нефтью. В судьбе кельхорского племени, как и в судьбе всего Южного Ирана, нефти было суждено играть определенную роль.

Подразделения. Целый ряд авторов отмечали две основные ветви, или *tāiife*, кельхоров — Мансури и Шахбази. Своим поименованием они были обязаны, как писал Хуршид Эфенди, «каким-то Мансуру и Шахбазу и составляли прежде один народ под общим именем Кельхур. Но потом он разделился на две части, из которых одна названа была Мансури, другая — Шахбази»⁵⁷.

Два названных персонажа⁵⁸ были вполне реальными историческими личностями (родными братьями) и управляли кельхорскими *ахшāмами* и *улусами*⁵⁹ «на правах соучастия», на паритетных началах. В 1593/94 г. Мансур убил брата Шахбаза и возглавил все *ахшāмы*, и «ныне, — писал Шараф-хан Бидлиси три года спустя, — ему принадлежит неограниченная власть над тем народом». Наместникам османских султанов и эмиру эмиров Багдада он демонстративно «полную покорность и смирение» и всех превосходил несметными богатствами и казной.

Сторонники двух братьев не могли не разделиться и составили впоследствии два подразделения кельхорского племенного сообщества, которые сохранились до настоящего времени. При всей перемешанности их мест проживания взаиморазличение сохранилось. Однако ни во времена Шараф-хана Бидлиси, ни в последующие столетия подразделения кельхорского племени не ограничивались названными двумя ответвлениями. Относительно их числа мнения источников расходятся. В. Берар в 1912 г. писал о наличии 15 больших кланов, из которых каждый делился на 28 небольших.

⁵⁷ Хуршид Эфенди. Сияхет-намэ-й-худуд. Описание путешествия по турецко-персидской границе (1846–1852). Пер. с тур. и перс. М.А. Гамазова. СПб., 1877. С. 144.

⁵⁸ См.: Шараф-наме 1967. С. 367.

⁵⁹ Большая часть «аширатов и племен» кельхорского племенного сообщества, по свидетельству автора «Шараф-наме», именовались *ахшāмами* и *улусами* — вместо термина «ашират», который в Курдистане представляется наиболее предпочтительным повсеместно.

Большинство источников свидетельствует о наличии 25 ветвей и множества мелких ответвлений.

Могущественное кельхорское племя находилось под началом многочисленных вождей, во главе всех племенных подразделений стоял верховный вождь *ильх'ан*. Однако ситуация с верховным вождем во многом определялась личностным фактором. Племя кельхор не имело рода наподобие дома джафских Бегзаде, который выступал носителем верховной власти в племенном сообществе джаф. В первом десятилетии XX в. кельхорское племя возглавил Дауд-хан, по свидетельству Э.Б. Соуна, «бывший торговец вразнос». Это не помешало ему стать могущественным главой могучего племени и независимым правителем всей кельхорской территории, от Керманшаха до турецкой границы. Он основательно потеснил племя горан и подчинил небольшие племена.

Перечень 25 подразделений кельхорского племени содержится в дневниковых записях А.А. Орлова, до поездки которого, по словам В.Ф. Минорского, область кельхоров оставалась «полнейшей terra incognita».

Ответвления кельхорского племени, указанные А.А. Орловым, насчитывают 25 названий: гиляни, ширекя, халавани⁶⁰, халиди, пирекя, али-ризавани, ритаван, каучеи, аул (абдул) мамеи, сия-сия, сеид-риза, хамман, равэнд, куляпа, керга, мениши, калькуш, шиани, зивери, кучими, каладжи, харунабади, беягуи, черзевери, ланаван.

Часть этих ответвлений имела постоянные зимние становища и летние пастбища. Некоторые, по словам А.А. Орлова, обеднели, потеряли скот и землю и нанимались в пастухи, поступали на службу. Подразделение Хаман (у Орлова: Хамман) В.Ф. Минорский называет ханским родом, однако указание на его верховенство в отношении всех глав кельхорского племенного сообщества отсутствует, и приравнять его к дому джафских Бегзаде нет оснований.

Приведенный список не полон, вне всякого сомнения, и лишь отчасти отражает количество и состав подразделений кельхорского племени. Кроме того, его отдельные части входили в состав других племен Курдистана, Бахтиарии и, возможно, Луристана. Осколок кельхорского племени составил райийатный род, по сведениям О.Л. Вильчевского, в составе мангуров, которые, в свою очередь, входили в состав бильбасского племенного сообщества. В середине XIX в., согласно Хуршиду Эфенди, отколовшаяся часть кельхорского племени составляла *т'айфе* мангурского подразделения ка-дервиши.

По сведениям М.А. Заки, кельхорское ответвление вошло в состав племени сурамери, проживающего в районе Ханекина, и составило один из его родов. В середине XIX в. 20 тысяч кельхоров влились в содружество бахтиарских племен и составили одно из его подразделений. 200 кельхорских семей вошли в состав джафского племени.

Численность кельхорского племени определяется по-разному, существует значительный разброс мнений и цифр. Самую высокую цифру приводят Г. Роулинсон и П. Лерх — 20 тысяч семей. Половина из них, по заключению Роулинсона, проживала в Зохабе, вторая половина осела в различных частях Персии, но «возвращается в Загросские горы», чтобы провести хотя бы часть года на своей исторической родине. Самая низкая численность кельхоров, в 5 тысяч семей, указана В.А. Гордлевским для Керманшаха и Д.Н. Керзоном для области между Зохабом, Пошткухом и Касри Ширин. Заметим, что П. Максимович-Васильковский определял численность кельхоров

⁶⁰ Халаван — курдское название древнего города Хулвана, на месте которого находится Сарпул-и Зохаб, центр района Зохаб. Наименование подразделения халавани можно истолковать как «потомки тех, кто проживали в городе Хулване». Согласно ал-Йа'куби, в VII в. курды составляли большую часть населения городов Хулван и Кармасин (Керманшах). Можно с уверенностью утверждать, что в Хулване кельхоры проживали. На то указывает название подразделения кельхорского племени.

только одного района Махидешт в 12 тысяч домов. Согласно Шейх Мухаммаду Мардуху Курдистани, в округах Касри Ширин, Керенд, Махидешт и Харунабад проживало примерно 10 тысяч кельхорских семей и 200 семей в Арделанском Курдистане, округа Хорхоре и Саккыз⁶¹.

Части кельхорского племени были разбросаны по Керманшахской провинции попеременно с горами, сенджабийцами, джафами и лурами. Более 8 тысяч кельхорских семей проживали в Багдадском *айялате*, 500 семей — в Хое (Азербайджан).

Уклад хозяйственной жизни. Целым рядом авторов кельхоры названы кочевым племенем. «Кочевники, проживающие вдоль иранской границы», «ведут вполне кочевой образ жизни, перекочевывая из Ирана в Турцию и обратно», «не признавая ничьей власти, обитают в горах» — таков довольно распространенный стереотип определения хозяйства и образа жизни кельхорского племени.

В реальной действительности на территории, занимаемой кельхорами, как и во всей стране курдов, существовали все условия для занятий кочевым скотоводством и земледелием. Плодородные равнинные земли с множеством рек и речушек, берущих начало в горных частях области, чередовались с богатейшими пастбищами на склонах гор. Согласно Э.Б. Соуну, большинство кельхоров вело кочевой образ жизни и занималось разведением скота, что не мешало им производить хлеб в таком количестве, что третью часть его продавали в Керманшахе.

Деревни и деревушки представлены в Кельхористане в значительном количестве. Область, населенная кельхорами, находится на торговом пути из Багдада в Керманшах, и караванный путь пролегал через кельхорские долины Гиляна, Кифраура, Махидешта. Дорога из Багдада в Керманшах в этих округах была буквально облеплена деревьями с обеих сторон. Преобладали крупные поселения, насчитывавшие от 100 до 350 жителей.

Согласно Г. Филду, из общего числа кельхорских семей, которое он определяет в 10 тысяч, 3400 (семь племенных подразделений) были кочевниками, 2500 (11 подразделений) оседлыми и 4100 семей (восемь подразделений) состояли из кочевников и оседлых⁶². Миграционный путь кочевых кельхоров пролегал по караванному тракту Багдад–Керманшах. Зимовали на равнинах Зохаба и Касри Ширин, переходили через границу с Турцией, откочевывали до Ханекина, Казание и Джесана, селились к югу от Мендели и Бедре. Тысячи кельхорских семей в зимний период для прокорма своих стад расселялись в пограничном округе Сумар.

Изменить веками откорректированный миграционный путь кочевников-скотоводов для официальных властей Ирана и Турции было практически невозможно. Обработка земли в этом плане создавала меньшие трудности. Как рассказывает А.А. Орлов, последняя попытка кельхоров обработать поля в Сумарской долине была предпринята лет за пять до его приезда в 1913 г. Хлеб посеяли, зерно созрело, а когда его наполовину сжали, из Багдада прибыл батальон солдат в сопровождении тысячи добровольцев из лурских и арабских приграничных племен. Волонтеры вывезли хлеба столько, сколько смогли, остальное облили нефтью и сожгли. Кельхорских хлеборобов буквально выдавили из приграничной полосы. В результате хлеб предпочитали выращивать на летовьях Гиляна, в округе Говавер. В одном Говавере было около сотни летних пастбищ, где пасли свои стада и возделывали землю около 1200 кельхорских семей. После сбора урожая и засыпки зерна на зиму отправлялись в теплые края приграничья, в Сумар. Многие кельхоры-кочевники предпочитали проводить лето в горах Луристана, к северо-западу от Пошткуха.

⁶¹ Д.Н. Керзон указывает численность в 300 шатров только для кельхоров Саккыза.

⁶² *Field H. Contribution to the Anthropology of Iran // Anthropological Series. Field Museum of Natural History. Vol. 29, № 1–2. Chicago, 1939. P. 44.*

Для Кельхористана отдаленного прошлого (он значительно превосходил размеры территории кельхорского племени в последующие столетия) характерно своеобразное сочетание кочевого, полукочевого и городского образа жизни. Город и Племя стояли почти рядом. В областях, заселенных кельхорами и горами, города на сравнительно близком друг от друга расстоянии появлялись со времен глубокой древности. Город Керманшах, построенный в эпоху Сасанидов, был заселен почти исключительно курдами. К северо-востоку от него располагался Динавар, столица курдской (горанской) династии Хасанвайхидов (X–XI вв.). Из курдских трайбсменов, в числе которых не могли не находиться кельхоры, состояло в основном, по свидетельству Хамдаллаха Мустауфи Казвини, население старинного города Нехавенда, который находился в 130 км к востоку от Керманшаха. Курды, согласно ал-Йа'куби, составляли в первой половине VII в., как упоминалось выше, большую часть населения древнего Хулвана.

Шараф-хан Бидлиси ставил знак равенства между «вилайетом Хулван» и областью Дартанг, где в его время правила семья эмиров кельхорского племени. Напомним, что «хулванцами» (халавани) называлось одно из его подразделений. Область Хулвана и Хамадана считается идентичной территории древней Мидии, или Мадая. Таким путем мы подошли к истокам курдского этноса, к горнилу, где выковывались и обретали жизнь племена и народы Междуречья и Ирана.

Город Хулван одним из первых принял на себя удары арабского войска в 637 г., а через несколько лет дал пристанище последнему сасанидскому государю. Хулванские курды отличались непокорностью, и Са'аду ибн Хусайну ал-Йаману, назначенному правителем Хулвана, гарантировалось значительное ежегодное вознаграждение за то, чтобы он держал местных курдов в повиновении. Два столетия спустя население Хулвана состояло уже из курдов, арабов и персов, а еще через четыре века город, по одним сведениям, лежал в развалинах, по другим — оставался необитаемым. В Кельхористане прошлого большие города соседствовали с кочевниками. В большей части Западной Азии, как заметил М.Б. Роутон, цивилизация имела тенденцию колебаться между двумя этими крайностями⁶³.

Через земли кельхорского племенного сообщества проходил торговый путь, связывавший Иран с Турцией. С давних времен он способствовал разложению замкнутого натурального хозяйства племени и вовлечению его в товарно-денежные отношения. Кельхоры активно занимались обработкой продукции скотоводческого хозяйства и вывозили ее на рынок. Некоторые подразделения кельхорского племени практиковали кустарную добычу каменного угля, а уже в начале XX в. успешно трудились на промыслах АИНК в районе Касри Ширин.

История племени. Уже по одному тому, в какие глубины исторического прошлого курдского этноса погружена история кельхорского племени, очевидно, что ее исследование прояснит многое.

Керманшахские кельхоры названы Г. Роулинсоном самым древним из племен Курдистана. Расселение кельхоров в Керманшахской области невозможно увязать с аббасидским халифом Харун ар-Рашидом (786–809), который, согласно преданию, поселил их в этой провинции, и в честь него благодарные кельхоры называли Харунабадом городок между Керманшахом и Керендом. Кельхорское племя обосновалось и в регионе Керманшаха, и в Арделанском Курдистане и Шахризуре задолго до эпохи знаменитого халифа.

В XII столетии, когда родоначальник дома Бани Арделан появился в Арделанском Курдистане, кельхоры вместе с горанским племенным сообществом держали область под своим полным контролем. Их столицей служила неприступная крепость Паланган, которая станет одной из резиденций княжеской семьи. Там, среди кельхоров и горанов

основатель династии обрел, по данным арделанских хронистов, «подобное положение». Дом Бани Арделан будет находиться на вершинах политического Олимпа до 1284 г.х. (1867/68), но отношения с племенами кельхор и горан у него явно не сложились.

На вопросе о содружестве кельхоров с горами мы подробно останавливались выше, при описании истории горанского племени. Их связывали несомненно тесные, особые отношения, которые во многом определяли социально-политическую ситуацию в Юго-Восточном Курдистане. Время от времени они выступали единым блоком. Объединительные акции, предпринимавшиеся племенами кельхор и горан, породили у исследователей множество гипотез и фантазий⁶⁴. Особой фантастичностью и надуманностью отличается вопрос, кто в кого при этом превращался, а также кто от кого в конечном счете произошел: гораны от кельхоров или кельхоры от горанов? Реалии социальной жизни мира курдских племен при этом начисто забывались. Потребности в таинственных превращениях типа «горанизации»⁶⁵ или «кельхоризации» просто не было, как не было необходимости одному племенному сообществу обязательно происходить от другого. Объединения в единый блок были подсказаны политической ситуацией и являлись способом защиты и самосохранения.

Впоследствии кельхоры и гораны выступают как самостоятельные племенные единицы. Однако почти во всех случаях, когда в арделанских хрониках упоминаются оба племени, их имена стоят неизменно рядом, и в описываемых политических коллизиях они находятся всегда по одну сторону баррикад. Единая политическая линия объяснима не только отношениями элементарного добрососедства. За нею давняя историческая традиция и сложная, неоднозначная, особая взаимосвязанность. Политическим союзом кельхоры и гораны оставались связаны до середины XIX в.

Глава о кельхорах в хронике Шараф-хана Бидлиси содержит три параграфа, посвященных трем кельхорским династиям правителей Палангана, Дартанга и Махидешта. Династия, правившая в Палангане, утратила власть в конце 70-х годов XVI в. Основная масса кельхорского племенного сообщества утвердилась за пределами Арделанского Курдистана, в областях Керманшахана. По сведениям арделанских хронистов, в конце XVI в. Тимур-хан Арделан устроил даже набег на область 'Умар-бека Кельхора, его племя ограбил и, по словам Мах Шараф-ханум Курдистани, «оставил тех несчастных без куска хлеба». Глава кельхоров обратился за помощью к своему южному соседу, Шах-вирди-хану Луру. Произошла битва, и арделанский правитель Тимур-хан поплатился жизнью за свою непродуманную акцию.

Ветвь кельхорских эмиров, правившая в Дартанге (древнем Хулване), самая мощная. К концу XVI столетия, когда Шараф-хан Бидлиси писал свою хронику, эмиры Дартанга значительно укрепили свою власть. После покорения Багдада султаном Сулейманом Гази 'Умар-бек Кельхор выразил ему покорность и снискал «беспредельное государево благоволение». Наследственным княжеством, по словам историка, он стал управляя как вассал османского султана. Кубад-бек, сын и наследник 'Умар-бека, приумножил наследственные владения. Они охватывали территорию от Динавера до Багдада⁶⁶.

После XVI столетия кельхоры остаются в Арделане, однако представлены уже не столь многочисленно, как прежде. Представителей кельхорского племени мы находим и при княжеском дворе. В XVII в. до конца 30-х годов большим влиянием при дворе Сулейман-хана Арделана пользовался Мурид-Вайс-султан, занимавший

⁶⁴ См.: Longrigg S.H. Four Centuries of Modern Iraq. Oxf., 1925. P. 6.

⁶⁵ См.: Аюпов Г.Б. Курды-гураны // Страны и народы Ближнего и Среднего Востока. VII. Курдоведение. Ереван, 1975. С. 157, 158, 160.

⁶⁶ Шараф-наме 1967. С. 366.

должность *nāзира*⁶⁷. После смещения Сулейман-хана кельхорский султан стал управлять всем Арделаном и, как писала Мах Шараф-ханум Курдистани, «не дал чужим войти в вилайет»⁶⁸. Его же стараниями княжеский трон в Арделане вскоре занял сын Сулейман-хана Калб-‘Али-хан. В благодарность за оказанную поддержку тот назначил Мурид-Вайс-султана Кельхора «полновластным хозяином Палангана». По поводу данного сюжета в одной из арделанских хроник сказано кратко и четко: в Арделанском Курдистане в правление шаха Аббаса II (1642–1666) «хозяйничали кельхоры».

Через столетие кельхоры (как и гораны) в основной своей массе обитают за пределами эмирата Арделан и состоят на службе у правителя Керманшаха Имам-Кули-хана Зенгене⁶⁹. В составе войска керманшахского хана они не единожды выступают против Арделанов и оказывают поддержку восставшему вождю племени джаф. Позицию племен кельхор и горан определяет готовность присоединиться к любой акции, направленной против Арделанов. В качестве политического парадокса отметим тем не менее факт, упоминаемый в хронике Мах Шараф-ханум Курдистани. Во время сражения арделанского князя Хусрав-хана Великого с правителем Керманшаха Аллах-Кули-ханом в окружении эмира Арделана находился Мирза-бек Кельхор, и именно его рукой Аллах-Кули-хан был обезглавлен.

Таким образом, отдельные ветви и части кельхорского племенного сообщества в XVII–XIX вв. продолжали обитать в Арделане, в Южном Курдистане, а в эпоху Каджаров, в царствование шахов Мухаммеда (1834–1848) и Насир ад-дина (1848–1896), керендские кельхоры были даже призваны на службу в иранскую столицу. Тем не менее компактнее всего племя кельхор представлено в южных округах Керманшахана. Глава «самого могущественного племени» кельхоров именуется в книге Обэна⁷⁰ *ильхāном* всех племен Керманшахана⁷¹.

Мир керманшахских племен, среди которых особое положение занимали кельхоры, зенгене, гораны и сенджабийцы, жил своей жизнью, какое бы давление извне на него ни оказывалось. Племена продавали друг другу земли⁷², вступали в союзы, подчиняли тех, кто начинал проявлять слабость. Ситуация в области находилась под контролем ханских и султанских кланов.

Хаман — ханский род кельхорского племени, проживал в округе Гилян, в городе Гиляне, окруженном Гилянской долиной. Информация о нем всплывает в примечании В.Ф. Минорского. Основана она на его скрупулезных «дознаниях» во время поездок по приграничным территориям.

Верховная власть над кельхорским племенным сообществом, по всей видимости, принадлежала ханскому роду Хаман в достаточно отдаленные времена. Во время посещения кельхорских земель комиссией по ирано-турецкому разграничению 1849–1852 гг. во главе племени стоял представитель знатного керманшахского рода, состоявшего в родстве с Каджарами⁷³. После него правил его брат, а затем их родственник. В правление последнего усилился, по словам А.А. Орлова, «простой кельхурр» Дауд-хан из *tāйифе* халиди, подразделения кельхорского племенного сообщества. Ко времени кончины последнего правителя из рода Хаджиян он укрепил свои

⁶⁷ Букв. «смотрителя», или *nāзир-и сундўк-хāне*, смотрителя кладовых Курдистана. См.: Васильева 1991. С. 130–131.

⁶⁸ Мах Шараф-ханум Курдистани 1990. С. 53–54.

⁶⁹ Там же. С. 91.

⁷⁰ Aubin E. La Perse d'aujourd'hui: Iran, Mésopotamia. P., 1908. P. 333.

⁷¹ Согласно М.А. Заки, в области Керманшахан проживали 44 племени.

⁷² Кельхоры, например, купили большой земельный участок у сенджабийцев.

⁷³ Чириков Е.И. Путевой журнал русского комиссара-посредника по турецко-персидскому разграничению 1849–1852 гг. // ЗКОИРГО. 1875. Кн. 9. С. 279.

позиции настолько, что без труда отстранил законного наследника и стал управлять всем *йлем* кельхор⁷⁴.

Не подвергая сомнению информацию А.А. Орлова, отметим, однако, несовместимость статуса «простого кельхурра» с присутствием в имени ханского звания. То обстоятельство, что оно входило в имя Дауд-хана изначально, отнюдь не свидетельствует о принадлежности к «простым» кельхорам, рядовым членам племени. Чтобы стать главой всего племенного сообщества кельхор и именоваться *йльхāном*, необходимо было, на наш взгляд, прежде всего происходить из *хāнзāде*, потомственных ханов. Для взлета наверх, к высотам трибального Олимпа необходима была поддержка халидийского подразделения кельхоров, к которому принадлежал Дауд-хан.

В этом плане вызывает сомнение и высказывание Э.Б. Соуна о Дауд-хане, который, по его словам⁷⁵, стал вождем всего кельхорского племени из торговца вразнос. Вертикальная социальная мобильность подобного масштаба едва ли возможна в среде племен. В курдском обществе социальные и политические позиции закреплялись за домом, не за индивидуумом⁷⁶, и статус семьи признавался и утверждался социумом на протяжении жизни поколений. Поэтому «простой кельхурр» Дауд-хан не мог не опираться и на свое халидийское *тāифе*, и на происхождение из рода потомственных ханов. Род его мог, разумеется, обеднеть, и для его финансовой реанимации могла пригодиться и «торговля вразнос». Однако одной торговли и даже богатства как такового было недостаточно.

Ни семейство Хаджиян, ни дом пошткухских правителей не породнились бы с Дауд-ханом Кельхором с такой готовностью, если бы его жизненный путь начинался с торговли вразнос и составной частью его имени не было звание «хан». Вспомним, с какой дотошностью вникал в генеалогический контекст и производил свой «микроскопический анализ» В.Ф. Минорский. Собранные им генеалогии курдских семей, результат многочасовых бесед и многих сотен километров в седле, давали возможность объяснить распри и влияние отдельных лиц. История вознесения Дауд-хана Кельхора также имела свой генеалогический контекст.

Дауд-хан был весьма могущественным правителем и занимал практически независимое положение. Он подчинил себе небольшое ханство Эйван, к югу от Зохаба и Керенда, которое управлялось отдельным родом кельхорского племени, и покончил с его самостоятельностью. Эйванские ханы стоически перенесли утрату независимого статуса и после гибели Дауд-хана в 1911 г. предпочли остаться под началом кельхорского *йльхāна*, вступив в вооруженный конфликт с правителем Пошткуха, который выступил с претензией на Эйван.

Свою столицу город Гилян Дауд-хан Кельхор украсил прекрасными каменными строениями и садами. Рядом со старинной крепостью в центре города, на искусственном возвышении был построен дворец. В результате, как и в столице Арделанов Сенендедже, в столице Кельхористана городе Гиляне появился дворцово-крепостной ансамбль.

Дауд-хан в последние пятнадцать лет своей жизни и правления играл, по свидетельству А.А. Орлова, важную роль в Керманшахской провинции и имел титул Эмири А'зама, Великого эмира⁷⁷. За область кельхоров он выплачивал генерал-губернатору Керманшаха сумму в 12 тысяч туманов и за Эйван после его присоединения — 1200, но после провозглашения в Иране конституции перестал платить совсем и правил самостоятельно, не оглядываясь ни на кого.

⁷⁴ Орлов 1915. С. 165–166.

⁷⁵ Soane 1926. P. 386.

⁷⁶ Васильева 1991. С. 178–180.

⁷⁷ Орлов 1915. С. 165–166.

Доходы кельхорского *ильхана*, по свидетельству А.А. Орлова, были весьма значительны. Ему принадлежала почти вся обрабатываемая земля, которая сдавалась в аренду за треть урожая. Рисовые поля в Гилянской долине, стада овец в три тысячи голов, охрана караванных путей и т.д. — все приносило значительный доход и пополняло казну. Большие стада держало большинство кельхоров, проводивших две трети года в своих черных шатрах. Экономическая мощь, близость к приграничной полосе позволяли свободно кочевать из Персии в Турцию и обратно, не признавая ничьей власти и не выплачивая никому налогов⁷⁸. При благоприятных условиях, по словам П.И. Аверьянова, кельхоры бывали не прочь подняться всей массой и против правительства. Такую готовность вместе с племенами кальхани, сенджаби и курдами Ревансера кельхоры проявили во время восстания Исма‘ил-аги Симко Шеккака, объединившись в организованный союз.

По всей видимости, такая готовность племени к неповиновению и послужила для Реза-шаха Пехлеви поводом для ареста главы кельхоров в 1926 г. Заточение не сломало кельхорского хана, и в 1946 г., через пять лет после освобождения, он принимает участие в походе племен на Тегеран.

Кельхорское племя не проявило признаков ослабления в XX столетии. Его история насчитывает не одно тысячелетие и уводит нас в отдаленные времена. Названия древних городов на его территории, остатки крепостей⁷⁹ — все свидетельствует о бурном, насыщенном масштабными событиями историческом прошлом региона. Рядом с кельхорским племенным сообществом стояли плечом к плечу гораны, ставшие их братьями по вере.

Исследователь истории Древнего Востока А. Куник еще в 1852 г. писал на страницах «*Mélanges Asiatiques*» о самой тесной взаимосвязанности древних ассирийцев и мидийцев с курдами. Именно курдские племена, по заключению А. Куника⁸⁰, могут представить материалы для интереснейших исследований, которые прольют свет на историю Ассирии, Вавилона и Малой Азии. Мостиком в древнюю Мидию, территория которой охватывала области Кельхористана, может послужить история курдских племен кельхор и горан.

Список сокращений

ВС — Военный сборник. СПб.

ЗКОИРГО — Записки Кавказского отдела императорского Русского географического общества.

Тифлис.

ИШКВО — Известия штаба Кавказского военного округа. Тифлис.

МИВ — Материалы по изучению Востока. СПб.

СЭ — Советская этнография. М.

BSO(A)S — Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies. L.

EI² — The Encyclopaedia of Islam. New ed. Leiden–London.

JRAI — Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. L.

⁷⁸ Аверьянов П.И. Курды в войнах России с Персией и Турцией в течение XIX столетия. Тифлис, 1900. С. 316.

⁷⁹ На А.А. Орлова произвели сильное впечатление остатки крепостей Кала-Сумар и Кала-Дубрала в приграничном округе Сумар. Крепости изобиловали остатками капитальных сооружений, набережной и канала, просеченного в твердой породе на глубине двух аршинов. См.: Орлов 1915. С. 158–159.

⁸⁰ Kunik [A.] Analyse d'un ouvrage manuscrit... // Mélanges Asiatiques tirés du Bulletin historico-philologique de l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg. 1852. P. 540.

Summary

E.I. Vasil'eva

The Kurdish Tribe in Sources and Literature

The historical role of the Kurdish tribe has not been appropriately appreciated. It has been practically always regarded negatively as the idea of the tribal solidarity was a permanent obstacle to the ethnoconsolidating processes and the liberation movement. The key to the phenomenon of the Kurdish tribe is its dual nature. It combines two trends: the centripetal and the centrifugal ones. The leading role belongs to the former and its integrative-protective function. Kurds would barely have a chance to survive as an ethnic community but for the possibility of migrating to the mountains in dire moments of their history, when their tribe and the nomadic life were their strongholds.

Пехлевийский лапидарий

В состав позднего компилятивного сочинения «Пехлевийский риваят», дошедшего до нас в рукописи К 35 (1572 г.)¹ и нескольких поздних списках, входит небольшой текст, который принято называть «пехлевийский лапидарий». Он был издан Б.Н. Дхабхаром², переведен Ж. де Менашем³, а затем издан и переведен А. Вильямсом⁴. Менаш отметил нелогичность построения текста, где многократно повторялись одни и те же цветные камни, которым приписывались разные свойства⁵, а Вильямс увидел в этом перечне камней «цикличность», поскольку при перечислении цветных камней каждый второй в очередной группе упоминается с именем существительным *sāuīšn*⁶. Вслед за Менашем Вильямс перевел это пехлевийское имя как ‘блеск’.

Прежде чем предложить иное объяснение текста, отмечу, что существительное *muhṛ/muhrag*, которое оба издателя перевели как ‘(драгоценный) камень’, на самом деле ни в пехлеви, ни в новоперсидском такого значения не имеет. Оба этих имени имеют общее значение ‘печатка’; *muhṛ*, кроме того, означает ‘печать, оттиск; перстень с печатью; клеймо’ и др., а *muhrag* — то, что имеет округлую форму, сходную с таковой печатки: ‘бусина, бисер; шашка (для игры в шашки и нарды); позвонок’ и др. Употребленное же шесть раз пехл. *sāuīšn* — имя существительное, образованное с помощью суффикса *-īšn* от основы наст. вр. глагола *sūdan* ‘растирать (в порошок); толочь, размалывать’. Пехлевийский суффикс *-īšn* придает именам существительным значение процесса действия (*dārišn* ‘содержание’; *garzišn* ‘обжалование’ и т.д.), а также значение конкретного результата, материализации или объекта действия (*dārišn* ‘вещь, находящаяся во владении’, ‘расходы по содержанию’; *garzišn* ‘жалоба’ и т.д.). В новоперсидском сохранились отдельные имена с суффиксом *-eš* (< пехл. *-īšn*), имеющие оба названных значения (*dāneš* ‘учеба’, ‘знание’; *gardeš* ‘гуляние’, ‘прогулка’), имена с конкретным значением (*garzeš* ‘жалоба’) считаются «устаревшими», и обычно эти существительные имеют значение имен действия (*sāyeš* ‘трение, растирание (в порошок)’). Можно полагать, что в пехлеви последнее существительное имело и второе, конкретное значение — ‘порошок’ (ср. н.-перс. *suda* (причастие пр. вр.) ‘порошок, пыль; опилки’). В этом случае фразы, содержащие имя *sāuīšn*, будут означать: ‘черный +камень (*muhrag*), порошок которого белый, используется как противоядие от всех ядов в виде печатки (*muhragihā*)’; следующая фраза — ‘желтый +камень (*muhrag*), от которого порошок белый, — кто (его) имеет, быстро получит любую помощь, какую захочет, от богов и людей’. Далее говорится о том, что дает владельцу ‘красный

Чунакова Ольга Михайловна — д.филол.н., вед. н.с. Сектора Ближнего Востока СПбФ ИВ РАН.

¹ Codices Avestici et Pahlavici Bibliothecae Universitatis Hafniensis. Vol. III. Pt. 1. 1934.

² Dhabhar E.B.N. The Pahlavi Rivāyat accompanying the Dādistān-i Dīnīk. Bombay, 1913.

³ Menasce J. de. Un lapidaire pehlevi // Anthropos. 37–40 (1942–1945). P. 180–186.

⁴ Williams A.V. The Pahlavi Rivāyat accompanying the Dādestān-i Dēnīg // Historisk-filosofiske Meddelelser. T. 60, 2. Copenhagen, 1990. P. 111–113, 229–233.

⁵ Menasce. Un lapidaire pehlevi. P. 181 (цит. по: Williams. The Pahlavi Rivāyat. P. 266).

⁶ Williams. The Pahlavi Rivāyat. P. 266.

+камень, порошок которого белый', 'синий +камень, порошок которого белый', 'голубой +камень, порошок которого белый', и второй раз описаны свойства черного +камня, порошок которого белый: он является лекарством от всех болезней, — что напоминает свойства черного камня с белым порошком, названного в начале сочинения. Можно предположить, что второе описание черного камня принадлежит другому тексту о камнях, некогда приписанному, судя по содержанию, к незаконченному первому. За каждой фразой первого текста о свойствах цветных камней с белым (т.е. бесцветным) порошком следует описание свойств разного количества цветных +камней (*muhrag*): после черного камня с белым порошком — целительные и охранительные свойства камня желтого, красного, синего, голубого и зеленого; после описания желтого камня с белым порошком следует описание также пяти камней, но место желтого камня занимает черный; после красного с белым порошком — пяти камней; после синего с белым порошком — четырех камней; описание свойств голубого камня с белым порошком осталось без продолжения, т.е. первый текст на этом обрывается. Первая фраза второго текста, как уже указывалось, описывает свойства черного камня с белым порошком, но следующая фраза, в которой содержится прилагательное 'желтый', начинается с атрибутивной конструкции *ān ī*, заменяющей предшествующее имя существительное, а таким существительным является имя *sāyīšn* 'порошок'. Следовательно, после описания свойств черного камня с белым порошком описываются свойства также черного камня, но дающего при трении желтый порошок. Затем подробнее, чем в первом тексте, описываются свойства черного камня, порошок которого красный, синий и зеленый. Надо полагать, что и в первом тексте, после фраз о белом порошке каждого камня (черного, желтого, зеленого, красного, синего и голубого) в первоначальном списке следующие предложения начинались той же грамматической конструкцией — *ān ī*, вводившей указание на разные цвета порошка соответствующего одноцветного камня. При очередном переписывании текста эта конструкция была машинально заменена именем существительным *muhrag* (вместо *sāyīšn*), что исказило смысл и логику сочинения.

На самом деле драгоценные камни — это окрашенные минералы, цвет которых зависит от их химического состава. Цветные свойства камней явились первыми признаками для их различения и классификации, но цвет сам по себе не составляет отличительного признака, так как встречается множество камней одинакового цвета, хотя и различных оттенков (например, красными являются шпинель, гиацинт, гранат и другие камни, принадлежащие к различным минеральным видам). При этом цвет порошка, оставляемого на шероховатой поверхности точильного камня, является характерным и используется в минералогии для диагностики камней⁷. Различно окрашенные порошки камней, смешанные с водой⁸, так называемый 'сок', издавна широко использовались в медицине в качестве разнообразных лекарственных средств⁹. Очевидно, о такой воде (согд. *'rph*) идет речь в согдийском тексте о камнях, изданном Э. Бенвенистом¹⁰. В нем перечисляются камни черный, белый, синий, зеленоватый, красный, черный, желтый, сандаловый, белый, которые при натирании¹¹ дают, соот-

⁷ Леммлейн Г.Г. Минералогические сведения, сообщаемые в трактате Бируни // Бируни. Собрание сведений для познания драгоценностей (Минералогия). Л., 1963. С. 299.

⁸ Или с другими ингредиентами, см.: Патканов К. Драгоценные камни, их названия и свойства по понятиям армян в XVII в. СПб., 1873. С. 19, 38, 40 и др.; Семенов А.А. Из области воззрений мусульман Средней и Южной Азии на качества и значение некоторых благородных камней и минералов // Мир ислама. Т. 1, № 3, 1912. С. 304, 310, 314 и др.

⁹ Леммлейн. Минералогические сведения. С. 392.

¹⁰ Benveniste E. Textes sogdiens. P., 1940. P. 59–73. Я благодарю академика М.Н. Боголюбова за предоставленную возможность ознакомиться с этой статьей.

¹¹ Бенвенист сопоставляет согд. глагол *'nsy* с перс. *sāyīdan* 'frotter, aiguiser', но переводит 'presser, ex-primer'.

ветственно, белую, черную, зеленоватую, голубую, черную, желтую, красную, голубую и еще раз — голубую воду.

Таким образом, смысл пехлевийского сочинения, объединяющего два незавершенных текста, — описание свойств камней, одинаковых по цвету, но разных по составу, что следует из различных цветов их порошка. Это объясняет названное в конце сочинения количество цветов — семь: седьмым цветом является белый цвет порошка¹², остальные цвета — черный, желтый, красный, синий, голубой и зеленый. Следовательно, первая фраза о зеленом цвете порошка (muhrag) на самом деле — последняя из несохранившегося описания камня (очевидно, белого или зеленого), а значит, пехлевийский текст лапидария не только не завершен, но и не имеет начала: вводные фразы сочинения, как и заключительные, приписаны к неполному тексту, объединяющему два других.

Пехлевийское слово muhrag в значении '(драгоценный) камень', а не в своем значении — 'печатка', могло быть употреблено в том случае, если пехлевийский текст является не оригинальным¹³, а переводным, и оригинал данного лапидария был написан на языке, в котором для понятий '(драгоценный) камень' и 'печатка' использовалось одно и то же слово. Можно предположить, что таким языком был сирийский, поскольку он являлся научным языком средневекового Ближнего Востока и сирийцы, хорошо владевшие греческим и среднеперсидским, были переводчиками, врачами и астрологами при дворе Сасанидов. Действительно, сирийское слово 'bn' означает и 'печатка', и '(драгоценный) камень'¹⁴. Переводной характер текста может объяснить его грамматические, синтаксические и лексические особенности, которые могли быть вызваны недопониманием переводчиком отдельных лексем и грамматических форм.

Как известно, сирийские лапидарии до нас не дошли, но к сирийскому оригиналу восходит древнейшая арабская минералогия, так называемая «Книга о камнях», приписываемая Аристотелю. Сохранились фрагменты перевода этого сочинения на еврейский, а с еврейского этот аристотелевский апокриф был переведен на латинский¹⁵. На основании ряда признаков Ю. Руска, издатель и переводчик этой «Книги», предположил, что она была составлена не в Византии, а в сиро-персидской среде и ее основу надо искать в медицинских трактатах таких сирийских деятелей, как Хунайн ибн Исхак (IX в.), хорошо знакомых с сочинениями греческой¹⁶ традиции¹⁷. При этом арабский перевод «Книги о камнях» был сделан со среднеперсидской версии, о чем свидетельствует, в частности, то, что названия камней представлены в ней в среднеперсидской форме (firūzāg и др.)¹⁸. Руска также перевел главу из «Космографии» Закарии Казвини (XIII в.)¹⁹, в которой имеются рассказы о драгоценных камнях, в большинстве своем со ссылкой на Аристотеля. Сравнив материалы Казвини с другими арабскими текстами, в которых цитируется «Книга о камнях» Псевдо-Аристотеля, Руска отметил, что Казвини упоминает 48 камней, не встречающихся в других сочинениях. Эти камни, в большинстве своем фантастические, Руска разделил на четыре группы: камни с выраженным химическим действием; камни с выраженным меди-

¹² Вильямс считает седьмым цвет 'полированного камня', т.е. цвет каждого из шести камней, определяемого существительным sāyīšn (в его переводе — 'блеск'). — *Williams. The Pahlavi Rivāyat*. P. 266.

¹³ Ср. употребление согд. snk (= пехл. sang) 'камень' в согдийском лапидарии, изданном Бенвенистом (см. примеч. 10).

¹⁴ *Brockelmann C. Lexicon Syriacum. Halis Saxonum, 1928. P. 3a.*

¹⁵ *Ruska J. Steinbuch des Aristoteles. Heidelberg, 1912. S. 66.*

¹⁶ Греческая наука, в свою очередь, усвоила и переработала фактические знания ассиро-вавилонян и египтян, см.: *Пигулевская Н.В. Культура сирийцев в средние века. М., 1979. С. 175–176, 181 и др.*

¹⁷ *Ruska. Steinbuch des Aristoteles. S. 91–92.*

¹⁸ Там же. С. 43–44.

¹⁹ *Ruska J. Das Steinbuch aus der Kosmographie des Zakarijā ibn Muhammad al-Kazwīnī. Kirchhain, 1896.*

цинским действием; камни магические и цветные волшебные камни²⁰. Последние включают семь камней: белый, красный, зеленый, голубой (арабское название этого цвета — *asmāñjūnī* — заимствовано из пехл. *asmāngōn*), черный, желтый и серый. Вот примеры описания этих камней: «Черный камень. Аристотель говорит: если камень черный и при трении его порошок будет белым, то он используется против яда змей и скорпионов, если укушенный выпьет [воду с] этим порошком или этот камень (в тексте — *es*, т.е. 'порошок'. — *О. Ч.*) на него повесят. Если порошок желтый, то немногие его владельцы проснутся (?) (знак вопроса — в переводе Руски. — *О. Ч.*) и жильцы дома, в котором поселились болезни, останутся здоровыми. Если порошок черный, как сам камень, то тот, кто этим камнем обладает, достигнет исполнения своих желаний и у него прибавится ума. Если порошок зеленый, то того, кто этим камнем обладает, не кусают пресмыкающиеся.

Желтый камень. Аристотель говорит: если камень желтый и при трении его порошок будет белым, то тот, кто этот камень при себе имеет, получит всё, что попросит у людей. Если порошок зеленый, то следует ожидать, что, если его владелец предпримет какое-либо дело, оно осуществится. Если порошок красный, то у его владельца по воле Бога сбудется любое дело, о котором он попросит. Если порошок черный, кто его возьмет и произнесет имя любого человека, то он должен будет последовать за ним (т.е. владельцем камня. — *О. Ч.*) и не сможет от него освободиться, пока при нем есть этот камень»²¹.

Хотя текстуальных совпадений у этого сочинения с пехлевийским лапидарием нет²², их типологическое сходство несомненно: очевидно, последний, объединяющий два текста, восходит к сочинениям, созданным в кругу сирийских переводчиков и бытовавшим в виде самостоятельных произведений.

Таким образом, изучение пехлевийского лапидария показывает, что это сочинение логично по содержанию и построению. Оно является, скорее всего, переводом сирийского оригинала, отражающего представление своего времени о целебных и магических свойствах камней.

Пехлевийский текст

В издании текста, основанном на рукописи К 35 (см. примеч. 1), использованы следующие условные знаки: в круглые скобки заключены восполнения и пояснения, в угловые — слова, которые внесены в текст ошибочно, крестик означает восстановленное слово.

Транслитерация

с. 259

9 *nyš'n' mwhryh' Y PWN k'l k'lt Y nywk byšz MNW 'sm'n W 'NŠWT'*
 10 *hwlmrl W l'mšntl YHŠNNyt' mwhlk' spz 'MT' PWN k'l d'lyt' 'SLWNYnd W
 ZLYTND bl KZY ŠPYL YHYTYWNYt' mwhlk' Y syd' MNWš <s'yh> s'dšn*

²⁰ *Ruska*. Steinbuch des Aristoteles. S. 82–91.

²¹ Там же. С. 90.

²² Ср. указание Руски на то, что оригиналом латинской «Книги о камнях» послужил еврейский текст, отличающийся от дошедшего до нас, см.: *Ruska*. Steinbuch des Aristoteles. S. 66. Кстати, евр. 'bn, употребленное в еврейском тексте (см. там же, с. 11, 19 и др.), может служить косвенным подтверждением того, что в сирийском оригинале было использовано существительное 'bn'.

15 spyt' p't z'hl' Y KR' z'hl mwhlk'yh' we'lyhyt' mwhlk' Y zlt'
 MNW d'lyt' mynwg wylwyšn' YHWWNyt' mwhlk' Y swhl PWN MND'Mc L'
 šyt' mwhlk' Y hšyyn' ptyhw'yh 'pz'yt' W l't' YHWWNyt' mwhlk' Y
 'sym'ngwn 'wš PWN wyhyh YHSSNyt' L' HY' MNW mwhlk' Y spz MNW
 d'lyt' hlpstl 'šwpyt' mwhlk' spz MNW d'lyt' hlpstl'n' L'
 gcyt' mwhlk' Y zlt' hcš s'dšn' spyt MNW d'lyt' KR' 'y'pt' MN

c. 260

1 yzd'n' 'NŠWT''n B'YHWN'yt' tycyh' HŠKHWNyt' mwhlk' Y syd'
 MNW d'lyt' PWN KR' hymym'l W ptk'l bwhtyt' mwhlk' swhl MNW
 MNW d'lyt' KR' k'l = 1 pr'c' 'HDWNyt' plc'mynyt' BR' L' zwtk'
 YHWWNyt' mwhlk' Y hšyn MNW d'lyt' KR' gyw'k 'YK
 YHMTWNyt' dwst'

5 ptš wst'hw' YHWWNd W KR' MH B'YHWWN'yt' wyš YHBWNd MNW
 'sym'ngwn mn'šn' Y 'NŠWT''n MDM t'pyt' nywk' YHWWNyt' mwhlk' Y
 spz MNW d'lyt' KR' shwn p'shw' zwt' W tyc' YHMTWNyt' mwhlk' Y swhl
 MNWš s'dšn spyt' MNW d'lyt' KR' k'l = 1 pr'c' 'HDWNyt' zwt' tyc' SGYTWNyt'
 W mwhlk' Y syd' MNW d'lyt' mnšn' tyc' W zwpl W MH'

10 hndšyt' nywk' 'y'pyt' mwhlk' Y zlt' MNW d'lyt' KR' gyw'k 'p'dšn'
 W gl'myk YHWWNyt' mwhlk' Y hšyn' KR' 'YK YHMTWNyt' PWN KR' gyw'k'
 'YK KTLNyt' lwb'k' YHWWNyt' mwhlk' Y 'sm'ngwn 'MT 'šk'lk' L'YN' Y
 ŠDY' W dlwc'n YHSSNyt' MND'Mc yz'dšn' wn'sšn' ptš krtn' L' twb'n
 bym hcš L' YHWWNyt' mwhlk' Y spz MNW d'lyt' 'DNš PWN k'lyc'l

15 MND'Mc zy'hm W nydy MNW nyck W spšyl ptš L' YHWWNyt' mwhlk' Y
 hšyn' MNWš s'dšn' spyt' 'MT NYŠH YHSSNd PWN ŠM GBR'
 s'dynd BYN 'L YNH 'hncynd 'DYNš ZK GBR' dwst" YHWWNyt'

c. 261

1 hcš wštn' L' twb'n' GBR''n' PWN 'p'yt' d'št' mwhlk'
 syd' MNW d'lyt' gyw'k 'YK YHMTWNyt' slb" MDM KR' YŠ
 gl'myk YHWWNyt' mwhlk' Y zlt' MNW YHSSNyt' 'YK 'ZLWNyt'
 mynynd plystynynd 'Pš hwd'k'yh' L'YN YK'YK' YMWNd

5 mwhlk' Y swhl MNW d'lyt' KR' gyw'k 'p'dšnyk YHWWNyt'
 'pyltl PWN hncm' myd'n Y hmym'l'n' mwhlk' Y 'sm'ngwn MNWš
 s'dšn' spyt' MNW d'lyt' w'st'n' PWN l'mšn' 'Pš hk'lc"
 byš PWN tn' m'hm'n' L' YHWWNyt' mwhlk' Y syd' MNWš s'dšn'
 spyt' KR' MH byšzšnyh' dlm'n YBLWNx₂ lwb'k' YHWWNyt' W ZK Y

10 zlt' 'L KBD MND'M wyz'yt' MH 'MT' 'L c'h W kts
 h'nyk' LMYTWNyt' MY' k'hyt' 'MT' 'L 'pyl MDM YHSSNd
 plgnyt W w'l'n' L' YHWWNyt' BR' 'MT' swhl p'thš' MDM
 'c'lyt' 'MT d'lyt W whšt' dwst YHWWNyt' MNW swhl d'lyt'
 'D ywd w'l'hynšn' pr'c' YHMTWNyt' 'DYNš MND'Mc L' tlwnyt' MNW

15 hšyn' GBR''n' 'MT PWN ŠM Y NYŠH hwyšynd W 'L cšm NPŠH'
 'hncynd ZK NYŠH 'LH' GBR' dwst" YHWWNyt' 'Pš hcš wštn'
 L' twb'n ZKc gw'hl PWN tn' d'štn' 'p'yt' MNW spz mdy'nc Y

c. 262

- 1 wyd'p('n 'p)'yt' d'štn' W w'l'n' w'lyt' ptyhw(yh 'pc'yt') W KR'
MH plm'dynd 'BYDWN_{x1} W ZK MNW d'lyt' mnšn' Y 'NŠWT''n YD'YTNyt cw
stn' MH 'MT 'L L'YN' 'ZLWNd ptk'l 'BYDWN_{x1} 'MT SLY'
hndšynd kwstk' Y hw̄ W 'MT nywk' ZK Y dšn' gl'dyyt' 'MT' 'wctn Y
5 'YŠ l'd hndšynd PWN mnšn' YḤSNNd L' gl'dyyt' W ZNH mwHLk' Y gw'hl Y
yzd'n' MNW nylwk' Y hptlŋg d'lyt' ZNH gw'hlyh' 'YT' Y MY' W 'YT'
zmyk' 'YT' 'wlwl W 'YT' Y w't' Y y'nwl'n cyhllk' YḤWWNd.

Транскрипция

c. 259

- 9 nišān (ī) muhrīhā ī pad kār (ī) kārd ī nek bešaz kē asmān ud mardōm
10 huramtar ud rāmišntar dārēd (.....) muhrag sabz ka pad kār dārēd bandēnd ud
kārēnd bar ahī wēh āwārēd muhrag ī syā kē-š sāyišn
spēd pād-zahr ī har zahr muhragīhā wizārīhēd muhrag <▷ zard
kē dārēd mēnōg⁺ wirāyišn bawēd muhrag <▷ suxr pad tis-iz nē
šāyēd muhrag <▷ xašēn padēxīh abzāyēd ud rād bawēd muhrag <▷
15⁺asmāngōn oš pad⁺ wēhīh dārēd nē gyān <kē> muhrag <▷ sabz kē
dārēd xrafstar ašōbēd muhrag sabz kē dārēd xrafstarān nē
gazēd muhrag <▷ zard az-iš sāyišn spēd kē dārēd har ayāft (ī) az

c. 260

- 1 yazdān mardōmān xwāhēd tēzīhā windēd muhrag <▷ syā
kē dārēd pad har⁺ hamēmālīh ud pahikār bōxtēd muhrag suxr <kē>
kē dārēd har kār-ē frāz gīrēd frazāmēnēd bē nē zūdag
bawēd muhrag <▷ xašēn kē dārēd har gyāg kū rasēd dōst
5 pad-iš wistāxw bawēnd ud har čē xwāhēd wēš dahēnd kē
⁺asmāngōn manišn ī mardōmān abar tābēd nek bawēd muhrag <▷
sabz kē dārēd har saxwan (ud) pāsōx zūd ud tēz rasēd muhrag <▷ suxr
kē-š sāyišn spēd kē dārēd har kār-ē frāz gīrēd zūd (ud)
tēz rawēd ud muhrag <▷ syā kē dārēd manišn-tēz ud -zōfr ud čē
10⁺handēšēd nek ayābēd muhrag <▷ zard kē dārēd har gyāg⁺ abāyišnīg
ud grāmīg bawēd muhrag <▷ xašēn har kū rasēd pad har gyāg
kū mānēd rawāg bawēd muhrag <▷ asmāngōn ka aškārāg pēš ī
dēw ud druzān dārēd tis-iz⁺ wizāyišn wināhišn pad-iš kardan nē tuwān
bīm az-iš nē bawēd muhrag <▷ sabz kē dārēd⁺ ēg-iš pad kārēzār
15 tis-iz⁺ zaxm ud⁺ nīš⁺ az nēzag ud šafšēr pad-iš nē bawēd muhrag ī
xašēn kē-š sāyišn spēd ka zan dārēnd pad nām (ī) mard
sāyēnd andar ō⁺ čašm ahanjēnd ēg-iš ān mard dōst bawēd

c. 261

- 1 az-iš waštan nē tuwān mardān pad (tan) abāyēd dāšt muhrag
syā kē dārēd gyāg kū rasēd⁺ husraw abar har kas
grāmīg bawēd muhrag <▷ zard kē dārēd kū šawēd
mēnēnd⁺ paristēnēnd u-š⁺ hudāgīhā pēš⁺ ēstēnd

- 5 muhrag <▷> suxr kē dārēd har gyāg abāyišnīg bawēd
 +abartar pad hanjaman mayān ī hamēmālān muhrag ī asmāngōn kē-š
 sāyišn spēd kē dārēd +bāstān pad rāmišn u-š +hagriz
 bēš pad tan +mēhmān nē bawēd muhrag ī syā kē-š sāyišn
 spēd har čē bēšazišnīhā darmān barēd rawāg bawēd ud ān ī
- 10 zard ō was tis wizāyēd čē ka ō čāh ud kahās
 xānīg abgānēd āb kāhēd ka ō +abr abar dārēnd
 parganēd ud wārān nē bawēd bē ka suxr pādixšā abar
 āzārēd ka dārēd ud wahišt dōst bawēd kē suxr dārēd
 tā ʔud- +brēhēnišn frāz rasēd ēg-iš tis-iz nē +tarwēnēd kē
- 15 xašēn mardān ka pad nām ī zan +xwēšēnēnd ud ō čašm (ī) xwēš
 āhanjēnd ān zan ōy mard dōst bawēd u-š az-iš waštan
 nē tuwān ān-iz gōhr pad tan dāštan abāyēd kē sabz mayān-iz ī

с. 262

- 1 +wyābān +abāyēd dāštan ud wārān wārēd +padēxīh +abzāyēd ud har
 čē framāyēnd kunēd ud ān kē dārēd manišn ī mardōmān dānēd +wizō-
 stan čē ka ō pēš +šawēd pahikār kunēnd ka wad
 +handēšēnd kustag ī hōy ud ka nēk ān ī dašn +grāyēd ka ōzadan ī
- 5 kas rāy +handēšēnd pad manišn dārēnd nē grāyēd ud ēn muhrag ī gōhr ī
 yazdān kē nērog ī haft rang dārēd ēn gōhrīhā ast ī āb ud ast (ī)
 zamīg ast (ī) urwar ud ast ī wād (ud ast) ī gyānwarān čihrag bawēnd.

Перевод

с. 259, стк. 9

Признаки ¹каменей, обработанных ('при обработке') ножом, хорошо исцеляющих, которые делают ('хранят') небо и людей счастливее и спокойнее. (...) ². (Если) ³порошок зеленый — если (камень) используется при посадке (дерева) ⁴, (его) подвешивают, сажают (дерево), и оно быстро хорошо плодоносит. Черный ⁵камень, порошок которого белый, используется как противоядие от всякого яда в виде печатки. (Если) ⁶порошок желтый — кто (этот камень) имеет, склонен к духовному. (Если) ⁷порошок красный — (камень) ни для чего не годится. (Если) ⁸порошок синий — (камень) увеличивает благосостояние и (его) владелец будет щедрым. (Если) ⁹порошок голубой — (камень) охраняет разум, а не душу. <Кто> (Если) ¹⁰порошок зеленый — кто (этот камень) имеет, приводит в смятение пресмыкающихся; (если) ¹¹порошок зеленый — кто (этот камень) имеет, (того) пресмыкающиеся не кусают. Желтый ¹²камень, от которого порошок белый, — кто (его) имеет, быстро получит любую помощь,

с. 260

какую захочет, от богов и людей. (Если) ¹³порошок черный — кто (этот камень) имеет, спасется во всяком ¹⁴противостоянии и сражении. (Если) ¹⁵порошок красный — <кто> кто (этот камень) имеет, любое дело, которое предпримет, закончит, но не быстро. (Если) ¹⁶порошок синий — кто (этот камень) имеет, куда ни придет, друзья будут ему преданны и дадут ('больше') всё, что он захочет. У которого (порошок) голубой — (этот камень) пробуждает мысль ('людей'), и она будет хорошей. (Если) ¹⁷порошок зеленый — кто (этот камень) имеет, быстро и скоро постигает речь и (находит) ответ. Красный ¹⁸камень, порошок которого белый, — кто (его) имеет, к любому делу,

которое предпримет, идет быстро и скоро. А (если) ⁺порошок черный — кто (этот камень) имеет, сообразительный и вдумчивый, и что ⁺задумает, легко получит. (Если) ⁺порошок желтый — кто (этот камень) имеет, везде будет ⁺нужным и любимым. (Если) ⁺порошок синий — куда (владелец камня) ни придет, в любом месте, где останется, он будет приятен. (Если) ⁺порошок голубой — если (владелец) покажет (этот камень) дэву и демонам, ему нельзя будет причинить никакого вреда⁶ и зла и (у него) не будет страха перед ними. (Если) ⁺порошок зеленый — кто (этот камень) имеет, (⁺то⁷) у того в сражении не будет никакой ⁺раны и ⁺укола⁷ от копья и меча. Синий ⁺камень, порошок которого белый, если (им) владеют женщины, потрут (его) с именем мужчины и поднесут к ⁺глазам⁸ — то этот мужчина полюбит (эту женщину)

с. 261

и не сможет от нее уйти. Мужчины должны носить этот камень на (теле)⁹. (Если) ⁺порошок черный — кто (этот камень) имеет, куда ни придет, будет ⁺славным¹⁰ и всеми любимым. (Если) ⁺порошок желтый — кто (этот камень) имеет, куда ни пойдет, (о нем) будут думать, заботиться¹¹ и выступать перед ним благодетелями. (Если) ⁺порошок красный — кто (этот камень) имеет, будет всюду нужен, в собрании (он) ⁺выше (⁺среди⁺) противников. ((Если) ⁺порошок зеленый — кто (этот камень) имеет, куда ни придет, (нигде у него) не будет нужды¹². Голубой ⁺камень, порошок которого белый, — кто (этот камень) имеет, ⁺всегда¹³ (будет пребывать) в спокойствии и в его теле никогда не будет боли. (стк. 8) Черный ⁺камень, порошок которого белый, (⁺всцелительно⁺) несет исцеление и подходит (при любых болезнях). Порошок¹⁴ (которого) желтый — (этот камень) вредит многим вещам, так как, если (кто) бросит (его) в колодец (⁺и⁺) канал (или) источник, вода убавится; если его поднимут к ⁺облакам, он разгонит (их) и дождя не будет. А если (порошок) красный — правитель <...>¹⁵, если (его) имеет, и будет достоин рая. Который имеет красный (порошок) — когда случится ⁺несчастье (?)¹⁶, (владельца этого камня) ничто не ⁺победит. Который (имеет) синий (порошок) — если мужчины возьмут (⁺присвоят⁺) этот камень с именем женщины и поднесут к своим глазам — та женщина полюбит того мужчину и не сможет от него уйти. И этот драгоценный камень¹⁷ надо носить на теле. Который (имеет) зеленый (порошок) — именно (этот камень)

с. 262

надо иметь в пустыне, и пойдет дождь. Он увеличит благосостояние¹⁸ и всё, что (его владельцы) прикажут, исполнит. И тот, кто (его) имеет, умеет ⁺узнавать¹⁹ мысли людей, так как, если (камень) отклонится вперед, — они затеют ссору; если задумают зло — (отклонится) влево, а если добро — вправо; если ⁺задумают кого-то убить и будут иметь (это) в мыслях — не отклонится. И это божественные ⁺камни-самоцветы, которые имеют силу семи цветов. Эти камни бывают по происхождению или из воды, или из земли, или из растений, или из воздуха, (или из) животных²⁰.

Комментарий

¹ Здесь и далее существительным 'камень' переводится пехл. *muhr*//*muhrag*.

² Начало лапидария отсутствует.

³ При ⁺āp ī первоначального текста (архетипа), замененном именем *muhrag*.

⁴ К значению *kār* ср. новоперс. *kār* 'сев; посадка (растений, деревьев)'

⁵ В рукописи *s'uh* надписано над *s'uh* (*sāuīh* — 'растирание, трение'), т.е. сначала переписчик написал синонимичное слово, но исправил его, зная, что *sāuīh* имеет и другое значение. Исправленное написание в рукописи всегда стоит над ошибочным, см. с. 260, стк. 14; с. 261, стк. 4; с. 262, стк. 4 и др.

⁶ Пехл. *wizāyišn, конъектура Вильямса (*Williams. The Pahlavi Rivāyat. P. 230 (64. 19)*) по одному из поздних списков (там же, с. 374а).

⁷ Конъектура Дхабхара, см.: *Williams. The Pahlavi Rivāyat. P. 230 (64. 20), 374а, примеч. 7.*

⁸ Восстановлено по другим спискам, см.: *Williams. The Pahlavi Rivāyat. P. 230 (64. 21, примеч. 30), 374а.*

⁹ Вставлено по другим спискам, см.: *Williams. The Pahlavi Rivāyat. P. 230 (64. 21, примеч. 35), 374а.*

¹⁰ Восстановлено по другим спискам, см.: *Williams. The Pahlavi Rivāyat. P. 230 (64. 22, примеч. 36), 374а.*

¹¹ В тексте каузативная форма — *paristēnēnd.*

¹² Фраза отсутствует в рук. К 35, имеется в других списках: *muhrag ī sabz kē dārēd har kū rasēd duš-padēxīh nē bawēd (Williams. The Pahlavi Rivāyat. P. 374а–b (§ 26)).*

¹³ Восстановлено Дхабхаром по другим спискам, см.: *Williams. The Pahlavi Rivāyat. P. 374b (§ 26).*

¹⁴ Атрибутивная конструкция *ān ī*, заменяющая вышеназванное существительное *sāyišn.*

¹⁵ В рукописи ясно выписано *abag āzārēd*, не имеющее смысла в данном контексте. Может быть, ошибка переводчика, передавшего этим глаголом многозначное сирийское слово?

¹⁶ При пехл. **ywdt-blyhynšn.*

¹⁷ В этой и двух последних фразах, приписанных к тексту собственно лапидария, для значения 'драгоценный камень, самоцвет' употреблено пехл. *gōhr.*

¹⁸ Нечитаемые слова в первой строке рук. К 35 восстанавливаются по другим спискам, см.: *Williams. The Pahlavi Rivāyat. P. 374b (§ 30).*

¹⁹ Эмendaция Менаша, ссылку см.: *Williams. The Pahlavi Rivāyat. P. 274 (примеч. 55).*

²⁰ Возможно, эта фраза является отголоском ближневосточного представления о происхождении камней, ср. утверждение Ибн Сины об образовании камней из земли, воды, растений, животных и огня (*Беленицкий А.М. Геолого-минералогический трактат Ибн Сины // Известия Отделения общественных наук АН ТаджССР. Вып. 4. Сталинабад, 1953. С. 45–51.*)

Summary

O.M. Chunakova

The Pahlavi Lapidary

This paper is concerned with the Pahlavi Lapidary, an interesting text difficult for translation and interpretation. The difficulty arises because different potencies are attributed to the stones of the same colour and the same potencies to the stones of different colours. Correct translation of Pahl. *sāyišn* as a concrete noun 'a powder' appears to explain the lapidary and to show that the question is not only about the stones of different colours, but about these stones' powders of different colours. Pahl. *muhrag* used not in its meaning 'a seal', but in the meaning 'a stone' appears to suggest that this text may be translated from a language in which there is one noun for these two meanings. There is such noun in Syriac. Many works including scientific ones were translated from Syriac into Pahlavi. It is to a Syriac original that Arabic mineralogies go back, and in one of them, preserved in al-Kazwini's *Cosmography*, there is a text about the potencies of the stones of different colours giving the powders of different colours after rubbing. The Pahlavi Lapidary is typologically the same one and it seems to have been derived from the sphere of Syriac scientific works.

The paper is supplied with a transliteration, transcription and translation of the Lapidary.

Иосиф Флавий, Филон Александрийский и автор Деяний Апостолов о межэтнических конфликтах в Палестине I в. н.э.

В предыстории Иудейской войны 66–74 гг. особое место принадлежит крупным межэтническим конфликтам в Кесарее Палестинской и Йамнии, показывающим всю «анатомию» ближневосточного конфликта I в. н.э. Обращение к этим хорошо известным событиям представляется оправданным потому, что некоторые существенные детали, касающиеся этих событий, нуждаются в уточнении. Анализ проблем, приведших к длительному конфликту, удобнее всего начать с характеристики одного из проявлений специфики взаимоотношений иудеев и государственной власти Римской империи в I в.

Как известно, в это время начинается массовое распространение культа императора и признаком лояльности гражданина империи по отношению к власти рассматривалось участие в культе правителя¹. С иудеями ситуация была сложной в связи с тем, что они не могли поклоняться обожествленному человеку по принципиальным соображениям. В результате по молчаливому согласию в государстве сложилась целая система уступок, приемлемая для обеих сторон². Заключалась она в том, что во всем, что касается культа императора, иудеи поступали не так (или не совсем так), как иные подданные, а верховная власть с этим соглашалась, придерживаясь принципиальной для себя установки на невмешательство во внутренние дела местных народов в той мере, в какой те соглашались признавать власть римлян.

Большое количество сведений об этих взаимоприемлемых уступках содержится в сочинении Филона «О посольстве к Гаю». Так, по источникам видно, что при обращении к императору или при упоминании императора иудеи старательно обходили любые эпитеты, характеризующие императора как божество. При этом они, как правило, всегда подчеркивали свою лояльность принцепсу.

В этом отношении характерна в высшей степени хвалебная характеристика Августа у Филона³. Филон упоминает и о том, что Август был обожествлен. Интересно, что для выражения этого факта философ прибегает к совершенно понятному, но редкому слову, позволяющему и высказаться по существу, и обойти щекотливую ситуацию. Это — ἰσολύμιος — «равноолимпийский»⁴. Употребляя его, Филон хочет ска-

Грушевой Александр Гаврилович — к.и.н., ст.н.с. Сектора Ближнего Востока СПбФ ИВ РАН.

¹ Яснее всего это сформулировано Плинием Младшим в известном письме Траяну (Plin., Ep. X, 96, 5–6), отпускаяшему на свободу тех из обвиненных в причастности к христианству, кто соглашался признать богов и принести жертву перед изображением Траяна.

² Об императорском культе и его формах применительно к иудеям см. подробно: *Juster J. Les Juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale. Tome premier.* P., 1914. P. 339–354.

³ *Les œuvres de Philon d'Alexandrie. 32. Legatio ad Caium. Introd., trad. et notes par A. Pelletier.* P., 1972. P. 143–158.

⁴ Термин обычно употреблялся для характеристик спортивных состязаний, равных по значению и размаху Олимпийским играм. А. Пеллетье, издатель текста *Legatio ad Caium* с обстоятельными французскими

зять, что Августу были оказаны почести (τιμαί), равные тем, что могут быть оказаны олимпийским богам. Принципиально при этом отметить, что, по данным авторитетного греко-английского лексикона Лиддела-Скотта, подобное употребление термина ἰσοῦμλιος характерно только для Филона. Для грека в данной ситуации более логично сказать ἰσῶθεος — «равнобожественный»⁵.

Однако приходится признать, что даже в этом вопросе не было правил без исключений. В двух не зависящих друг от друга источниках рассказывается об обожествлении Ирода Агриппы, внука Ирода Великого и последнего иудейского правителя, которому удалось благодаря покровительству римских императоров на какой-то срок объединить под своей властью большую часть владений своего деда. Эпизод этот привлек внимание историков в результате одного фатального совпадения — Ирод Агриппа почувствовал резкое ухудшение здоровья в тот самый день, когда люди обратились к нему как к богу, и умер через пять дней. Нашими источниками это было интерпретировано как гнев богов. Один из этих авторов — Иосиф Флавий, никогда не забывающий подчеркнуть свою правоту, второй — автор Деяний Апостолов, рассматривающий все события уже с христианской точки зрения. Описания в целом совпадают — и это позволяет говорить о подлинности излагаемых фактов. Разница будет заключаться лишь в степени подробности. Нескольким фразам в Деяниях Апостолов соответствует примерно страница текста у Иосифа Флавия⁶.

По словам Иосифа Флавия, в Кесарее были организованы пышные празднества в честь императора (Клавдия). На второй день празднеств Ирод Агриппа появился перед народом одетый в поразительно красивую одежду, и всяческого рода льстецы во вред царю стали называть его богом (θεὸν προσαγορεύοντες)⁷. Согласно Иосифу Флавию, льстецы обратились далее к царю со следующими словами: εἰ καὶ μέχρι νῦν ὡς ἄνθρωπον ἐφορήθημεν, ἀλλὰ τοῦντεῦθεν κρείττονα σε θνητῆς φύσεως ὁμολογοῦμεν — «Если до сих пор мы боялись тебя как человека, то с этого момента мы понимаем, что ты по своей природе больше чем смертный».

В Деяниях Апостолов то же самое сказано гораздо короче. Автор Деяний следующим образом описывает реакцию населения Кесарей на выступление Ирода Агриппы перед толпой в царской одежде: ὁ δὲ δῆμος ἐτεφόνει· θεοῦ φωνή, καὶ οὐκ ἄνθρωπον — «Народ же воскликнул — голос бога, а не человека»⁸. В Деяниях далее следует немедленное вмешательство божественных сил и наказание Ирода за фактическое согласие с обожествлением. Ангел поражает Ирода Агриппу за то, что он не воздал славу Господу. В результате Ирод, изъеденный червями, умирает.

У Иосифа Флавия рассказ гораздо более подробный. Ирод Агриппа не отверг нечестивого⁹ обожествления и почти сразу же после этого увидел, что над ним сидит

комментариями, видит здесь сознательную игру слов — под ἰσοῦμλιος здесь следует будто бы понимать и Олимп, и Олимпию — и считает, что Филон хотел сказать следующее: Август, приравненный к богам, как олимпийский победитель победил всех тех, с кем ему довелось состязаться на пути к верховной власти. Подобное толкование относится к числу тех, что ни доказать, ни опровергнуть невозможно. Более же вероятно, учитывая особенности употребления термина ἰσῶθεος, видеть в ἰσοῦμλιος удачную находку Филона, по смыслу равную ἰσῶθεος и употребленную Филоном только потому, что ἰσῶθεος для него неприемлемо (см.: *Philo. Legatio*. P. 174–175).

⁵ Слово это древнее: оно засвидетельствовано уже у Гомера (II, II, 565; Od., I, 324). Основное значение слова — «равный богу»; в римское время добавляется иное значение — «воспринимающийся как бог, приравненный богу» (OGIS, 666, 21; P. Heidelberg, Inv. 1716, V). По поводу второго документа см. специальную статью: *Ingerkemp G.H. To hama? Zu einem Papyrus mit Fragen und Antworten // RhM. 1969. Bd. 112. S. 48–53.*

⁶ Acta, XII, 19–23; Fl. Jos., Ant. Jud., XIX, 343–349.

⁷ Fl. Jos., Ant. Jud., XIX, 345. Слова о «вреде» надо, видимо, понимать в том смысле, что Иосиф Флавий к этому выступлению придворных льстецов относится отрицательно.

⁸ Acta, XII, 21–22.

⁹ Эта характеристика принадлежит Иосифу Флавию.

сова. Поняв, что это не просто птица, а вестник зла¹⁰, Агриппа почувствовал боль в сердце и животе и обратился к своему окружению с такими словами: ὁ κληθεὶς ἀθάνατος ὑφ' ὑμῶν ἤδη θανεῖν ἀπάγομαι — «Я, названный вами бессмертным, уже собираюсь умереть»¹¹. Далее Иосиф Флавий подробно описывает пятидневную болезнь Агриппы¹², его смерть и искреннее горе всего населения, молящего Бога о спасении царя.

Эпизод этот важен в нескольких отношениях. Прежде всего необычно то, что иудейский правитель соглашается на обожествление, а его окружение и немалое количество жителей Кесареи были готовы признать его богом совсем в духе широко распространенной в I в. практики обожествления римского императора. Позицию окружения Агриппы теоретически можно было бы назвать безудержной придворной лестью царедворцев, готовых произнести любые слова, благосклонно воспринимаемые повелителем. В этом случае рассказ Иосифа Флавия можно было бы назвать любопытным курьезом. Однако на самом деле ситуация представляется здесь более сложной. Помимо царедворцев к обожествлению монарха было готово и население Кесареи, или по меньшей мере часть его. Как известно, вскоре после описываемых событий в Кесарее вспыхнет острый конфликт между эллинистической и иудейской общинами города по вопросу о правах иудеев. В этой связи было бы особенно интересно узнать, кто же именно приветствовал Ирода как бога? Ясного ответа на этот вопрос нет. Все же, если обратить внимание на появление в тексте Иосифа Флавия эпитета «нечестивый», вполне логично предположить, что Агриппу приветствовали так отнюдь не только греки и эллинизированные жители Кесареи, но и какая-то часть иудеев¹³.

Однако же история с обожествлением Агриппы важна и еще в одном отношении, которое обычно не замечают. Как уже отмечалось выше, история с обожествлением привлекла внимание Иосифа Флавия и автора Деяний Апостолов не столько сама по себе, сколько в качестве очевидного (для авторов этих сочинений) примера вмешательства божественных сил в человеческую жизнь. На современников событий сильнейшее впечатление произвел не сам факт обожествления, а фатальное совпадение: смерть Агриппы сразу же после обожествления, воспринятая как наказание богов. Это дает основания для следующего предположения — жители городов приморской равнины и эллинизированные иудеи вполне могли приветствовать как бога и других иудейских правителей. *В источниках свидетельств нет, но вполне возможно, что это умолчание объясняется лишь обыденностью явления в связи с широким распространением практики обожествления верховного правителя со времени Августа, а также отсутствием столь мрачных совпадений, как в случае с Иродом Агриппой.*

¹⁰ Чуть раньше (Ant. Jud., XVIII, 200) Иосиф Флавий пишет, что Ирод Агриппа уже один раз видел над собой сову и получил предсказание, что повторное появление над ним этой птицы будет означать наступление смерти через пять дней. Интересно, что Иосиф Флавий, говоря о «вестнике», употребляет слово ἄγγελος. Этот факт — учитывая появление «ангела» в Деяниях Апостолов — наводит на мысль об общем источнике для данного эпизода.

¹¹ Fl. Jos., Ant. Jud., XIX, 347. Не исключено, что здесь можно говорить о влиянии одного стереотипа римского общественного сознания: слова Агриппы напоминают фразу, которую Светоний приписывает Веспасиану. Император, почувствовав приближение смерти, будто бы сказал: «Кажется, я становлюсь богом» (Suet. Div. Vesp., 23, 4).

¹² По древним текстам настоящий диагноз поставить практически невозможно, однако упоминания Иосифа Флавия о сильных болях в животе и быстро последовавшей смерти наводят на мысль о том, что Ирод Агриппа мог умереть от перитонита. (См.: Josephus with an English translation by L.H. Feldman in ten volumes. IX. Jewish Antiquities, books XVIII–XIX. Harvard–London, 1981. P. 379.)

¹³ Вероятнее всего, это были эллинизированные иудеи, однако и этому у нас нет прямых подтверждений в источниках. Ясно лишь то, что Ирода таким образом приветствовали все пришедшие на городские празднества, т. е. те, кто воспринимал античную культуру как свою или по меньшей мере не как чуждую.

Смерть Агриппы привлекла особое внимание современников еще и потому, что похороны царя переросли в первый крупный межэтнический конфликт в Кесарее¹⁴. Судя по всему, те же люди, что были готовы обожествлять иудейского царя, после смерти правителя устроили в городе шумную демонстрацию, выкрикивая оскорбления в адрес покойного правителя и членов его семейства и выражая бурную радость по поводу смерти Ирода Агриппы. Аналогичное выступление, по словам Иосифа Флавия, происходило в Себасте-Самарии. Вероятно, сам факт таких выступлений в Кесарее может считаться косвенным аргументом в пользу того, что инициаторами обожествления Агриппы были иудеи города. Действительно, более логично предположить, что участниками и инициаторами шумных, радостных выступлений в связи со смертью Агриппы было эллинизированное население города, тем более что сам Иосиф Флавий пишет об искренней горе жителей города (иудеев) в связи со смертью Ирода Агриппы¹⁵.

Стихийные празднования по случаю смерти Агриппы длились в городе несколько дней, ибо информация о событиях в Кесарее успела дойти до императора Клавдия, а спокойствие в городе наступило только после предписанных им следующих мер¹⁶. Ввиду того что размещенные в городе воинские соединения позволили себе праздновать смерть Агриппы вместе с горожанами, Клавдий распорядился перевести размещенные в городе войска в другую провинцию, «чтобы они служили там». Взамен же перемещаемых соединений Клавдий приказал разместить в Кесарее и Себасте определенное количество войск, расквартированных в Сирии. Рассказ о волнениях 44 г. в Кесарее завершается у Иосифа Флавия одной, к сожалению, не во всем понятной фразой. По его словам, перемещение войск согласно приказу не состоялось, ибо к императору отправилось посольство, убедившее его изменить свое решение о перемещении войск и разрешить им продолжить службу в Иудее. Осуществилось ли предусмотренное Клавдием перемещение воинских соединений из Сирии, источник не сообщает. Правда, описывая второй межэтнический конфликт в Кесарее в 59 г., Иосиф Флавий пишет, что местное эллинизированное население имело в качестве поддержки мощь расквартированных в городе войск, которые были в основном набраны в Сирии¹⁷. Иными словами, или в 44 г., во исполнение упомянутого приказа Клавдия, или когда-то позже, но до 59 г., количество войск, находящихся в городе, действительно было увеличено за счет сирийских контингентов.

Настоящие конфликты начались в Кесарее примерно через 15 лет, вскоре после того, как внутренняя обстановка в городе не могла не обостриться в результате происходившего в городе расследования обстоятельств деятельности апостола Павла. Оно было начато при прокураторе Иудеи Антонии Феликсе и завершено при прокураторе Порции Фесте, в 58–59 гг.¹⁸. В этой истории обращает на себя внимание весьма миролюбивое отношение ко всей ситуации прокураторов и центральной администрации¹⁹ и весьма агрессивное — иерусалимского жречества и членов делегации из Иерусалима, приехавшей в Кесарею на рассмотрение дела Павла.

¹⁴ Fl. Jos., Ant. Jud., XIX, 356–366.

¹⁵ Противоречия здесь нет никакого, ибо Кесарея была населена двумя этническими общинами. Следовательно, от жителей города а priori можно было ожидать различных и даже диаметрально противоположных реакций на одни и те же события.

¹⁶ Подобное донесение главе государства и получение ответных распоряжений возможно в пределах одного дня лишь при современном уровне средств связи.

¹⁷ Fl. Jos., Bel. Jud., II, 268.

¹⁸ Годы прокураторства Антония Феликса — 52–59. Годы прокураторства Порция Феста — 59–61. Расследование деятельности апостола Павла прокураторами подробно описано в Деяниях Апостолов — Акта, XXIII–XXVI.

¹⁹ Интересно уточнение автора Деяний о том, что Антоний Феликс призывал Павла для бесед — правда, не столько для выяснения сути веры Павла, сколько из корыстных соображений: Антоний Феликс надеялся, что Павел даст денег, чтобы добиться для себя свободы (Акта, XXIV, 25–26).

Так, разбирательство деятельности Павла завершается, согласно Деяниям, красноречивым обменом репликами между Агриппой Вторым и Порцием Фестом²⁰. Оба приходят к выводу о том, что Павел не совершил ничего, достойного наказания смертью или содержания под стражей, и что его можно было бы даже и отпустить, если бы он не воззвал к императору (εἰ μὴ ἐλεξέκλητο Καίσαρα)²¹. В то же время 25-я глава Деяний открывается описанием встречи Порция Феста с иерусалимским жречеством, жалующимся наместнику на Павла и требующим передачи его на суд в Иерусалим. Автор Деяний при этом уточняет, что жрецы намеревались убить Павла в дороге. Наместник отказал им в просьбе о передаче Павла в Иерусалим, в руки иудеев, предложив тем, кто может, сопровождать его в Кесарею на рассмотрение дела²². Таковые нашлись, но, согласно источнику, они не смогли доказать ни одного из выдвинутых обвинений²³. Прокуратор отказал иудеям не только вследствие отсутствия должной аргументации их позиции и обращения римского гражданина Павла к суду императора, но и ввиду нежелания совершать противозаконное с точки зрения римского права действие²⁴. Этот итоговый отказ не мог не разочаровать представителей иерусалимского жречества, приехавших в Кесарею, так же как и представителей местной иудейской общины, естественно, внимательно следивших за разбирательством, касающимся деятельности вероотступника.

Традиционное объяснение конфликтов в Кесарее, начавшихся в 59 г. либо одновременно с рассмотрением дела Павла, либо вскоре после этого, сводится в конечном счете к выдвигаемым иудейским населением города требованиям о предоставлении равных прав с эллинизированным населением города²⁵ («исополития»), которые нельзя понимать как требования о предоставлении *равных* с греками прав гражданина для каждого члена иудейской общины²⁶. Речь идет о предоставлении иудейской общине права жить по законам предков без вмешательства в эти дела греков и без воспрепятствования этому со стороны городской (= эллинистической) администрации. Как будет показано ниже, у нас есть достаточно оснований считать, что в Кесарее подоплека конфликта была иной и — если так можно сказать — ставки в борьбе двух общин города были гораздо выше, чем просто вопрос о предоставлении иудеям «исополитии» или отказе от этого. В этом убеждает текст Иосифа Флавия.

В «Иудейских древностях» Иосиф Флавий прямо пишет о том, что иудеи, будучи смелыми из-за собственного богатства и презирая поэтому сирийцев²⁷, провоцировали их на конфликт. Здесь особо необходимо отметить важность свидетельства Иосифа

²⁰ Acta, XXVI, 30–32.

²¹ Иначе говоря, если бы он не обратился с требованием рассмотрения данного дела перед императором. Что касается отсутствия, согласно наместнику и Агриппе, чего-либо криминального в действиях Павла, то текст 25-й главы Деяний (Acta, XXV, 16–19) убеждает в следующем: с точки зрения римской администрации сам предмет конфликта между Павлом и иерусалимским жречеством настолько незначителен, что не может навредить римским интересам.

²² Acta, XXV, 2–5.

²³ Ibid., 7. Отсутствие убедительных аргументов в пользу обвинений следует понимать в том смысле, что иудеи не привели ни одного убедительного для римской стороны аргумента в пользу своих обвинений.

²⁴ Ibid., XXV, 16. Автор Деяний приписывает Фесту слова о том, что у римлян нет обыкновения выдавать человека, не увидевшего своего обвинителя и не получившего возможность защититься от обвинения.

²⁵ Fl. Jos., Ant. Jud., XX, 173–177=Bel. Jud., II, 266–270; 284–292. См. подробно: Tcherikover V. Hellenistic civilization and the Jews. Philadelphia, 1959. P. 310–332 (в особенности с. 310–311, 331–332); Applebaum S. The legal status of the Jewish communities in the Diaspora: The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Cultural and Religious Life and Institutions. Vol. I. Assen, Philadelphia, 1974. P. 434–442; 451–452.

²⁶ Подобный вопрос если и решался, то только в индивидуальном порядке.

²⁷ Так Иосиф Флавий называет местное эллинизированное население Кесареи.

о большем, по сравнению с эллинизированным населением, богатстве иудейской общины Кесареи. Этих сообщений два — *Bel. Jud.*, II, 268; *Ant. Jud.*, XX, 175. При незначительных различиях в словах, по мысли они идентичны: иудеи превосходят эллинизированное население по богатству и физической силе²⁸. Если учесть, что Кесарея расположена на берегу моря и была одним из крупных торговых центров, то, естественно, возникает мысль о том, что иудеи Кесареи активно занимались торговлей и богатство их именно от нее и проистекало. Отсутствие каких-либо дополнительных письменных источников и представительного археологического материала не позволяет дать ясный ответ на этот вопрос. В качестве предположения можно, правда, отметить следующее. Как известно, Стратонова Башня была переименована в Кесарею и как бы заново основана при Ироде Великом. Не исключено, хотя прямых подтверждений в источниках и нет, что Ирод мог предоставить местному (иудейскому) населению какие-то дополнительные льготы.

Значение сообщения Иосифа Флавия о богатстве кесарейской общины будет заключаться также и в следующем. Историком была абсолютно ясна взаимосвязь богатства иудеев Кесареи и активность их выступления в борьбе за права на город. Именно поэтому отмечаемый Иосифом Флавием факт взаимосвязи богатства и политической активности иудеев в одном конкретном городе может быть использован и для объяснения проблемы в целом: *активные выступления иудеев в борьбе за «исополицию» в одних регионах римского государства и очевидное отсутствие таких выступлений (или их крайняя слабость) в других, вероятнее всего, объясняются относительно высоким благосостоянием и многочисленностью общин в одних регионах и отсутствием этого благосостояния и малочисленностью в других.*

Интересно и несколько неожиданное второе уточнение Иосифа Флавия об особенностях кесарейской общины иудеев. О нем приходится говорить подробно, ибо кочующий из одного издания в другое формально правильный перевод²⁹ дает по сути невозможное буквальное истолкование одной фразы историка, искажает картину событий. Историк пишет: *προεἶχον δ' οἱ μὲν πλοῦτῳ καὶ σωματῶν ἀλκῇ, τὸ δὲ Ἑλληνικὸν τῆ παρὰ τῶν στρατιωτῶν ἀμύνη*³⁰. Буквальный перевод этой фразы: «[Иудеи] превосходили [греков] физической мощью, греческое же [население] — мощью защиты воинов»³¹. Слова о физическом превосходстве иудеев над греческим и эллинистическим населением не могут не вызвать удивление. Если считать, как уже отмечалось выше, что иудейская община Кесареи состояла из разбогатевших торговцев, то эти слова Иосифа Флавия (если их понимать буквально) наводят на мысль о том, что иудеи Кесареи либо прошли хорошую военную выучку, либо были выше ростом и физически сильнее. Оба эти предположения, в принципе вытекающие из буквального прочтения фразы, по сути своей невозможны. Ни в одном из источников нет информации об особой физической силе иудеев и их исключительном росте по сравнению с другими народами Средиземноморья, как и о том, что иудеи отличались какой-то особой военной выучкой и подготовкой³². Кроме того, у самого же Иосифа Флавия есть интересный пример употребления слова *σῶμα* в его основном значении

²⁸ Последнее уточнение есть только в «Иудейской войне».

²⁹ См.: Josephus in nine volumes. II. The Jewish War, books I–III. With an English translation by H. St. H. Thackeray. Harvard–London, 1976. P. 427; *Flavius Josèphe. Guerre des Juifs. T. II. Livres II–III. Texte établi et traduit par A. Pelletier. P.*, 1980. P. 55.

³⁰ *Fl. Jos.*, *Bel. Jud.*, II, 168.

³¹ Последние слова Иосиф Флавий уточняет чуть ниже: в Кесарее были расквартированы воинские подразделения, перемещенные сюда из Сирии.

³² Иудеи служили в армиях древнего мира на добровольной основе, однако предположение о том, что в Кесарее могло проживать заметное количество иудеев-наемников, хорошо обученных военному делу, исторически невозможно.

(«тело»), показывающий, что историк был невысокого мнения о физической силе, смелости и богатстве иудеев — своих современников. Агриппа II, пытавшийся в самые первые дни восстания в 66 г. успокоить жителей Иерусалима и выступить миротворцем, произнес перед горожанами длинную речь, в которой, среди прочих аргументов, использовал и следующий: Ἄλλ' οἱ μὲν ἡμέτεροι πρόγονοι καὶ οἱ βασιλεῖς αὐτῶν, καὶ χρήμασιν καὶ σώμασιν καὶ ψυχαῖς ἄμεινον ὑμῶν πολλῶ διακεῖμενοι, πρὸς μοῖραν ὀλίγην τῆς Ῥωμαίων δυνάμεως οὐκ ἀντέσχον³³ — «Однако наши предки и цари их, и богатством, и телами, и душами значительно отличающиеся от вас в лучшую сторону, не смогли противостоять незначительному подразделению римских [вооруженных] сил»³⁴.

Вот почему при рассмотрении рассказа Иосифа Флавия о событиях в Кесарее необходимо отказаться от буквализма и интерпретировать слова σωμάτων ἀλκῆ в переносном смысле, имея в виду, что иудеи Кесареи превосходили эллинизированное население города «мощью массы», «мощью совокупности»³⁵, т.е. внутренней сплоченностью и организованностью, или — что менее вероятно — численностью. Трактовка слов σωμάτων ἀλκῆ как «мощи массы», кстати, полностью согласуется с известием Иосифа Флавия о богатстве общины в Кесарее³⁶. В другом месте «Иудейской войны»³⁷ Иосиф Флавий сообщает примерную численность иудейского населения Кесареи. По его словам, их было более 20 000 человек. Несмотря на приблизительность оценки³⁸, цифра эта выглядит правдоподобной. Однако же численности сирийцев (эллинизированных арамеев), проживавших в Кесарее, мы не знаем. С большей или меньшей уверенностью можно говорить лишь о том, что едва ли их было меньше.

Возвращаясь непосредственно к описанию конфликта в городе, отметим, что поводом для него стал вопрос о своего рода «исторических правах» на город. Иосиф Флавий пишет о том, что, с точки зрения иудеев, город принадлежит им (ἡξίουσιν σφέτερον εἶναι τὴν πόλιν)³⁹, ибо иудеем по происхождению был основатель города царь Ирод. Эллинизированное местное население, по словам Иосифа Флавия, соглашалось, что второй основатель города действительно иудейский царь, однако (версия «Иудейской войны») город принадлежит все же эллинистическому населению, ибо Ирод, если бы планировал отдать город иудеям, не стал бы возводить в нем множество храмов и статуй. В «Иудейских древностях» основной контраргумент эллинистического населения передан несколько иначе — в Стратоновой Башне⁴⁰ никогда не было ни одного иудея.

Выяснение отношений об «исторических правах» на город очень быстро переросло в ежедневные военные столкновения молодых представителей обеих общин. По словам Иосифа Флавия, старейшины иудеев были не в состоянии сдержать рвение

³³ Fl. Jos., Bel. Jud., II, 357. Факт выступления Агриппы II перед жителями Иерусалима сомнений не вызывает, чего нельзя сказать о тексте его речи. Судя по всему, Иосиф Флавий, зная умеренность взглядов Агриппы II, вложил в его уста свои собственные представления.

³⁴ Вторая часть этой фразы вызывает известное недоумение, ибо непонятно, на что именно намекает Иосиф Флавий. Вероятнее всего, имеется в виду штурм Иерусалима Помпеем. Если бы не упоминание римлян, можно было бы подумать, что речь идет о царях древнего Израильского царства.

³⁵ О значении слова σώμα см.: GEL. С. 1749.

³⁶ И.Л. Левин, один из двух исследователей, занимавшихся проблемой волнений в Кесарее, пишет, что слова о «физической мощи» следует понимать как указание на численное превосходство (Levine I.L. The Jewish-Greek Conflict in First Century Caesarea // JJS. 1975, 25. P. 382–383); А. Кашер воздерживается от любого суждения, склоняясь все же к мысли о сплоченности иудеев и поддержке иудеев Кесареи со стороны их собратьев по вере (Kasher A. The Isopoliteia Question in Caesarea Maritima // JQR. 1977, 68. P. 25, n. 41).

³⁷ Fl. Jos., Bel. Jud., II, 457.

³⁸ Точную цифру Иосиф Флавий все же не называет.

³⁹ Fl. Jos., Bel. Jud., II, 266 = Ant. Jud., XX, 173.

⁴⁰ Так назывался город до его переименования и повторного основания при Ироде.

определенной части членов общины, а греки считали позорным уступать иудеям. Иосиф Флавий не сообщает, что было сутью конфликта. Нельзя исключать, что за вопросом об «исторических правах» стоял вопрос об «исополитии», но сам Иосиф Флавий говорит об этом как-то мимоходом, лишь в связи с разбирательством в Риме происходящего в Кесарее. При этом наш основной источник делает акценты на проблеме «исторических прав» и, как будет показано ниже, на еще одном факте, имеющем даже большее значение, чем вопрос об «исополитии».

Конфликт 59 г. развивался по нарастающей, хотя было бы неверным говорить, что городская администрация не принимала никаких мер: активные сторонники вооруженных столкновений на улицах города регулярно подвергались арестам, но это не помогало — страсти не утихали⁴¹. В конце концов в данный конфликт вмешался лично прокуратор Иудеи, резиденция которого находилась именно в этом городе. После того как однажды иудеи взяли верх (νικῶντας δὲ ποτε τοὺς Ἰουδαίους)⁴², на агоре Кесареи появился прокуратор Феликс, который приказал всем разойтись. Ему удалось добиться своего лишь после обращения к войскам, которые разогнали толпу, убив многих. Как обычно бывает в случае волнений, дело не обошлось без грабежей.

Прокуратор же, видя, что конфликт по-настоящему уладить не удастся, выбрал знатных (γνώριμους) представителей из обеих общин и направил их в качестве послов в Рим, чтобы они решали свои проблемы перед императором (ἔπεμψεν πρέσβεις ἐπὶ Νέρωνα διαλεξομένους περὶ τῶν δικαίων)⁴³. В этой формуле обращает на себя внимание последнее слово: τῶν δικαίων (справедливость, право, судебное решение), стоящее во множественном числе. Иными словами, обе стороны были отправлены в Рим решать правовые аспекты своей жизни в городе и рассчитывали разрешить свои проблемы в рамках существующей в обществе системы права. О том, какой вопрос собирались решать обе стороны конфликта, Иосиф Флавий сообщает лишь мимоходом, при описании второго крупного конфликта в Кесарее, имевшего место в 66 г. Здесь же отметим несколько принципиально важных моментов. Общины города были, выражаясь современным языком, юридическими лицами, с которыми считалась прокураторская администрация. Назначение послов из числа уважаемых членов общин свидетельствует именно об этом. Обстоятельства назначения и выбора этих послов остаются, правда, нам не столь ясными, как хотелось бы. Иосиф Флавий пишет о том, что прокуратор выбрал (ἐπιλέξας) членов посольств из представителей общин. Не исключено, что в данном случае слова историка не следует воспринимать слишком буквально и что прокуратор на деле лишь подтверждал полномочия тех кандидатур, которые были ему предложены.

В пользу именно такого соотношения политических сил в городе и их полномочий может свидетельствовать сопоставление версий описания обстоятельства посольства жителей Кесареи в 60 г. в Риме. Обращает на себя внимание первая же фраза изложения событий в «Иудейской войне»⁴⁴: Πορκίου δὲ Φήστου διαδόχου Φήλικι πεμφθέντος ὑπὸ Νέρωνος οἱ πρᾶτεύοντες τῶν τῆν Καισάρειαν κατοικοῦντων Ἰουδαίων εἰς τὴν Ρώμην ἀναβαίνουσιν Φήλικον κατηγοροῦντες — «Тогда, когда Порций Фест был послан Нероном в качестве преемника Феликса, первенствующие над живущими в Кесарее иудеями прибывают в Рим, обвиняя Феликса»⁴⁵. В этой фразе очень заметна активная

⁴¹ Fl. Jos., Bel. Jud., II, 269.

⁴² Ibid., 270. Иосиф Флавий, к сожалению, не уточняет, что именно он имеет в виду. Однако упоминание в той же фразе об агоре позволяет предположить, что в центре города произошла большая драка.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Fl. Jos., Ant. Jud., XX, 182.

⁴⁵ Вероятнее всего, здесь имеется в виду жалоба на тот инцидент, когда прокуратор разогнал толпу на рыночной площади при помощи вооруженных людей, что сопровождалось человеческими жертвами.

конструкция (первенствующие прибывают, а не приезжают, будучи посланными). Сравнение этой фразы с описанием выбора послов в Рим в тексте «Иудейской войны» (II, 270) как раз и наводит на мысль о том, что отправка представителей тягущихся сторон в Рим проходила в два этапа: сначала послы выбирались — и именно этот факт отражает изложение событий в «Иудейских древностях», — а затем утверждались прокуратором, как сказано в тексте «Иудейской войны».

Некоторое расхождение версий изложения может объясняться тем, что Иосиф Флавий излагал события по разным источникам, не очень заботясь о согласовании до мелочей всех деталей. В некоторых случаях, как известно, изложение событий в первых книгах «Иудейской войны» является сокращенным переложением «Иудейских древностей». В данном конкретном случае это не так, ибо изложение конфликтов в Кесарее в «Иудейской войне» подробнее, чем в «Иудейских древностях».

Обращает на себя внимание характеристика тех, кто прибывает в Рим. Про эти слова приходится говорить особо, ибо А. Кашер на основе терминов Иосифа Флавия делает далеко идущие выводы и считает, что здесь речь идет именно о лидерах общины⁴⁶. Между тем термин *πρωτεύοντες* («первенствующие») неопределенного характера и по сути означает лишь то, что прибывшие в Рим принадлежали к числу наиболее знатных и авторитетных лиц из числа иудеев Кесареи. Филологически невозможно доказать того, что в Рим прибыли именно лидеры общины, хотя исключать такую возможность было бы неверно, ибо «первенствующие» в принципе могут обозначать «руководителей». Однако против такой интерпретации свидетельствует исторический контекст: судя по версии, представленной в «Иудейской войне» (см. выше), посланниками в Рим были отправлены «знатные» (*γνώριμοις*) от обеих общин, а это — в пределах данной социальной группы — мог быть кто угодно⁴⁷.

Что же касается вопроса о руководстве обеих этнических общин, то его существование даже не нуждается в доказательстве, ибо сам факт противостояния и борьбы двух общин говорит о хорошей организации и признаваемом рядовыми членами руководством общин.

Обстоятельства этого посольства жителей Кесареи в Рим, к императору, сложились необычно: это обращение иудеев с петицией к римским властям относится к числу немногих, в ходе которых иудеи получали отказ на свои требования.

Иосиф Флавий пишет об обстоятельствах этого отказа достаточно подробно. У него две версии изложения событий, которые не совсем совпадают между собой, хотя и не противоречат одна другой⁴⁸.

По словам Иосифа Флавия, Феликс был бы наказан за свои злоупотребления, не вмешайся брат Феликса Паллант, занимавший видное положение при дворе, а также секретарь императора по переписке на греческом языке. Последний добился от императора отмены⁴⁹ подготовленного рескрипта об «исополитии» иудеев по отношению к грекам в Кесарее. При этом употребление Иосифом Флавием в греческом тексте глагола *ἀκυρώω* — «делать недействительным, отменять» позволяет считать, что речь шла об отмене уже реально существующего документа, а не его проекта. Сообщение историка ни по каким иным источникам проверить невозможно, однако сам факт подготовки положительного для иудеев решения выглядит вполне правдоподобно,

⁴⁶ Kasher A. The Isopoliteia Question. P. 18–19; notes 9, 10.

⁴⁷ Эти же слова следует отнести и к упоминаемым в «Иудейской войне» чуть ниже (XX, 183) «первым из сирийцев, обитающих в Кесарее».

⁴⁸ Fl. Jos. Ant. Jud., XX, 182–184; Bel. Jud., II 270.

⁴⁹ По словам Иосифа Флавия, здесь не обошлось без взятки.

ибо полностью находится в духе традиции римской политики по данному вопросу⁵⁰. Рассказ про первый межэтнический конфликт в Кесарее Иосиф Флавий завершает рассуждениями о том, что решение императора принесло иудеям массу бед, ибо конфликт в городе фактически продолжался до самого начала войны.

Сейчас мы сказали бы несколько иначе: рескрипт императора не решил проблему, но лишь на время загнал ее вглубь.

Рассказ о втором конфликте в Кесарее Иосиф Флавий начинает с одной фразы, которая — будучи понятной филологически — не полностью ясна в некоторых важных для современного исследователя деталях: Ἐν δὲ τούτῳ καὶ οἱ Καισαρέων Ἕλληνες, νικήσαντες παρὰ Νέρωνι τῆς πόλεως ἄρχειν, τὰ τῆς κρίσεως ἐκόμισαν γράμματα, καὶ προσελάμβανεν τὴν ἀρχὴν ὁ πόλεμος⁵¹ — «В это самое время эллины Кесареи, победив у Нерона в вопросе об управлении города, доставили документ с решением, и именно тогда имело место начало войны».

В историческом плане эта фраза важна словами о том, что в конфликте по поводу Кесареи прежде всего решался вопрос об управлении городом. Иными словами, обе общины боролись за реальную власть в городе: кто, представители какой общины будут заседать в городском совете, кто будет замещать основные городские магистратуры, кто будет принимать основополагающие решения, кто будет контролировать один из богатейших городов Ближнего Востока.

Принципиально важно поставить вопрос: что означает решение императора с правовой точки зрения? Ответ на него особой сложности не представляет. Утверждение на высшем уровне принципов городского устройства, городской «конституции» означало присвоение городу одного из самых привилегированных статусов — статуса колонии⁵². Именно так и произошло с Кесареей, что подтверждается источниками, но для чуть более позднего времени. О присвоении городу статуса колонии при Веспасиане сообщает Плиний Старший⁵³, детальное определение особенностей статуса колонии применительно к Кесарее есть в Дигестах⁵⁴. По сообщениям юристов, статус колонии был дарован Кесарее опять же Веспасианом.

Что же касается фразы Иосифа Флавия, на подтекст которой обычно не обращают внимания, то ее следует понимать в том смысле, что статус колонии присваивался городу дважды и в первый раз — при Нероне. Необходимость повторного решения вопроса о статусе города, вероятнее всего, объясняется следующим. Решение Нерона было оформлено за несколько месяцев до начала собственно Иудейской войны, в условиях все более возраставшей нестабильности в регионе. Быстрое перерастание нестабильности в войну и полный правовой беспредел, характерный для любой войны,

⁵⁰ См., например, обзор политики Августа и Юлиев–Клавдиев по отношению к иудеям у Ф. Миллара: *Millar F. The Emperor, the Senate and the Provinces // JRS. 1973, 63. P. 161*. Интересный пример благоприятного отношения Нерона к посольству из Иудеи есть у Иосифа Флавия в автобиографии. Он пишет, что добился освобождения группы жрецов, своих знакомых, закованных в цепи и отправленных в Рим по приказу прокуратора Феликса (Vita, 13–16). К сожалению, Иосиф сообщает лишь, что добился нужного для себя решения с помощью Алитира, иудея по происхождению, любимого мима Нерона, и Поппеи, супруги принцепса, благоволившей к иудеям. Механизм принятия и оформления решения остается читателю неизвестным.

⁵¹ Fl. Jos., *Bel. Jud.*, II, 284.

⁵² О взаимоотношениях города и государственной власти в Римской империи литературы много. См., например: *Millar F. The Emperor, the Senate and the Provinces // JRS. 1966, 56. P. 156–166; idem. Empire and City, Augustus to Julian: Obligations, Excuses and Status // JRS. 1983, 73. P. 76–96; Langhammer W. Die rechtliche und soziale Stellung der Magistratus municipales und der Decuriones in der Übergangsphase der Städte von sich selbstverwaltenden Gemeinden zu Vollzugsorganen des spätantiken Zwangsstaates (2.–4. Jahrhundert der römischen Kaiserzeit). Wiesbaden, 1973. S. 1–24.*

⁵³ Plin. NH., V, 13, 69.

⁵⁴ Кесарея не имела полного италийского права. См. подробно: Dig., 50, 15, 8, 6–7.

заставили римские власти при следующей династии, при Флавиях, начать выстраивать взаимоотношения с регионами (провинциями) иначе. Последнее же потребовало переоформления целой серии принятых ранее решений, что и видно на примере истории с Кесареей и ее статусом. Сообщения о присвоении Кесарее статуса колонии при Веспасиане сопровождаются ясным указанием на одинаковый гражданский статус ее жителей, тогда как фраза Иосифа Флавия говорит как раз о другом — представители эллинизированной общины добились для себя привилегированного гражданского статуса в ущерб иудеям.

Дарование Кесарее статуса колонии при Флавиях тем самым означает, что в предыдущие годы статус этот был иным. Каким? Наиболее вероятным представляется предположение о том, что город относился к числу так называемых «свободных городов»⁵⁵. На наш взгляд, вопрос этот решается методом исключения. Присвоить статус колонии тому или иному городу Ирод не мог. Преданное же служение Ирода Риму уже само по себе гарантировало в вопросе о статусе новых городов следование нормам греческого и римского права. Кроме того, если говорить уже конкретно о Кесарее, Иосиф Флавий особо подчеркивает, что Ирод придал городу типично эллинистический облик. Следовательно, и городской статус Кесареи должен был либо соответствовать одной из двух модификаций «свободных городов», либо приближаться к этому статусу⁵⁶.

Все вышеизложенное позволяет говорить о том, что в конфликте в Кесарее вопрос о специфических «привилегиях» одной группы населения играл подчиненную роль по отношению к вопросу о власти в городе и в управлении городом в целом. С нашей точки зрения, практически невозможно иное истолкование слов Иосифа Флавия о победе греков в вопросе об управлении городом, особенно если учесть, что обе стороны — как об этом прямо пишет историк — спорили между собой о том, кто хозяин в городе.

О позиции греков в этом конфликте и о том, чего им удалось достичь, было написано уже немало, однако необходимо посмотреть на всю ситуацию и с другой стороны: как можно охарактеризовать позицию иудейской общины Кесареи и каковы были ее запросы? У Иосифа Флавия крайне мало материала, который позволил бы сказать что-то определенное по данной теме. В результате возможны два варианта ответа на поставленный вопрос.

Обратимся сначала к истории города. Как уже отмечалось выше, к моменту начала Иудейской войны в городе, вероятнее всего, количество и иудеев, и эллинизированных сирийцев было примерно равным — около 20 тысяч. Равенство это, как можно думать, было достигнуто ко времени правления Клавдия: неслучайно одна часть населения была готова приветствовать Ирода Агриппу как бога, а другая устроила пышное, провокационное по сути и длившееся несколько дней празднество по случаю смерти царя. Что касается периода от правления Ирода до Клавдия, то у нас есть все основания полагать, что до момента образования прокуратурства (6 г.) в Кесарее количество

⁵⁵ Точной информацией по этому вопросу до правления династии Флавиев мы не располагаем. Ж. Коллен, специально занимавшийся проблемой «свободных городов» в Восточном Средиземноморье, выделяет города, основанные Иродом, в особую группу, но пишет, что никакой конкретной информацией о внутреннем устройстве Кесареи до Флавиев мы не располагаем (*Colin J. Les villes libres de l'Orient gréco-romain et l'envoi au supplice par acclamations populaires. Bruxelles, 1965. P. 32–34*).

⁵⁶ Под свободой в данном случае понимались особые договоренности с Римом или местными правительствами, оформленные специальным соглашением и гарантировавшие городу в известных пределах внутреннюю автономию, освобождение от тех или иных налогов, но также и взаимоотношения с Римом или местными династиями на основе союзнических отношений. О типах «свободных городов» см. подробно: *Colin J. Les villes libres. P. 51–52*; о проблеме «свободы» городов в Римской империи в целом: *Nörr D. Imperium und Polis in der hohen Prinzipatszeit. München, 1966. S. 85–94*.

иудеев действительно могло превышать число эллинизированных сирийцев и греков. Сочетание трех факторов — наличие там большой иудейской общины ко времени Клавдия, отсутствие иудеев в городе тогда, когда он назывался Стратонова Башня, переименование города, повторное его основание Иродом — позволяет говорить о том, что именно при нем довольно большое количество иудеев могло поселиться в Кесарее. При этом весьма вероятно, что на момент основания именно Кесареи они численно превосходили все иные этнические группы, представленные в городе.

Два описания, имеющиеся в «Иудейских древностях», показывают, что в дальнейшем благодаря Ироду Кесарея приобрела облик эллинистического города и крупную, хорошо оборудованную гавань. Иосиф Флавий прямо пишет о том, что Кесарея создавалась как торговый центр⁵⁷.

Иными словами, получается, что Ирод создал все условия для того, чтобы иудейская община Кесареи получила в свои руки контроль над торговыми операциями, а эллинистический облик нового торгового центра быстро сделал его привлекательным в Восточном Средиземноморье. В результате на некоторое время сложилась необычная, но все же и не уникальная ситуация⁵⁸, когда иудеи не только контролировали городской совет, но и занимали основные магистратуры в городе. Отсутствие дополнительных источников заставляет в данном случае проявлять известную осторожность⁵⁹. В принципе вполне вероятно, что иудейская община Кесареи не контролировала город в такой степени, но стремилась именно к этому, а не к «исополитии», исходя из убежденности в том, что Ирод создал город именно для них. С нашей точки зрения, предположение о длившемся некоторое время полном контроле иудеев над городом представляется более правильным.

Оба эти вывода, закономерно вытекающие из непредвзятого прочтения Иосифа Флавия, могут вызвать изумление, ибо все это нарушает несколько сложившихся стереотипов. Действительно, сам факт контроля иудеев над крупным эллинистическим городом (или стремление к такому контролю) может показаться странным, ибо — согласно устоявшимся представлениям — такое едва ли возможно ввиду того, что иудейский мир и античный мир очень мало совместимы между собой. Это верно в том смысле, что для классического греческого полиса V–IV вв. до н.э. даже постановка вопроса об установлении контроля над городом со стороны метеков (неграждан) невозможна. Это верно в том смысле, что правоверные законоучители и их ближайшее окружение никогда не стали бы стремиться к политической деятельности среди язычников, тем более в столь активной форме.

В рассматриваемое же время прежде всего сам город (полис) был уже не тот и многое из ранее невозможного со временем становилось обыденностью. Стремление иудеев к контролю над крупным приморским торговым центром (или даже достижение такого контроля) удивительно не более, чем наличие в Риме и городах Ма-

⁵⁷ Ant. Jud., XV, 331–341; XVI, 136–141.

⁵⁸ Во II–III вв. под фактическим контролем иудеев были два крупных города — Сепфорис и Тивериада. См. подробно: Büchler A. The Political and the Social Leaders of the Jewish Community of Sepphoris in the Second and Third Centuries. L., 1911.

⁵⁹ Известна надпись из македонского города Стоби в честь римского гражданина Клавдия Тиберия Полихарма, исполнившего общественные обязанности согласно иудейским нормам: πολιτευσάμενος πόσαν πολιτείαν κατὰ τὸν Ἰουδαϊσμόν. Таким образом, ситуация в Кесарее предстает даже не уникальной. При рассмотрении надписи из города Стоби необходимо, конечно, учитывать возможность того, что Полихарм исполнял должности не более чем в пределах иудейской общины. Все же ключевые слова этой фразы — πολιτευσάμενος, πολιτείαν — говорят скорее о том, что Тиберий Клавдий Полихарм занимал общегородские магистратуры. О данной надписи и возможных вариантах интерпретации этой фразы см.: Ephrat Habas (Rubin). The Dedication of Polycharmos from Stobi: Problems of Dating and Interpretation // JQR. 2001. 92. P. 44–47. См. также: Papazoglou F. Oppidum Stobi civium Romanorum et municipium Stobensium // Chiron, 1986, 16. P. 234.

лой Азии внушительного количества иудеев — римских граждан. Ситуация в Кесарее необычна, например, не более, чем антигосударственная по своей сути деятельность известного римского гражданина апостола Павла.

Что касается Кесареи, то положение в городе должно было начать меняться после учреждения прокуратуры (6 г.) и решения о размещении прокураторской администрации Палестины именно в Кесарее. По вполне понятным причинам в городе появляется значительно большее, чем раньше, количество греческого и эллинизированного населения, что, естественно, через некоторое время способствовало восстановлению в городе этнического равновесия, последствия которого привели не только к межэтнической напряженности, но и к осложнению юридической ситуации в Кесарее. Привилегированное, согласно «конституции» Ирода⁶⁰, положение иудейской общины в городе не могло устроить другую половину городского населения и — вне всякого сомнения — обосновавшуюся там администрацию прокуратора. *Иными словами, конфликт становился неизбежен, ибо в изменении ситуации в городе были заинтересованы слишком влиятельные силы. Правда, и это тоже необходимо учитывать, обе стороны собирались решать свои проблемы в рамках существующей правовой системы — отправкой посольства в столицу. Переход же к насилию объясняется, судя по всему, тем, что ситуация полностью вышла из-под контроля как лидеров обеих общин, так и властей более высокого уровня.*

С правовой точки зрения некоторые детали посольства жителей Кесареи в Рим ясны не полностью, и поэтому интересно по меньшей мере поставить вопрос о том, как объяснить отказ Нерона подписать рескрипт об «исополитии», хотя, по словам Иосифа Флавия, документ был подготовлен. Иосиф Флавий объясняет это происками со стороны представителей эллинизированной общины, добившихся выгодного для себя решения с помощью взятки. Возможно, историк отчасти и прав⁶¹, однако не менее вероятным представляется и иное объяснение. Если справедливо наше предположение о том, что в Кесарее иудеи в течение некоторого времени не просто составляли большинство населения, но фактически контролировали город, то отказ императора после сделанного главой его канцелярии по греческим делам представления подписать рескрипт об «исополитии» приобретает совершенно иной смысл.

О какой «исополитии» может идти речь, когда у иудеев и так весь город под контролем? Видимо, переговоры представителей эллинизированной общины Кесареи и секретаря императора по греческим делам шли именно об этом, а взятка, скорее всего, лишь обеспечивала выгодное решение. Иосиф Флавий, напомним, пишет лишь о последнем.

Не менее важно постараться выяснить, почему столь важное для эллинизированной части населения Кесареи решение о коренном изменении городской «конституции» было принято через шесть лет после отказа Нерона подписать рескрипт об «исополитии»? Здесь представляются возможными два объяснения. Менее вероятно: никто не обращался с соответствующими запросами по инстанциям; более вероятное — бюрократические проволочки. Для сравнения отметим, что дело о погроме 38 г. в Александрии рассматривалось в Риме несколько лет.

Иными словами, конфликт в городе в 66 г. спровоцировал утверждение новой городской «конституции» на высшем уровне, и первое присвоение Кесарее статуса колонии принципиально изменило сложившуюся там ситуацию.

Иосиф Флавий пишет, что городская синагога находилась на земле, принадлежащей одному греку, который принципиально не хотел продавать свою землю иудеям,

⁶⁰ Kasher A. The Isopoliteia Question. P. 24, n. 35.

⁶¹ Сам по себе факт ведения переговоров между представителями эллинизированной общины и приближенными к императору чиновниками вполне вероятен. Вопрос в том, о чем именно могли идти переговоры.

несмотря на то что те предлагали цену, превышающую ее реальную стоимость. Более того, владелец земли развернул на своей земле, перед входом в синагогу строительство, оставлявшее иудеям лишь узкий и неудобный проход. Те пытались воспрепятствовать этому строительству разнообразными способами, в том числе дачей взятки — прокуратору Флору было передано 8 талантов. Прокуратор деньги взял и уехал из города, пустив все на самотек, тем самым предоставив собственнику земли возможность возвести все желаемые лавки. Однако же хозяин земли построил не только лавки, но и алтарь. В субботу он стал совершать на этом алтаре жертвоприношения птиц, чем сильно возмутил иудеев Кесареи и спровоцировал обострение обстановки в городе⁶². До вооруженных столкновений на улицах дело не дошло, хотя призывы к этому со стороны молодых иудеев и были. Закончилось все тем, что иудеи перенесли свиток Закона из синагоги Кесареи в расположенный по соседству город Нарбату. Делегация же, отправившаяся с жалобой к находившемуся в соседнем городе прокуратору, была по его распоряжению арестована и закована в цепи. Формальным предлогом к этому послужил тот факт, что иудеи вынесли свиток Закона за пределы Кесареи (во всяком случае, таково объяснение Иосифа Флавия). Не исключено, правда, что прокуратор разгневался по совсем иной причине. Иудеи напомнили ему, что, несмотря на переданные прокуратору деньги, тот предпочел самоустраниться и не предотвратил конфликт.

Длительное межэтническое противостояние в Кесарее разрешилось настоящей трагедией. В первые недели волнений в Иерусалиме, перераставших уже в Великое восстание, эллинизированные жители Кесареи истребили практически всех иудеев (по словам Иосифа Флавия — более 20 тысяч). Как он пишет, их в городе не осталось: те, кто как-то смог спрятаться от убийц, были по распоряжению прокуратора выловлены и отправлены в цепях на корабельные верфи⁶³. Следовательно, Иосиф Флавий в каком-то смысле слова сам себе противоречит — иудеи в Кесарее все же остались. О том же свидетельствует и одно его сообщение, относящееся к лету 67 г., где говорится, что Веспасиан прибыл в Кесарею, один из крупнейших городов Иудеи, населенный преимущественно язычниками (τὸ πλεόν ὑφ' Ἑλλήνων οἰκουμένη)⁶⁴. Этот пассаж Иосифа Флавия четко привязан к определенному моменту — посещению города Веспасианом, и на его основании нельзя делать далеко идущих выводов, в частности о том, что в Кесарее всегда преобладало языческое население, а иудеи составляли меньшинство⁶⁵.

Судя по всему, однако, уже во II в. н.э. иудейская община в Кесарее возродилась, ибо на рубеже III–IV вв. община эта была значительной, а ее лидер — рабби Аббаху был крупной фигурой в общественной жизни своего времени⁶⁶.

Только Филон Александрийский сообщает о другом серьезном межэтническом конфликте — в городе Йамния, суть которого состояла в следующем⁶⁷. Неиудейское население города Йамния, являвшееся, судя по всему, меньшинством, решило возвести алтарь для совершения необходимых ритуальных действий в рамках официального культа императора. Сами же события происходили во время правления Калигулы (37–41). Здесь приходится с сожалением отметить, что наш единственный источник односторонен, поскольку освещает события лишь с точки зрения, отра-

⁶² Fl. Jos., Bel. Jud., II, 285–292.

⁶³ Ibid., II, 457.

⁶⁴ Ibid., III, 409.

⁶⁵ См.: Schürer E. The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. — A.D. 135). A new English version revised and edited by G. Ernest, F. Millar, M. Black. Vol. II. Edinburgh, 1979. P. 117.

⁶⁶ См., например: Carrié J.-M., Rousselle A. L'Empire Romain en mutation des Sévères à Constantin. 192–337. P., 1999. P. 391–394.

⁶⁷ Philo. Legatio ad Gaium, 30.

жающей благосклонное отношение к иудеям. Факт же заключается в том, что строительство эллинизированными жителями алтаря для своих культовых нужд вызвало у иудеев только раздражение, ибо они усмотрели в строительстве алтаря оскорбление своих религиозных чувств со стороны чужаков, позволявших себе — с точки зрения иудеев — совершенно недопустимое и немислимое на принадлежащей им земле. В результате алтарь — а это был алтарь в честь Калигулы — был иудеями разбит и уничтожен. Этот факт стал известен императору, после чего Калигула как раз и распорядился, согласно Филону, поставить собственную статую в Иерусалимском храме. Лишь смерть безумного императора не позволила этому совершиться и спасла Ближний Восток от катастрофы, которая не замедлила бы последовать за такого рода деянием.

Рассказывая историю о конфликте в Йамнии, Филон вполне откровенно пишет, что иудеи города рассматривали всех неиудеев как пришлых чужаков, поселившихся на их земле. Филону также совершенно ясно, что алтарь культа Калигулы строился исключительно с провокационными целями: для того чтобы вызвать ответное возмущение иудеев и создать тем самым повод для обращения к императору с жалобой на иудеев, не соблюдающих норм пиетета, принятых по отношению к императору.

Между тем здесь надо *по меньшей мере* рассмотреть возможность иной трактовки событий. Хорошо известно, что в императорскую эпоху участие в культе правящего императора рассматривалось как важнейшее проявление политической лояльности и преданности. Поэтому строительство алтаря в рамках культа императора в принципе не означало и не могло означать ничего, кроме желания тех, кто так поступает, заявить о своей политической благонадежности и преданности правителю. То же, что представляется Филону провокацией, следует расценить, вероятнее всего, иначе. Сооружая алтарь⁶⁸, эллинизированное местное население просто не думало об иудеях, их эмоциях и возможной реакции, ибо те, как уже отмечалось выше, в общепринятых формах культа императора участия не принимали. Последнее обстоятельство в принципе как раз предполагало, что сооружение алтаря вообще не затрагивало и не могло затронуть интересы иудеев.

Что же касается позиции иудеев в данном конфликте, то для ее понимания представляется возможным и необходимым обратить внимание на одно сообщение Гекатея, сохраненное благодаря Иосифу Флавия. Последний в сочинении «Против Апиона» приводит большие цитаты из Гекатея. Для нас же в данном случае особенно важна следующая деталь. Гекатей сообщает о разрушении иудеями в своей стране всех языческих святилищ. При этом иудеи в некоторых случаях возместили сатрапам урон, в других они получили прощение за эти разрушения⁶⁹. Дата события остается неясной, хотя упоминание о сатрапах свидетельствует, что речь идет о периоде персидского владычества. Вероятно, в данном случае имеется в виду возвращение иудеев на родину после вавилонского плена, хотя в тексте непосредственно про это ничего не сказано. Более важно, однако, другое: чем объясняется разрушение языческих святилищ? Ответ на этот вопрос важен как для правильного понимания сообщения Гекатея, так и для оценки того, о чем пишет Филон. Ответ же находится в Библии: Бог грозит иудеям жестокими карами за любой факт идолопоклонства в Палестине, даже если этим идолопоклонством занимаются язычники⁷⁰.

⁶⁸ Здесь, естественно, уместен вопрос: почему речь идет всего лишь об алтаре, а не о храме? Из других источников мы знаем, что формы почитания обожествленного императора могли быть разными. Так, Плиний Младший, проводя расследование по поводу христиан, освобождал человека от всех обвинений, если подозреваемый вместе с Плинием совершал жертву ладаном и вином перед изображением императора (Plin., Ep., X, 96).

⁶⁹ Fl. Jos., Contr. Ap., I, 193.

⁷⁰ Ex., 34:13 ff.; Deut. 7:25 ff.

Именно в этом и заключается ключ к пониманию поведения иудеев как в рассказе Гекатея, так и в сообщении Филона о конфликте в Йамнии. На субъективном уровне иудеи, естественно, не собирались никого задевать или обижать. Они поступили так, как велели законы предков. Неслучайно, конечно, Филон пишет о том, что строители алтаря нарушили истинную святость Святой земли. Контекст позволяет утверждать, что речь здесь идет о неприятии Филоном и тех, о ком он пишет, и любого строительства культовых сооружений в Палестине, помимо тех, что сооружены иудеями для поклонения Йахве.

Иными словами, суть конфликта заключалась во взаимной подозрительности — неадекватной реакции одной стороны на действия другой, не собиравшейся задевать кого бы то ни было. Правда, ситуация была значительно обострена императором, воспользовавшимся таким развитием событий для реализации своих «своеобразных» замыслов. В этом смысле представляется необходимым рассматривать данный эпизод вместе с историей, рассказанной Иоанном Малалой об Антиохии времен Калигулы⁷¹.

Изложение событий в версии известного хрониста полно фантастических деталей, но основа его сообщения о серьезном межэтническом конфликте в 40 г. в Антиохии представляется подлинной⁷². Решение Калигулы разместить свою собственную статую в Иерусалимском храме могло на деле спровоцировать серьезные межэтнические столкновения во многих городах Ближнего Востока.

Возвращаясь опять к конфликту в Йамнии, отметим следующее. Реакцию эллинистических жителей Йамнии и само возникновение конфликтной ситуации нельзя не назвать совершенно естественными. Население едва ли было осведомлено о предписаниях Торы, а потому вполне естественные для иудеев поступки в глазах тех, кто жил рядом с ними, но придерживался иной веры, выглядели откровенной провокацией⁷³ и проявлением беспричинной агрессии.

Правда, хотелось бы еще раз отметить, что такой стиль поведения иудеев и отстаивания ими своих прав в римском обществе был характерен — с известными модификациями — только для Палестины, Малой Азии и Александрии. В этих местах, как можно предположить, иудейские общины были существенно богаче и многочисленнее, чем в других областях римского мира. В Палестине же к этому добавлялось также чувство «исторической справедливости» — ощущение хозяина на своей земле, сопровождавшееся восприятием всех остальных как пришлых чужаков. В этом заключалось принципиальное различие в идеологии между иудеями, живущими в Палестине и в диаспоре.

Таковы истории двух самых драматических конфликтов на межнациональной почве, имевших место в Палестине. Их можно было бы свести к проблеме болезненной подозрительности одних по отношению к другим и преобладанию своих групповых интересов над интересами гражданского сообщества в целом. Именно так следует охарактеризовать поведение обеих вовлеченных в конфликт сторон. Однако же ситуация была гораздо серьезнее, ибо скрытые проблемы взаимонепонимания двух культур и двух этносов никогда не стали бы реальной силой без общего ухудшения политической обстановки в регионе.

⁷¹ Malalas X, 315–317.

⁷² В изложении Малалы подозрительным представляется само возникновение конфликта, вспыхнувшего будто бы в цирке из-за традиционного выяснения отношений так называемых цирковых партий, перешедшего далее в избиение греческим населением иудеев города. Совершенно фантастическим является рассказ Малалы об организованном первосвященником нападении нескольких тысяч иудеев на Антиохию.

⁷³ Нельзя не считаться с тем фактом, что главным пострадавшим в этом конфликте был алтарь культа императора, алтарь культа, имевшего важное политическое значение для эллинистических жителей города.

Первый век н.э. был временем медленного, но неуклонного поглощения Палестины Римом, а также медленной, но неотвратимой агонии национальной царской власти и государственности у иудеев. В условиях того времени накапливавшиеся противоречия не нашли иного разрешения, кроме грандиозного вооруженного противостояния, унесшего тысячи жизней. Именно в этом контексте следует рассматривать и оценивать межэтнические конфликты в Кесарее и Йамнии.

Список сокращений

- P. Heidelberg — Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrussammlung. I–IV. Heidelberg, 1905–1911; NF., I–IV. Heidelberg, 1954–1964.
 RhM — Rheinisches Museum für Philologie. Frankfurt-am-Main.
 GEL — Greek-English Lexicon compiled by H.G. Liddel and R. Scott. Revised and augmented throughout by Sir H.S. Jones with the assistance of R. McKenzie and with co-operation of many scholars. With a Supplement 1968, Oxf., 1985.
 Chiron — Chiron. Mitteilungen der Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts, München.
 Malalas — Ioannis Malalae Chronographia ex recensione L. Dindorfii. Accedunt Chilmeadi hodiique annotationes et Rich. Bentleii epistola ad I. Millium. Bonn, 1831.

Summary

A.G. Grushevoi

Flavius Josephus, Philo and the Author of the Acta Apostolorum about the Inter-ethnic Conflicts in the First Century Palestine

The present article deals with main inter-ethnic conflicts in the first century Palestine, occurring in Caesarea and in Yamnia. The first ones are described by Flavius Josephus and the author of the Acta Apostolorum, the second one by Philo.

The inter-ethnic conflicts in Caesarea are the events of 44, 59–60 and 66 A.D., accompanied by serious clashes between the Jewish community of the city and the hellenized population of Caesarea.

In 44, a part of Caesarea population (the Jews) mourned the sudden death of the king Agrippas the First who arrived to Caesarea for festivities and suddenly died. At the same time, a part of the population (Greeks and the hellenized population) organized uproarious demonstrations in the city, expressing joy in connection with the death of the king. Such different reactions of the city's population are to be explained by a fatal coincidence. Five days before his death, being already in Caesarea, Agrippas was deified and this event was celebrated by the citizens, but almost in the same time he felt the first signs of a fatal illness. The contemporaries regarded the king's sudden death as a clear sign of the intervention of gods (Fl. Jos. Ant. Jud., XIX, 343–349).

The second conflict occurred at Caesarea in 59–60 A.D. and was indirectly linked with the investigation concerning the acts and points of view of the apostle Paul, which took place in Caesarea as an administrative center of the Roman power in Palestine (Acta, XXIII–XXVI). The refusal of the Roman administration to extradite the apostle to the Jews could not but strain the inner situation in the city with its latent inter-ethnic contradictions.

The conflict may be formally explained by the demand of the Jewish community to live in the city according to their own laws, without any intervention from the hellenized population and the city administration. But, as a matter of fact, this conflict was a struggle for the control of the city life in the broadest sense of the word. The Jewish community prevailed in Caesarea during the first decades of the city's history. The number of the Greek and hellenized population has become considerable only in the middle of the first century A.D. Such ethnical balance could not help provoking conflicts

in the city because it was certainly impossible for the Roman power to accept any other political influence in the administrative center except for their own. The last circumstance helps to understand better the refusal of the Emperor to comply with the request of the Jewish embassy coming to Rome in search of justice in the capital of the Empire (Fl. Jos., Ant. Jud., XX, 173–177, 182–184 = Bel. Jud., II, 266–270).

Flavius Josephus begins his description of the third conflict in Caesarea in 66 with the statement that the Greeks have been allowed by the Emperor to gain the upper hand as regards the problem of governing the city. Flavius Josephus writes (Bel. Jud., II, 284) that when the Greeks have brought the Emperor's decision to the city then it was the beginning of the war. The fact of Emperor's decision about the mode of governing any city automatically conferred the status of a colony to such city, in the circumstances of the Roman Empire. Our sources contain the information that Caesarea received the status of a colony in the times of Vespasian, but there is no contradiction here. The Jewish war began very soon after Nero's decision and after the war it became necessary to restore all legal relationships between the State and its subject territories all over again.

The conflict developed in connection with the problem of the status of the ground where the city synagogue was situated. This ground belonged to a Greek who refused to sell it to the Jewish community. The end of the conflict was as follows — the Jews have brought the scroll of the Law from Caesarea synagogue to one of the nearby towns. As to the delegation of the Jews to the procurator with the complaint about oppression, it was arrested by the order of the procurator. This action might be explained by the Jews' reproaching the procurator for one of the previous situations when they have given him a sum of money in order to get help from him and he did not intervene in the conflict and, finally, did nothing for them (Fl. Jos., Bel. Jud., II, 284–292).

The opposition between the two ethnic communities in the city ended tragically. Flavius Josephus writes (Bel. Jud., II, 457) that the hellenized population of Caesarea killed almost all Jews in Caesarea during the first weeks of the Jewish war (about 20 000), and a certain number of those who survived was sent to shipyards actually in the capacity of slaves. But this was not the end of the Jewish community in Caesarea. Talmudic sources speak about rabbi Abbahu, a leader of the Jewish community in Caesarea in the beginning of the fourth century. The community was flourishing at the time.

Another conflict showing a complete absence of will or even the impossibility of two cultures to understand each other was the Yamnia conflict in 40 A.D., described by Philo (*Legatio ad Caium*, 30). The Greeks living in the city have erected an altar dedicated to the Emperor (Caligula). The Jewish population of the city judging themselves insulted destroyed the altar. This episode was made known to the Emperor and — according to Philo — Caligula decided just after that to erect his own statue in the Jerusalem Temple. Philo gives no explanation of such behaviour of the Jews, but such an explanation is to be found in the Old Testament. The God threatens the Jews by great troubles for any forms of idol worship in Palestine, even if such acts are made by pagans (Exod., 34: 13 ff.; Deut., 7: 25 ff.).

It is necessary to study this episode together with the story of Iohannes Malalas concerning Antiochia in the time of Caligula (Malalas, X, 315–317 — p. 244–246, ed. L. Dindorf). This account is full of fantastic details but the base of his account, a serious inter-ethnic conflict in Antiochia in the year 40 A.D., seems to be authentic. Caligula's decision to place his own statue in the Temple of Jerusalem might result in really serious inter-ethnic conflicts in many cities of the Near East.

«Жизнеописание Пророка» Ибн Исхака – Ибн Хишама как памятник средневековой арабской литературы

Памятник «Жизнеописание Пророка» (*ас-Сира ан-набавиййа*)¹ двух авторов — Ибн Исхака (ум. в 150/767 г.) и Ибн Хишама (ум. в 213/828 или 218/833 г.), хорошо известный в мировой науке как исторический источник, гораздо менее изучен как памятник литературы. К примеру, в работе А.Е. Крымского «Источники для истории Мохаммеда и литература о нем» анализ сочинения Ибн Исхака — Ибн Хишама занимает значительное место², однако носит по преимуществу биографический (когда речь идет об авторах труда) и источниковедческий (при описании памятника) характер. В другой работе ученого — «История мусульманства» — в разделе, названном «Вместо главы четвертой. Источники и пособия для изучения истории Мохаммеда», биографический и источниковедческий материал предельно сокращен по сравнению с предыдущей работой³ и характеристика «Сиры» как памятника литературы также отсутствует. В сочинениях И.Ю. Крачковского авторы «Жизнеописания Пророка» — Ибн Исхак и Ибн Хишам — упоминаются неоднократно, но, как правило, в связи с обсуждением вопросов, не имеющих прямого отношения к интересующей нас теме. В «Истории арабской литературы» И.М. Фильштинского «Жизнеописание Пророка» Ибн Исхака — Ибн Хишама специально не изучается, хотя его авторы упоминаются неоднократно⁴.

Самое значительное внимание труду Ибн Исхака — Ибн Хишама уделяет в своей «Истории Халифата» О.Г. Большаков, но исключительно, что вполне естественно, как историческому источнику⁵. Специального литературоведческого анализа «Сиры» западноевропейские и арабские ученые не предпринимали до сих пор. В известном очерке Х.А.Р. Гибба «Мусульманская историография» интересующий нас памятник также характеризуется лишь как исторический источник⁶. Недавняя работа Г. Шёлера

Куделин Александр Борисович — академик РАН, директор Института мировой литературы РАН.

¹ Существуют разные названия этого сочинения, причем ни одно из них не принадлежит ни Ибн Исхаку, ни Ибн Хишаму (см.: Пиотровский М.Б. Введение и примечания. — Раздел 1. Мухаммад и начало ислама / Хрестоматия по исламу. М., 1994. С. 11, 24). В известном издании Ф. Вюстенфельда (*Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishāk bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischām. Herausgegeben von F. Wüstenfeld. Bd. I–II. Göttingen, 1858–1860; далее: Сира 1858–1860*) дано название: «Сират саййидина Мухаммад расул Аллах» («Жизнеописание господина нашего Мухаммада, посланника Аллаха») (пер. Вл.В. Полосина). Мы приводим название по одному из наиболее авторитетных изданий, принимая во внимание, в частности, его краткость (*ас-Сира ан-набавиййа ли Ибн Хишам*). Изд. подготовлено М. ас-Сака, И. ал-Абйари и 'А. Шалаби. Т. 1–4. Каир, 1936; далее: Сира 1936).

² Крымский А.Е. Источники для истории Мохаммеда и литература о нем. М., 1902. С. 134–144.

³ Крымский А.Е. История мусульманства. Самостоятельные очерки, обработки и дополненные переводы из Дохи и Гольдциэра А. Крымского. Изд. 2-е, значительно измененное и дополненное. В двух частях. Ч. I. М., 1904. С. 145–146.

⁴ Фильштинский И.М. История арабской литературы. V — начало X века. М., 1985. С. 117, 465 и др.

⁵ Большаков О.Г. История Халифата. 1. Ислам в Аравии (570–633). М., 1989.

⁶ Гибб Х.А.Р. Мусульманская историография / Гибб Х.А.Р. Арабская литература. Классический период. М., 1960. С. 123–124.

подводит в известном смысле итог изучению «Жизнеописания Пророка» Ибн Исхака — Ибн Хишама в историографическом русле⁷. Таково же, если судить по рецензии, и общее направление труда М.‘А. Мурада, вышедшего в 2001 г., где он подвергает критическому анализу исторические сведения, содержащиеся в «Жизнеописании Пророка» Ибн Исхака — Ибн Хишама⁸.

Мы далеки от того, чтобы претендовать на хоть сколько-нибудь полное представление трудов данного направления. Наша цель иная: мы стремимся лишь показать на примерах главную тенденцию в изучении памятника. Как важные исключения на этом фоне необходимо отметить ряд статей, опубликованных в трудах коллоквиума, прошедшего в Страсбурге, «Жизнь Пророка Магомета»⁹ (1983) и особенно соответствующие разделы в кембриджской «Истории арабской литературы»¹⁰, в которых намечаются существенные элементы подхода к «Жизнеописанию Пророка» Ибн Исхака — Ибн Хишама как к *памятнику литературы*.

Польза же и даже необходимость подобного подхода, который вовсе не противоречит всему тому, что было сделано в рамках историографического изучения памятника, обуславливается, на наш взгляд, его особой природой, о которой следует предварительно сказать несколько слов.

«Жизнеописание Пророка» Ибн Исхака — Ибн Хишама издавна рассматривается как исторический источник и, конечно же, прежде всего как источник сведений о жизни и деятельности основателя ислама. И практически столь же долго первый из его авторов — а если иметь в виду отношение к Ибн Исхаку в ал-Мадине, когда он еще и не приступал к своему сочинению, а был известен лишь как специалист по *хадисам*, то и дальше, — подвергается критике именно как собиратель исторических сведений и *хадисов*, а затем и как автор исторического труда. Известно, что многие *мухаддисы* сомневались в достоверности *хадисов*, переданных Ибн Исхаком. Малик ибн Анас (713–795), глава *хадисоведов* ал-Мадины и основатель-эпоним маликитского богословско-правового толка, делал все, чтобы дискредитировать Ибн Исхака, и называл его «лжецом»¹¹. Среди его критиков одним из самых резких был Ахмад ибн Ханбал (780–855), основатель-эпоним ханбалитского толка в юриспруденции, говоривший об Ибн Исхаке, что тот «очень большой лжец» (*касир ат-тадлис джиддан*)¹².

И действительно, как могли относиться строгие *хадисоведы* к *хадисам*, которые приводились Ибн Исхаком с таким *иснадом* (перечнем лиц, передававших данный *хадис*): «Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, как мне стало известно, говаривал: „Не было ни одного человека, которого я призвал принять ислам, чтобы он при этом не замялся, не задумался и не заколебался, за исключением Абу Бакра ибн Аби Кухафа: когда я ему объяснил, что такое ислам, он [сразу принял его], отринув нерешительность и сомнения“»¹³. Или как можно было принимать *хадис* вообще без *иснада*: «Посланник Аллаха сказал: „Всякая плакальщица лжет, кроме той, что оплакивает Са‘да ибн Му‘аза“»¹⁴.

⁷ Schoeler G. Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds. В., 1996.

⁸ Мурад М.‘А. Сират Расул Аллах. Ал-Кахира, 2001.

⁹ La vie du Prophète Mahomet. Colloque de Strasbourg (octobre 1980). P., 1983.

¹⁰ Kister M. J. The *Sīrah* literature / Cambridge History. P. 352–367; Monroe J. T. The poetry of the *Sīrah* literature / Cambridge History. P. 368–373.

¹¹ Когда Малика ибн Анаса спросили, почему он это говорит, он ответил, что Хишам ибн ‘Урва сказал: «Я свидетельствую, что он лжец». Когда же у Хишама ибн ‘Урвы спросили, почему он так сказал, тот ответил: «Потому что он передает хадисы, ссылаясь на авторитет моей жены, Фатимы» (*Badawī ‘A. Traduction française avec introduction et notes // Ibn ‘Ishāq. La Vie du Prophète Muhammad. Albouraq-Beyrouth, 2001. P. IV–V*).

¹² Там же. С. V.

¹³ Сира 1858–1860. С. 162.

¹⁴ Там же. С. 699.

Однако и при наличии *иснада* комментарий Ибн Исхака мог вызывать отрицательную реакцию. К примеру, такой *хадис*: «Ибн Исхак сказал: „Савр ибн Йазид рассказал мне со слов Халида ибн Ма‘адда ал-Кала‘и, человека, достигшего зрелого возраста, что Посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, спросили о Зул-Карнаине¹⁵ и он ответил: „Это был ангел, который измерял землю из-под низу¹⁶ с помощью веревок“... Ибн Исхак сказал: „Аллах лучше знает, говорил это или нет Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует. Но если он так сказал, то это правда“»¹⁷.

Подобное цитирование едва ли могло вызвать одобрение *хадисоведов* ал-Мадины. Использование же других материалов в сочинении Ибн Исхака сплошь и рядом происходит совершенно анонимно или с такими отсылками к источнику, которые могли вызывать лишь сомнения в их достоверности. Приведем несколько примеров. «Ибн Исхак сказал: „Один из тех, кто передает сообщения, рассказал мне...“»¹⁸; «Один ученый муж рассказал мне, что, когда молитва была вменена в обязанность Посланнику Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, явился к нему Джibrил...»; «Ибн Исхак сказал: „Рассказал мне один из моих друзей, правдивость которого я не ставлю под сомнение, со слов ‘Абд Аллаха ибн Аби Нуджайха, а тот со слов Муджахиды ибн Джубайра Абу-л-Хадждажа, ссылавшегося на ‘Абд Аллаха ибн ‘Аббаса, и другой [человек], правдивость которого я [также] не ставлю под сомнение, со слов [того же] ‘Абд Аллаха ибн ‘Аббаса“»¹⁹; «Ибн Исхак сказал: „Некий человек из [племени] *бал‘аджлан* рассказал мне, что ему сообщили, что Джibrил — да будет над ним мир! — явился к Посланнику Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, и сказал ему...“»²⁰; «Ибн Исхак сказал: „Один ученый муж рассказал мне, что Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, прозвал ‘Али Человеком-в-пыли (*Абу Тураб*) за то, что тот если осерчает на Фатиму, то не попрекнет ее и не скажет ей дурного слова, а лишь возьмет горсть пыли и посыплет ею голову. Так что когда Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, видел его обсыпанным пылью, то знал наверное: ‘Али осерчал на Фатиму — и только спрашивал его: Что случилось, Человек-в-пыли?“»²¹.

Не лучше обстояло дело, по мнению средневековых ученых, и со стихами, которые Ибн Исхак включил в «Жизнеописание Пророка». В свое время еще Ибн Хишам, описывая принципы своей работы над трудом Ибн Исхака, заявил, что он опустил стихи и *касиды*, которые «не признает никто из знатоков поэзии»²². Впоследствии нескритичности Ибн Исхака в отборе стихов для «Сирь» отмечалась в филологической традиции. Так, Ибн Саллам ал-Джумахи (756–846 или 847) пишет, что Ибн Исхак включил в «Жизнеописание» «стихи людей, которые их никогда не сочиняли»²³.

¹⁵ «Двурогий» — прозвище, которое обычно связывается с Александром Македонским. Упоминается в Коране (18:83/82–102). Подробнее см.: М.П. (Пиотровский М.Б.) Зул-Карнайн // ИЭС. С. 78–79.

¹⁶ Высказывание, очевидно, строится на предположении, что Земля не имеет шаровидной формы и снизу — плоская.

¹⁷ Сира 1858–1860. С. 197.

¹⁸ Там же. С. 124.

¹⁹ Там же. С. 324.

²⁰ Там же. С. 357.

²¹ Там же. С. 505. Подробно вопрос об отсутствии надлежащего *иснада* в «Сире» обсуждается во многих работах (см., например: Kister. *Sīrah*; Schoeler. *Charakter*; и др.). Необходимо также заметить, что сообщения, вводимые в «Сире» Ибн Хишамом, часто оформляются сходным образом. Например: «Ибн Хишам сказал: „Некий человек, которому я доверяю, сказал мне, что Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, сказал...“» (Сира 1858–1860. С. 320).

²² Сира 1858–1860. С. 4. Добавим здесь же, что во всем сочинении Ибн Хишам удаляет или сокращает стихи-инвективы в адрес Мухаммада, устраняет или заменяет грубую лексику в осмеяниях и т.п.

²³ Ибн Саллам ал-Джумахи. Табакаат аш-шуа‘ра’ ал-джахилийин ва-л-исламийин. [Б.м., б.г.] С. 7–8; Крачковский И.Ю. Об издании «Muhammad ibn Sallām al-Ġumahī. Die Klassen der Dichter» (1917)/

Итак, согласно приведенным авторитетным свидетельствам средневековых и выводам современных ученых, мы можем констатировать, что: 1) «Сира» — это исторический источник, однако это не строго научный исторический источник; 2) в «Сире» содержится значительное число *хадисов*, но ее нельзя рассматривать как строго научный сборник *хадисов*; 3) в «Сире» содержится значительное число стихов, но по своему значению как источник достоверных текстов она уступает известным средневековым антологиям поэзии. Если бы мы провели дальнейший обзор, то отметили бы, что: 4) в «Сире» содержится значительное число различных элементов, присущих агиографическим произведениям, но при этом ее нельзя было бы квалифицировать как агиографический памятник, вполне отвечающий требованиям жанра²⁴. Так что же это такое? Ни то, ни другое, ни третье, ни четвертое; и одновременно — и то, и другое, и третье и т.д. вместе. Возникает вопрос: чем же в таком случае объясняется то несомненно большое место, которое она занимает на протяжении многих веков в арабо-мусульманской и в целом во всей мусульманской культуре? Вначале мы вынуждены удовлетвориться простой констатацией: «Сира» — это памятник средневековой арабской письменной традиции с особыми характеристиками, которые и обеспечили его успех, поэтому и судить о нем, вероятно, надо по особым критериям.

В 1926 г. известный египетский писатель и ученый Таха Хусейн, несомненно имея в виду специфическую обработку исторических сведений в труде Ибн Исхака, сравнил последнего с Александром Дюма²⁵. Сопоставление с Александром Дюма в то время, когда оно было высказано, имело скорее пренебрежительный оттенок: «Сира» Ибн Исхака не может рассматриваться как что-то серьезное, это же *беллетристика*. Однако в нашем случае подобное сравнение «хромает», поскольку речь идет о произведении и авторах, которых отделяет от плодовитого французского романиста более тысячи лет (от Ибн Исхака и все 1100 лет). При этом сам факт сравнения авторов VIII–IX вв. с Александром Дюма-отцом — при всем возможном преувеличении — должен был бы задержать на себе внимание исследователей. Он интересен хотя бы тем, что тонкий знаток и ценитель арабской классики отметил в «Жизнеописании Пророка» Ибн Исхака — Ибн Хишама первые отчетливые признаки *беллетризации исторического сочинения на столь ранней стадии развития средневековой арабской литературы*. Это явление заслуживает специального рассмотрения и представляет собой одну из основных мотивировок постановки проблемы, сформулированной в названии нашей статьи.

На нескольких примерах беллетризации исторического повествования в тексте «Сир» попытаемся показать те основания, на которых Таха Хусейн мог строить сравнение Ибн Исхака с Александром Дюма.

В повествовании о битве при Бадре содержится следующий рассказ с характерными «художественными» деталями²⁶:

Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. Т. 2. М.–Л., 1956. С. 199; а также: *Фильштинский*. История. С. 465; особенно: *Kister. Sirah; Monroe. Poetry*.

²⁴ Элементы «чуждого» в «Сире» Ибн Исхака — Ибн Хишама, при всей значительности их роли, не дают оснований определять это произведение как памятник агиографии. Начиная с IX в. истории о «чуждах», связанных с жизнью Посланника, стали объединяться в произведениях особого жанра *дала 'ил, а'лам* или *амарат ан-нубува*. Наиболее известные сочинения этого жанра принадлежат 'Абд ал-Джаббару ал-Хамазани (ум. в 1025 г.), Ахмаду ибн ал-Хусайну ал-Байхаки (ум. в 1066 г.), Абу Ну'айму ал-Исфахани (ум. в 1038 г.) и ал-Маварди (ум. в 1058 г.) (подробнее см.: *Kister. Sirah*).

²⁵ Крачковский И.Ю. Таха Хусейн о доисламской поэзии арабов и его критики // Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. Т. 3. М.–Л., 1956. С. 205.

²⁶ Мы приводим отрывок из перевода одной из центральных глав «Сир» — «Великая битва при Бадре», подготавливаемого к печати А.Б. Куделиным и Д.В. Фроловым.

«Ибн Исхак говорил: Рассказывал мне Хусайн ибн ‘Абд Аллах ибн ‘Убайд Аллах ибн ‘Аббас со слов ‘Икримы, вольноотпущенника Ибн ‘Аббаса, который говорил: Абу Рафи’, вольноотпущенник посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, рассказывал: Я был рабом ал-‘Аббаса ибн ‘Абд ал-Мутталиба, когда ислам вошел в наш дом. Ислам приняли и ал-‘Аббас, и Умм ал-Фадл. Я тоже принял ислам. Однако ал-‘Аббас опасался своих соплеменников, не хотел ссоры с ними, и поэтому он скрывал свое обращение, ведь его большое имущество было распределено среди сородичей. И вот произошла битва при Бадре. Абу Лахаб, который в ней не участвовал, послал вместо себя ал-‘Аси ибн Хишама ибн ал-Мугиру. Подобным образом поступили и другие. Каждый, кто не выступил в поход, выставил вместо себя другого. Когда же пришло известие о потерях курайшитов в сражении при Бадре, Абу Лахаб оказался униженным и опозоренным Аллахом, а в наших душах проснулись гордость и сила.

Абу Рафи’ продолжал: Я — человек слабый. В тот день я делал сосуды в шатре [источника] Замзам. Итак, сижу я и занимаюсь своим делом, а рядом со мной сидит Умм ал-Фадл. Оба мы, клянусь Аллахом, радуемся услышанным вестям. Вдруг появляется Абу Лахаб, который едва волочит ноги. Он подходит и присаживается у порога шатра, так что мы с ним оказываемся спиной друг к другу, разделенные пологом. Едва уселся он, как люди закричали: „Вот идет Абу Суфйан ибн ал-Харис ибн ‘Абд ал-Мутталиб!“...

Абу Рафи’ поведал далее: Абу Лахаб позвал пришедшего: „Подойди ко мне, ведь у тебя, клянусь Аллахом, есть новости“. Абу Суфйан подсел к нему, а прочие остались стоять вокруг. Абу Лахаб спросил: „Расскажи мне, племянник, как все происходило?“ Тот отвечал: „Клянусь Аллахом, как только сошлись мы с ними, то позволили им сесть на нас верхом, и они убивали²⁷, кого хотели, полонили, кого хотели, но при этом я, клянусь Аллахом, никого не виню, ибо мы сражались со светлоликими²⁸ мужами на пегих лошадях, мчавшихся между небом и землей. Клянусь Аллахом, они ничего не оставляли после себя и устоять перед ними не мог никто“.

Абу Рафи’ добавлял: Я поднял рукою полог шатра и сказал: „Да ведь это, клянусь Аллахом, были ангелы!“ Абу Лахаб взмахнул рукой и сильно ударил меня по лицу. Я стал перечить ему. Тогда он набросился на меня, повалил наземь, встал коленями мне на грудь и принялся избивать. Где уж мне, с моими-то силами, было справиться с ним. Тут Умм ал-Фадл вскочила, схватила один из шестов, служивших опорой шатру, и со всей силы ударила Абу Лахаба по голове, нанеся ему страшную рану. А потом сказала: „Ты решил, что можно с ним не считаться, раз его хозяина нет рядом?“ Абу Лахаб встал пристыженный и поспешил прочь. После этого, клянусь Аллахом, он прожил всего семь дней. Аллах поразил его язвой, от которой он и умер²⁹.

Здесь же можно было бы вспомнить и о тонком психологическом описании чувства ревности у жены Мухаммада — ‘А’иши. Когда после очередной успешной кампании мусульмане стали распределять добычу, среди пленниц оказалась очень красивая женщина — Джувайрийя бинт ал-Харис. В связи с этим ‘А’иша сказала: «Это была красивая, очень привлекательная женщина; всякого, кто взглянул на нее, она брала за душу... Клянусь Аллахом, только увидев ее в дверях моей комнаты, я уже возненавидела ее и поняла, что Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует,

²⁷ Выразительный вариант в египетском издании: вместо ‘*йактулунуна кайфа ша’у*’ (букв. «они убивали из нас кого хотели») стоит ‘*йакудунуна кайфа ша’у*’ (букв. «они правили нами, как хотели») (Сира 1936. Т. 1, ч. 2. С. 647).

²⁸ Традиционный элемент описания внешности героя — «светлый (и даже „светозарный“) лик», свидетельствующий о его благородстве. При этом герой может быть и темнокожим; в мединском войске, как известно, было достаточно темнокожих вольноотпущенников.

²⁹ Сира 1858–1860. С. 460–461.

увидит в ней то, что увидела я». Предчувствие не обмануло ‘А’ишу: Мухаммад сразу же предложил Джувайрийе бинт ал-Харис стать его женой³⁰.

Достойны упоминания в этом отношении и описание в «Сире» противоречивых чувств в душе ‘Умара, когда он размышлял сразу после похорон Пророка, стоит ли обратиться с речью к мусульманам до Абу Бакра, т.е. претендовать на то, чтобы стать, согласно неписаному регламенту, первым преемником Мухаммада³¹, и многие другие эпизоды.

Встречаются в «Сире» и краткие, но очень меткие портретные характеристики действующих лиц, отвечающие и современным представлениям о художественной литературе и не имеющие широко известных прецедентов в ранней повествовательной традиции арабов. Приведем только один пример. Вот описание злейшего врага Мухаммада — Абу Джахла: «Человек он был тщедушный, с острым личиком, острым языком, острым взглядом»³².

Чтобы завершить разговор на эту тему, приведем пример довольно редкого, но показательного для «Сирь» Ибн Исхака — Ибн Хишам переосмысления не исторического сообщения, а цитаты из Священного Писания мусульман в интересах создания, как мы выразились бы сегодня, художественного эффекта.

Ибн Хишам сказал: «Рассказал мне *один из ученых людей*, что, когда ‘Аббас ибн Мирдас пришел к Посланнику Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, тот его спросил: „Не ты ли сказал:

И моя добыча и добыча [моего коня] ‘Убайда поделена между ал-Акра‘ и ‘Уйайна“.

Абу Бакр ас-Сиддик поправил: „...между ‘Уйайна и ал-Акра‘ “. На это Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, возразил: „Это же одно и то же“. И тогда Абу Бакр ас-Сиддик сказал: „Я свидетельствую, что ты таков, как сказал Аллах: „Мы не учили его стихам, и не годится это для него“»³³.

Диалог между Абу Бакром и Посланником показывает, что последний не придавал значения важным элементам арабского стиха (перестановка слов в конце строки нарушает размер и рифму). И тогда, чтобы показать оплошность Мухаммада, Абу Бакр в шутку привел цитату из Корана, которая в мусульманском Священном Писании, как мы увидим чуть ниже, имеет другие коннотации.

Мы уже говорили, что «Сира» — это памятник, характеризующийся особыми чертами, которые требуют выработки специальных критериев для их адекватной оценки. Но прежде чем пытаться установить эти критерии, скажем несколько слов о составных элементах памятника, а затем попытаемся определить, какими причинами обуславливалась беллетризация некоторых из этих элементов.

Прозаические элементы «Сирь» составляют: 1) коранические цитаты; 2) пассажи с так называемыми *асбаб ан-нузул* (причины ниспослания *айатов* и *сур* Корана); 3) элементы *тафсира* (интерпретации) *сур* и *айатов* Корана; 4) *хадисы*; 5) речи Посланника, официальные документы; 6) различного рода поименные перечисления (списки); 7) повествование о «чудесных» происшествиях и явлениях; 8) рассказы (*хабары*); 9) исторические предания.

Поэтические элементы «Сирь» представлены: 10) поэтическими пьесами различного объема и назначения.

Многие из перечисленных элементов при детальном анализе распадаются на более мелкие составляющие. Так, например, поэтические отрывки, согласно их назначению, могут быть в предварительном порядке распределены по следующим группам:

³⁰ Там же. С. 729.

³¹ Там же. С. 1016.

³² Там же. С. 430.

³³ Коран 36:69. Здесь и далее все цитаты из Корана в переводе И.Ю. Крачковского (2-е изд. М., 1986); Сира 1858–1860. С. 882.

1. Стихи как вспомогательный материал и как объект филологического анализа: а) «генеалогические» *свидетельства*; б) филологические *свидетельства* (лексикологическое, грамматическое и пр.)³⁴; в) топонимические *свидетельства*. 2. Стихи — составной элемент сюжета: а) квазиисторические *свидетельства*; б) исторические *свидетельства*; в) *свидетельства* внутрплеменной и межплеменной борьбы между принявшими ислам; г) религиозная пропаганда; д) *свидетельства* религиозной борьбы.

Приведем в качестве иллюстрации примеры для некоторых из этих подгрупп поэтических текстов.

Стихи — «генеалогическое» *свидетельство*:

Говорит Ибн Хишам: Йемениты и куда'иты говорят, что Куда'а — сын Малика ибн Химйара. Тогда как 'Амр ибн Мурра ал-Джахани (а Джухайна был сыном Зайда ибн Лайса ибн Савда ибн Аслама ибн ал-Хафа ибн Куда'а) сказал:

«Мы дети шайха, имеющего превосходное происхождение, блестящего — Куда'а ибн Малика ибн Химйара,

У которого известная родословная, достоверная, выбитая на камне, находящемся под минбаром»³⁵.

Стихи — филологическое *свидетельство*:

Разъяснение слова *ухдуд* («ров») в связи с цитированием *айатов* Корана (85:4–8): «Убиты будут владельцы рва, огня, обладающего искрами. Вот они сидят над ним и созерцают то, что творят с верующими. И вымещали они им только за то, что они уверовали в Аллаха Великого, Достохвального».

Сказал Ибн Хишам: *ал-ухдуд* — это яма удлинённой формы, вырытая в земле, вроде рва, ручья и т.п., мн. ч. — *ахадид*. Сказал Зу-р-Румма, имя которого Гайлан ибн 'Укба, из племени бану 'Ади ибн 'абд Манаф ибн Уд ибн Табиха ибн Илйас ибн Мудар:

«Иракские [земли], которые орошаются из *ухдуд*, [находящегося] между пустыней и пальмами.

Он имеет в виду ручей... *Ухдуд* и его мн. ч. *ахадид* говорят также о следе меча или ножа на коже, равно как и о следе кнута и т.п.»³⁶.

Стихи — квазиисторическое *свидетельство*:

Сказал Ибн Исхак: рассказал мне 'Абд Аллах ибн Аби Бакр ибн Мухаммад ибн 'Амр ибн Хазм со слов 'Амры бинт 'Абд ар-Рахман ибн Са'д ибн Зурара следующее: «Я слышала, как 'Аи'ша, да будет доволен ею Аллах, говорила: „Мы постоянно слышали, что Исаф и На'ила — мужчина и женщина из [племени] Джурхум — занимались непристойным делом в ал-Ка'бе, и за это Аллах Всевышний превратил их в два камня“».

Сказал Ибн Исхак: сказал Абу Талиб:

«И где паломники заставляют встать на колени своих верблюдов (букв.: верховых животных), у потоков [вод], вытекающих от Исафа и На'или...»³⁷.

³⁴ Здесь могут быть выделены три задачи: 1. Объяснение трудных коранических слов с указанием различных значений того или иного приведенного слова, идиоматического выражения и т.п. с отсылками к соответствующим поэтическим текстам. 2. Объяснение трудных и терминологически значимых слов в сообщениях о пророке Мухаммаде и *хадисах* с отсылкой к соответствующему поэтическому тексту, иногда и с фонетическим комментарием. 3. Разъяснение трудных слов в приведенных в «Сире» высказываниях различных лиц с помощью поэтических *свидетельств*.

³⁵ Сира 1858–1860. С. 7.

³⁶ Там же. С. 25.

³⁷ Там же. С. 54.

Стихи — *свидетельство* религиозной борьбы:

Ибн Хишам сказал: Абу Бакр ас-Сиддик позвал своего сына 'Абд ар-Рахмана, который в тот день был с многобожниками, и спросил: «Где мое имущество, негодник?» 'Абд ар-Рахман ответил: «Осталось лишь оружие, быстроногий конь и острый меч, разящий заблудших старцев»³⁸.

Попытаемся теперь рассмотреть вопрос, затронул ли процесс беллетризации «Сирь» (выше отмечались признаки данного процесса в прозаических частях памятника) ее поэтические элементы. В данном случае анализ наш, правда, будет касаться в большей степени объяснения теоретических аспектов проблемы, нежели непосредственно интерпретации конкретных поэтических произведений (практическому аспекту беллетризации поэзии в «Сире» мы предполагаем посвятить специальную статью).

Прежде всего отметим наличие в «Жизнеописании Пророка» эпизодов, которые возвращают нас к хорошо известной, но едва ли хорошо разъясненной теме — отношение курайшитов к Посланнику как к поэту и прорицателю и, соответственно, отношение Корана и *хадисов* к поэтам, поэзии и прорицателям. Как мы увидим позднее, эта тема имеет непосредственное касательство к теоретическому осмыслению проблемы беллетризации стихотворных компонентов памятника.

Данная тема возникает в «Сире» многократно. Обратимся за примерами и отсылками.

Несколько курайшитов собрались около ал-Валида ибн ал-Мугиры, своего сверстника, когда наступило время паломничества, и тот сказал им: «О курайшиты, пришло время паломничества, когда к вам придут депутаты арабов, наслышанных об этом вашем человеке. Так придерживайтесь относительно него единого, а не различных мнений, не опровергайте один другого, не противоречьте друг другу». Они ответили: «Вот ты, о Абу 'Абд Шамс, и скажи и определи для нас мнение, которое мы и будем высказывать». Он сказал: «Нет, это вы выскажитесь, а я послушаю». Они сказали: «Мы говорим, что он *кахин*». — «Нет, клянусь Аллахом, он не *кахин*. Мы видели *кахинов*, у него нет ни шепота, ни *садж'а кахинов*». — «Мы говорим, что он бесноватый (*маджнун*)». — «Нет, он не бесноватый, мы видели бесноватых и познали их, он не задыхается от удушья, подобно им, у него не трясутся члены, и он не бормочет бессвязные речи, как они». — «Но мы говорим, что он и *ша'ир*». — «Нет, он не *ша'ир*, мы познали всю поэзию целиком — *раджаз, хазадж, карид, макбуд и мабсут*, и то, [что он говорит], не является поэзией». — «Но мы говорим, что он и маг (*сахир*)». — «Нет, он не маг, мы видели магов и их магию, ведь он не дует, как они, и у него нет их узлов»³⁹. — «Так что же нам говорить, о Абу 'Абд Шамс?» — «Клянусь Аллахом, его речь сладостна, происхождение его основательно, как корень пальмы, его ветвь плодоносна... и вы не скажете об этом ничего иного, кроме того, что будет признано ложным. А самыми точными словами о нем было бы, если вы сказали бы, что он маг, пришедший со словами, которые суть магия, коими он разъединяет одного человека с его отцом, другого — с его братом, третьего — с его женой, четвертого — с его племенем»⁴⁰.

К данной теме авторы «Сирь» возвращаются еще неоднократно, и каждый раз обвинения в адрес Посланника или суждения о нем (как в только что приведенном отрывке) строятся на том, является ли он или не является *кахином, маджнуном, ша'иром и сахиром*⁴¹.

³⁸ Там же. С. 453.

³⁹ По комментарию каирского издания (Сира 1936, т. 1. С. 270): намек на чародея, который завязывает веревку узлом, а затем дует на нее; ср. с указанием на чародейство в Коране: «...от зла дующих на узлы...» (113: 4).

⁴⁰ Сира 1858–1860. С. 171.

⁴¹ См., например: там же. С. 183, 186 и др.

Данные эпизоды переносят нас в самый центр обсуждения проблемы общего (якобы критического) отношении Корана к поэтам и поэзии, чему даются различные объяснения. Для рассмотрения данного вопроса нам необходимо проанализировать роль *ша'ира*, которого чаще всего рассматривают как обычного поэта, в доисламской и раннеисламской Аравии.

Имя *ша'ир* является субстантивированным причастием от глагола *ша'ара*, имеющего первое значение «алима («знать»)). В Коране этот глагол используется в значении «интуитивно знать» (см., например: «Они пытаются обмануть Аллаха и тех, которые уверовали, но обманывают только самих себя и не знают (*ла йаш'урун*)... Разве нет? Ведь они — распространяющие нечестие, но не знают они (*ла йаш'урун*). А когда говорят им: „Уверуйте, как уверовали люди!“ — они отвечают: „Разве мы станем веровать, как уверовали глупцы?“ Разве нет? Поистине, они — глупцы, но они не знают! (*ла йа'ламун*)»⁴²). Таким образом, именем *ша'ир* обозначается «тот, кто интуитивно знает»⁴³, приблизительно то, что может быть обозначено понятием из русской культуры — *ведун*.

Ша'ир был связан, по представлениям доисламских арабов, со сверхъестественными существами — с *джиннами* и *шайтанами*⁴⁴, рассматривавшимися в качестве его посредников и вдохновителей в общении с потусторонним миром.

Задачи нашей статьи требуют от нас подробнее рассмотреть положение о различении в исламской доктрине природы вдохновения доисламских и раннеисламских *ша'иров*, с одной стороны, и пророческого вдохновения — с другой. Забегая несколько вперед, скажем, что такой анализ должен привести нас к осмыслению причин радикального пересмотра функции *ша'иров* и появления у них нового статуса на Аравийском полуострове после прихода ислама.

Проповедь ислама в Мекке остро поставила эту проблему. Многие современники Мухаммада видели его сходство с *кахинами* (прорицателями) и *ша'ирами*. Поначалу и сам Мухаммад, когда к нему стали приходить откровения, испугался, что становится *ша'иром* или *кахином*. В Коране содержатся характерные в данном отношении свидетельства «грешников» (язычников Мекки): «Ведь они, когда им говорили: „Нет божества, кроме Аллаха!“ — возносились и говорили: „Разве мы в самом деле оставим богов наших из-за поэта одержимого (*ша'ир маджнун*)?“»⁴⁵ — и решительное отрицание за Мухаммадом способности слагать стихи: «Мы не учили его стихам (*ши'р*), и не годится это для него»⁴⁶. Здесь уместно привести еще одну цитату из Корана, в которой столь же категорично отвергается какое бы то ни было сходство его проповеди со словами *ша'иров* и *кахинов*: «Поистине, это — слова посланника благородного! Это не слова поэта (*ша'ир*). Мало вы веруете! И не слова прорицателя (*кахин*). Мало вы припоминаете! Ниспослание от Господа миров»⁴⁷.

И наконец, процитируем известные *айаты*, в которых определяется отношение Корана к собственно *ша'ирам*: «И поэты (*шу'ара* — мн. ч. от *ша'ир*) — за ними следуют заблудшие. Разве ты не видишь, что они по всем долинам бродят и что они говорят то, чего не делают, кроме тех, которые уверовали и творили добрые дела и поминали Аллаха много. И получили они помощь после того, как были угнетены...»⁴⁸.

⁴² Коран 2:8, 11–13.

⁴³ См.: Goldziher I. Abhandlungen zur arabischen Philologie. I: Ueber die Vorgeschichte der Higā-Poesie. Leiden, 1896. S. 2.

⁴⁴ О соотношении *шайтанов* и *джиннов* подробнее см.: М.П. (Пиотровский М.Б.) Джинн / ИЭС. С. 66; он же. Шайатин / Там же. С. 289.

⁴⁵ Коран 37:34–35.

⁴⁶ Там же. 36:69.

⁴⁷ Там же. 69:40–43.

⁴⁸ Там же. 26:224–228.

Имея в виду именно последние *айаты*, европейские ученые XIX — начала XX в. указывали на негативное отношение Корана, Мухаммада и его ближайших сподвижников к *ша'ирам* и поэзии в целом, которое объяснялось, по их мнению, тем, что последняя была «воплощением язычества», могла вызывать неодобрение из опасения, как бы она вновь не разожгла межплеменные, религиозные и другие противоречия; исследователи отмечали также, что исключение допускалось лишь «для поэтов мусульманского направления»⁴⁹.

Эти представления сегодня могут быть дополнены и уточнены. Как верно замечает Р. Блашер, Коран нигде не содержит (и приведенные цитаты подтверждают это), в сущности, запрета поэзии как таковой. Данные *хадисов* и других источников (независимо от степени их достоверности) ввиду своей противоречивости также не позволяют использовать их для демонстрации неприятия Пророком, его семьей и его окружением всей поэзии в целом⁵⁰. Действительно, с одной стороны, для многих верующих, ссылавшихся на авторитетные высказывания, любовь к поэзии была несовместима с верой. «Лучше иметь живот наполненным гноем, чем поэзией» — так, согласно *хадису*, сказал Мухаммад⁵¹. Однако, с другой стороны, *хадисы* вкладывают в уста Мухаммада афоризм: «От поэзии происходит мудрость»⁵². Согласно *хадисам*, Пророк высоко оценивает и просит также читать ему стихи поэтов доисламского и раннеисламского времени за то, что они полны мудрости, сходной с мудростью новой религии, и по другим причинам⁵³.

Итак, приведенные свидетельства рисуют достаточно противоречивую картину. Попытаемся разобраться в ней. Выделим наиболее важное для нас из сказанного в Коране о *ша'ирах* и стихах. В нем подчеркивается отличие «слов посланника благородного» от слов *ша'ира* и *кахина* (1), неумение Мухаммада сочинять стихи (*ши'р*) и несовместимость подобного умения с его статусом пророка (2); утверждается, что *ша'иры* «говорят то, чего не делают» (3), за исключением тех *ша'иров*, «которые уверовали и творили добрые дела и поминали Аллаха много» (4).

Из перечисленных положений наиболее ясны № 1–2 и 4. Смысл акцента на отличии слов посланника от слов *кахинов* и *ша'иров*, согласно средневековым и современным авторам, состоит в доказательстве того, что Мухаммад и его проповедь не имеют ничего общего с предсказаниями тех и других. Истолкование оговорки относительно благочестивых *ша'иров* также не вызывает больших затруднений. Авторитетный суннитский комментатор Корана ал-Байдави (ум. между 1282 и 1316 гг.), в частности, поясняет, что под *ша'ирами*, «которые уверовали и творили добрые дела и поминали Аллаха много», могут иметься в виду 'Абд Аллах ибн Раваха, Хассан ибн Сабит, Ка'б ибн Зухайр и Ка'б ибн Малик. Свой комментарий ал-Байдави подкрепил ссылкой на *хадис*, согласно которому Пророк сказал, поощряя Хассана ибн Сабита, выступившего с поддержкой Мухаммада и сторонников нового вероучения: «Читай [стихи], и Дух Святой (*рух ал-кудус*) пребудет с тобой»⁵⁴.

Положение № 3 (*ша'иры* «говорят то, чего не делают») также служит для отрицания какого бы то ни было сходства Мухаммада с ними. Согласно комментарию ал-

⁴⁹ Крымский А.Е. Арабская литература в очерках и образцах. I–III. М., 1911. I, с. 32–33.

⁵⁰ Blachère R. Histoire de la Littérature Arabe dès origines à la fin du XV-e siècle de J. C. 1–3. P., 1952, 1964, 1966. P. 355 и др.

⁵¹ Ал-Бухари. Ас-Сахих. В 4-х т. Т. IV. Ал-Кахира, 1887. С. 47.

⁵² Там же. С. 46.

⁵³ Там же. Подробнее см.: Blachère. Histoire. P. 355, примеч. 7.

⁵⁴ Ал-Байдави. Анвар ат-танзил ва-асрар ат-та'вил. Ал-Кахира, 1926. С. 528. Под «Духом Святым», согласно мусульманским комментаторам, подразумевается Гавриил (Джибрил) (см.: М.П. (Пиотровский М.Б.) Джибрил / ИЭС. С. 64–65). В источниках *хадис* передается в разных вариантах (в одном из них прямо упоминается Джибрил). См.: ал-Бухари. Ас-Сахих, IV. С. 47; Абу-л-Фарадж ал-Исфাহани. Китаб ал-агани. В 24-х т. Т. 4. Ал-Кахира, 1925–1974. С. 137, 143.

Байдави, большинство стихов *ша'иров* заполнено выдумками, не имеющими под собой основания, лживыми (*казиб*) обещаниями, неправдоподобными самовосхвалениями и воспеванием недостойных⁵⁵.

В другом известном комментарии (XV в.) говорится, что *ша'иры* в своих восхвалениях и поношениях не знают меры и лгут (*йакзибун*)⁵⁶. Коротко говоря, акцент положения № 3 состоит в противопоставлении лжи стихов *ша'иров* истине, содержащейся в словах Пророка.

В свете факта ниспослания Откровения данная связь получает отрицательную оценку: *ша'иры* распространяют лживые (т.е. противоречащие истине) сведения, полученные от *джиннов*, и поэтому заслуживают порицания. Стихи же *ша'иров*, порвавших свои отношения с *джиннами* и уверовавших в Аллаха (таких, как Хассан ибн Сабит), не ложны, ибо они сочиняют их с санкции самого «Духа Святого».

Хадис, процитированный ал-Байдави, зафиксировал постепенное изменение функции *ша'иров* в первой половине VII в. Именно в это время они все меньше продолжают быть *ведунами* и все больше становятся поэтами. Данный процесс нашел свое отражение и в интерпретации понятия «ложь» в поэзии. В исламскую эпоху «ложь» больше не воспринималась как противоположное пророческой истине, а стала квалифицироваться как художественный вымысел. Подобное радикальное переосмысление позволило позднее Кудаме ибн Джа'фару (ум. в 948 г.) сформулировать знаменитый принцип: «Наилучшая поэзия — наилучшая (*акзабу*)»⁵⁷, т.е. такая, в которой вымысел, неправдоподобие, достижения высокой меры и никак не соотносимые с истинами Откровения, свидетельствуют о высшем поэтическом мастерстве определенного автора. Ал-'Аскари (ум. после 1005 г.) поддерживает Кудаму в этом вопросе: «Некоему философу сказали: „Такой-то лжет (*йакзибу*) в своих стихах“. И тот ответил: „От поэта требуют красоты речи, истины же ищут у пророков“»⁵⁸. Ибн Рашик (ум. в 1063 или 1071 г.), подводя итог обсуждению данного вопроса в средневековой арабской филологической науке, настаивает: «К достоинствам поэзии следует отнести то, что ложь (*кзиб*), во мнении людей сама по себе отвратительная, в ней прекрасна»⁵⁹.

Итак, мы видим, что в эпоху Мухаммада началась подготовительная работа для нового понимания функции поэзии и поэта в средневековом исламском обществе, продолжавшаяся несколько веков. Важным компонентом данного процесса было переосмысление древней арабской поэзии в исламском духе, создававшее, так сказать, объективные основания для ее *реабилитации* (выражение Р. Блашера). По завершении данного процесса *ша'ир-ведун*, вдохновляемый *джинном*, превращается в поэта-мастера, законы ремесла которого определяются, по мнению исламских идеологов, в конечном счете высоким промыслом божьим.

В историко-поэтологическом плане описанный процесс может рассматриваться как приобретение текстом в арабской «устной литературе» VI–VIII вв., во многом отождествлявшимся в начале этого периода с самой реальностью, *статуса изображения реальности* к его концу⁶⁰. Одновременно при создании текста все большую роль играет автор, «ложь» которого теперь воспринимается не как лжелпророчество,

⁵⁵ Ал-Байдави. Анвар ат-танзил. С. 527.

⁵⁶ Тафсир ад-Джалалайн. Димашк, 1964. С. 498.

⁵⁷ Кудаме ибн Джа'фар. Накд аш-ши'р. Ал-Кахира, 1963. С. 65.

⁵⁸ Ал-'Аскари. Китаб ас-сина'тайн. Изд. 2-е. Ал-Кахира, 1971. С. 143.

⁵⁹ Ибн Рашик. Ал-'Умда фи махасин аш-ши'р ва-адабих ва-накдих. В 2-х т. Т. 1. Изд. 4-е. Байрут, 1972. С. 22.

⁶⁰ Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С. Статус слова и понятие жанра в фольклоре / Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994. С. 59, 67.

лжереальность, но как «правда его искусства»⁶¹, как свидетельство его всё возрастающего индивидуального мастерства в изображении реальности.

Данные наблюдения об изменении функции поэзии с приходом ислама помогают понять, как стихи в определенный момент все больше и больше становились литературой. Однако этим их объяснительная сила не ограничивается. Они представляют, на наш взгляд, отправную точку для понимания важных элементов процесса *беллетризации* не только стихотворного материала в «Сире», но и всего этого произведения в целом. Думается, что в этом свете приведенные в статье факты дают основание рассматривать «Жизнеописание Пророка» Ибн Исхака — Ибн Хишама как произведение, значительное число элементов которого (пусть даже они и не образуют системного целого) обладает чертами, свойственными компонентам памятника литературы. При этом постепенная эволюция понятия «ложь» в рамках ранней мусульманской культуры могла давать основания современникам и ближайшим потомкам Ибн Исхака вкладывать в выражение *касир ат-тадлис джиддан* не только — и даже не столько — смысл «очень большой лжец», сколько «очень большой выдумщик» и даже «очень большой фантазер», ибо они поняли, как показывает многовековая история бытования «Сиры» в лоне мусульманской культуры, что смелый вымысел и яркое новаторство ее автора, собственно, и привели к созданию замечательного произведения средневековой арабской литературы.

Список сокращений

ИЭС — Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.

Cambridge History. — The Cambridge History of Arabic Literature. Arabic Literature to the end of the Umayyad period. Cambridge, 1983.

Summary

A. B. Kudelin

“Life of the Prophet” by Ibn Ishāq —

Ibn Hishām in the Context of Medieval Arabic Literature

The article outlines the prospects of the study of literary aspects of “*as-Sīra an-nabawiyya*” written by Ibn Ishāq (d. 150/767) and Ibn Hishām (d. 218/833 or 213/828). Although the text is known among scholars mostly as a historical source, the new approach does not contradict to the results achieved by historians and is justified by the specific character of the book. On the authority of the testimonies of medieval authors supported by the results of modern studies, we can state that the *Sīra* is not a historical source based on strict “academic” criteria; that the *Sīra* cannot be treated as a verified collection of *ḥadīth*; that the *Sīra* as a source of reliable texts is often second to medieval poetical anthologies; and that, in spite of a great number of hagiographical elements in it, one cannot regard the text as an example of hagiography.

Peculiarities of the “Life of the Prophet” by Ibn Ishāq — Ibn Hishām as a piece of medieval Arabic *schriftums* can be explained by the fact that it exhibits first distinct signs of the introduction of elements of fiction in a historical narrative at this early stage of the development of medieval Arabic literature (colourful details, subtle psychological descriptions, short but very up to the point portraits of story characters, all this practically without precedent in the tradition of early narratives among the Arabs, and so on).

The article discusses the possible reasons which can account for the introduction of the fiction elements in the *Sīra*.

⁶¹ Аверинцев С. С. Авторство и авторитет // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994. С. 118–119.

Средневековые армянские переводы Корана в рукописях Матенадарана

Одно из первых письменных сообщений о Мухаммаде и его деяниях в мировой историографии принадлежит армянскому историку VII в. Себеосу. Поскольку армяне оказались в числе покоренных арабами народов, это, естественно, вызывало у них негативное отношение к завоевателям, но, с другой стороны, пробудило интерес к мусульманскому миру, в особенности к священной книге Коран. Уже очень скоро, после непосредственного контакта с Арабским халифатом, армянские историки и апологеты христианства проявили определенную осведомленность в вопросах становления ислама, в житии Мухаммада: они стали обсуждать поэтические особенности Корана, происхождение *сур* «ал-Бакара» и различные коранические термины¹. Из этого следует, что носители христианской мысли, противопоставляя два мира, стремились обосновать свои положения исходя из первоисточников.

Надо отметить, что в армянской книжности не обнаружено дословных выдержек из Корана, что отражает понятное нежелание закрепить текст, положения которого противоречат догме и духу христианского вероучения. Однако первые христиано-исламские диспуты и целенаправленные опровержения положений ислама армянскими религиозными деятелями и философами X–XIII вв. говорят о том, что авторы либо знали арабский текст Корана, либо, как замечает известный арабист Арам Тер-Гевондян, были знакомы со сделанными к этому времени армянскими переводами, возможно в не дошедших до нас отрывках².

В рукописном собрании Ереванского Матенадарана им. Месропа Маштоца сохранились на древнеармянском языке и полные переводы Корана, и небольшие переложения его частей, а также предания и договоры, относящиеся к Мухаммаду, исламу, Корану и к историческим фактам, в которых нашли свое отражение издавна сложившиеся связи между Арменией и арабским миром.

Рукописи № 934 и 3109 (XVII в.) представляют собой два тождественных образца известного нам первого полного перевода Корана на армянский язык, осуществленного образованным польским армянином из Лемберга (Львов) Степаносом Лехаци (ум. в 1689 г.), который еще совсем молодым был рукоположен в св. Эчмиадзине в священники, а позднее получил «посох *варданета*» (монаха-учителя). Степанос

Козмоян Армануш Козмоевна — д.филол.н., вед. н.с. Института востоковедения НАН Армении.

¹ История Себеоса. Сводный критический текст, предисл. и коммент. Г.В. Абгаряна. Ереван, 1979. С. 135 (на арм. яз.); *Григор Магистрос*. Песенник. Венеция, 1868 (на арм. яз.); *Товма Арируни* и *Аноним*. История дома Арцуни. Пер. с др.-арм., вступит. ст. и коммент. М.О. Дарбинян-Меликян. Ереван, 2001; Всеобщая история Вардана Великого. Пер. Н. Эмина с примеч. и прил. М., 1861. С. 84, 112; *Григор Татеваци*. Книга вопросов. Иерусалим, 1993 (на арм. яз.).

² О христиано-исламских противоречиях в средневековой Армении см. кн.: *Кюлесерян Б.* Ислам в армянской книжности. Вена, 1930; *Мелконян А.* Армянские средневековые источники об Арабском халифате. Автореф. канд. дис. Ереван, 1990 и др.

² *Тер-Гевондян А.Н.* Армения и Арабский халифат. Ереван, 1977. С. 263.

Лехаца блестяще владел польским и латинским языками, ему принадлежат многочисленные переводы (Прокл, Аристотель, Иосиф Флавий и др.), и среди них — перевод Корана, по-видимому, единственный, который, кроме упоминания, не удостоился в армянской историографии заслуженного внимания и оценки.

Рукопись № 934 после реставрации находится в удовлетворительном состоянии. Выполнена, как показывает исследование, двумя разными писцами. Предположительно, первая часть была повреждена, поэтому переписана и обновлена. По этой причине 11-я тетрадь рукописи повторялась как писцом первой части, так и второй (с. 119–128).

Однако наше внимание привлекло то обстоятельство, что вторая, идентичная рукопись с переводом Корана № 3109 — прижизненная копия перевода Степаноса (датирована 1680 г.). Это подало нам идею сравнить почерки двух разных писцов рукописи № 934 с почерком рукописи-автографа Степаноса Лехаца, содержащей его перевод труда Иосифа Флавия «Иудейская война». Сличение почерков, а также бумаги убедило нас, что вторая, нереставрированная часть рукописи № 934 написана именно рукой Степаноса Лехаца.

Хотя рукопись № 934 не датирована, однако конец второй части, которую мы определили как автограф Лехаца, завершается следующими словами: «Окончен Коран, переведенный с языка латинян на армянский, выполненный рукою любослова Степаноса Лехаца». Как видим, Степанос определяет себя с чисто профессиональной точки зрения, он любослов, без каких-либо возвеличивающих его эпитетов. Эту фразу в точности копирует писец рукописи № 3109, но, казалось бы, с незначительным добавлением: «...любослова, мудреца Степаноса Лехаца». Известно, что скромность авторов средневековья доходила до самоуничижения, поэтому отмеченный нами нюанс еще раз подтверждает, что в первом случае мы имеем дело с автографом Лехаца, а во втором — с копией.

Сам перевод Корана начинается со следующего предупреждения:

«Сие есть запись законов агарян или исмаильтян, что зовется Кораном, то есть собрании заповедей». Далее начинаются главы: «Азоара, что есть глава первая», «Азоара, что есть глава вторая» и т.д. Таким образом, нет названий *сур* ни в арабской транскрипции, ни в армянском переводе. А само слово «Азоара» (*сура*) нередко вводило в заблуждение опытных арменоведов — знатоков рукописей³.

Первое, что удивило нас в этом переводе, это количество *сур* — 124. Между тем известно, что их всего 114. Зная из многочисленных свидетельств армянских источников о высоком мастерстве переводчика Лехаца и исходя из его же памятной записи в конце перевода, что Коран переведен с латыни, мы этот «грех» приписали латинскому оригиналу.

В начале перевода представлено оглавление:

«Это оглавление Корана, по очередности *сур*, коих 124 *суры*». Далее следует перечисление глав: «Фатай, что есть перво-наперво, эфтига, Макие (Макканская), имеет айатов 7», «Сурат ал-Бакара, что есть Корова» и т.д.

В оглавлении списка № 934 соблюдена подлинная очередность глав, с параллельной арабской транскрипцией и армянским переводом названий *сур*. При этом оглавление совершенно не соответствует тексту перевода Лехаца — ни по очередности, ни по количеству *айатов*. Быть может, именно по этой причине перечислено всего лишь 67 наименований, после которых оставлено пять чистых листов, по-видимому для дальнейшего их заполнения. Если оглавление не идет от латинского оригинала, то мы полагаем, что оно не принадлежит Лехаца, а является позднейшим добавлением.

³ См.: Сетянц М. Рукопись Корана, найденная в Индии // Базмавеп. Венеция, 1924. С. 166–169, 204–207 (на арм. яз.).

Исследование перевода Корана Степаноса Лехацы показало, что перестановки и нарушения порядка начинаются прямо с первых *сур*. Например, самая длинная *сура* — «ал-Бакара» содержит вместо реальных 286 *айатов* всего лишь 46. Уже четвертая *сура* Корана «Жены», согласно тексту Лехацы, — восьмая, а известная *сура* «Иосиф» вместо 12-й превратилась в 22-ю. Кстати, в маргинальной записи к этой *суре* в рук. № 3109 в качестве ориентировки отмечено: «Сура Иосиф гл. 12». Это означает, что писец был знаком с оригиналом Корана. Относительно маргинальных заметок надо признать, что они не всегда ориентируют, в основном отражают теологические разногласия и опровержения.

Перевод Корана Лехацы начинается с трех вариантов «Фатихи», причем второй представлен под заглавием «Другой перевод», а третий вариант — под заглавием «Другой переводчик». Действительно, все три перевода «Фатихи» отличаются друг от друга, в основном стилистически.

Как уже было сказано, количество *айатов* не соответствует подлинному Корану, однако бросаются в глаза последние 14 *сур*, которые содержат всего лишь по одному *айату*. Именно это очевидное несоответствие арабскому тексту, полагаем, побудило переводчика Степаноса Лехацы завершить перевод фразой: «В конце Корана имеется несколько стихов, не переведенных на язык латинян, не знаю по какой причине».

Полагаем, что на эти «загадки» перевода Лехацы в известной мере проливают свет некоторые сведения о первом латинском переводе XII в., связанном с именем Р. Кеттона. Выясняется, что Лехацы остался верен латинскому оригиналу, в котором переводчики по собственной инициативе и в соответствии со своими представлениями о характере работы переводчика исправляли, по их мнению, «варварский» текст оригинала⁴.

Следует отметить, что подобный подход к переводимому тексту наблюдался в то время и среди армянских переводчиков. Специалист по средневековой сирийской литературе Левон Тер-Петросян утверждает, что часто переводы осуществлялись при сотрудничестве иностранных и армянских авторов, когда носитель языка делал подстрочный перевод, а армянский редактор — его литературную обработку. По этой причине армянские переводы с текстологической точки зрения часто отдалялись от оригинала и по сути становились их вольным переложением⁵. Это не относится к армянским переводчикам-классикам V–VII вв., которые, как известно, были настолько точны, что грешили буквализмом.

Таким образом, наличие лишних *сур*, отсутствие арабских заглавий, транскрибированная форма «Азоара», произвольное сокращение числа *айатов* в переводе Степаноса Лехацы имеют источником неудачный латинский перевод, который был опубликован в 1543 г. Как отмечают русские арабисты, именно самому неудачному из латинских переводов выпала честь стать оригиналом для многих переводов, в том числе, мы полагаем, и для армянского.

Рукопись № 3109 интересна еще тем, что это сборник, первую половину которого занимает перевод Корана, а вторую — близкие по тематике к Корану более поздние тексты, в которых отражены арабские походы в восприятии армянских историков. Таковы, например, «Учение Махмета, весьма почитаемое и принимаемое мусульманами...», «Видение Махмета, кое он сам выдумал, рассказывая при этом много небылиц», «Преисловие речению Корана», «История прихода Махмета в Армению для встречи с Сааком епископом Рштунийским».

⁴ Ср.: Резван Е.А. Коран и его мир. СПб., 2001. С. 356. Об этом см. также: Климович Л.И. Книга о Коране. М., 1986. С. 117–119; Журавский А.В. Христианство и ислам. Социокультурные проблемы диалога. М., 1990. С. 32.

⁵ Ср.: Тер-Петросян Л. Древняя армянская переводная литература. Ереван, 1984. С. 16 (на арм. яз.).

В Ереванском Матенадаране хранится еще один, совершенно другой перевод Корана XVIII в. Рукопись за номером 2826 — «Книга, называемая Коран», которая не имеет памятной записи, и переводчика мы пока не идентифицировали.

Текст не имеет оглавления, в *сурах* не выделены *айаты*. Однако каждая *сура* начинается с армянского перевода заглавия, отметки числа *айатов*, а также места их написания (Мекка, ал-Медина). Количество *айатов* не всегда совпадает с арабским оригиналом. Перевод по неизвестной причине кончается 104-й *сурой*: «О слонах, коя содержит пять строф. Писано в Мекке». Это соответствует 105-й *суре* Корана. Расхождение можно объяснить тем, что в указанной рукописи первая *сура* называется «вступлением» и поэтому не учитывается.

После перевода Корана в этой же рукописи следует один из интересных текстов, который касается взаимоотношений армян с исламским миром и называется «Договор Махмета с армянами» или «Грамота согласия». Это известный документ за подписью *халифа* Муавии, который предусматривает привилегии для подданных-христиан⁶.

Существует несколько других копий этого перевода Корана с сопутствующим ему «Договором» (№ 8056, 2968, 6984), идентичных вышеупомянутому⁷. В памятной записи к одному из них (№ 2968) переписчик сообщает:

«Сей перевод Корана [выполнил] по поручению высокопоставленного почтенного владыки *варданета*⁸ Саргиса Джалальянца, предстоятеля святого Санаинского монастыря, писец — уроженец города Шуши, Мнацакан Ованесян Арутюнянц... Карабах, 10 ноября 1848 г.».

Однако известный историк и библиолог А. Анасян старейшим считает следующее сообщение (рук. № 6984):

«Слава Вседержителю Отцу и Сыну и Духу Святому, завершен Коран Мухаммеда в городе Хамадане, в году [от Рождества] Спасителя 1703, а по армянскому исчислению 1152, в начате января, [писано] рукою иерея Аристакеся Хамаданского, кто, читая от строфы к строфе, поймет ложь, да помянет меня, грешного, в „Отче наш“. Аминь!»⁹.

Такова картина достоверно известных нам средневековых переводов Корана на древнеармянский язык в собраниях Матенадарана, из чего можно заключить, что на сей день обнаружены два разных перевода, XVII и XVIII вв., более поздние копии которых мы находим в разных библиотеках мира¹⁰.

⁶ Анасян А.С. Маленькие труды. Лос-Анджелес, 1987. С. 627 (на арм. яз.).

⁷ См.: Козмоян А. Армяне и Коран. Ереван, 2003. С. 27–30 (на арм. яз.).

⁸ В данном случае — архимандрит.

⁹ Анасян А.С. Маленькие труды. С. 628.

Из писем Н. Марра к Г. Тер-Мкртчяну становится известно, что Марр интересовался текстом этого «Договора» с целью его перевода на русский язык. См.: Марр и проблемы арменоведения. Ереван, 1968. С. 223 (на арм. яз.).

¹⁰ Копия рукописи № 934 была обнаружена в библиотеке Индии, см.: *Сетяц М.* Рукопись Корана, найденная в Индии. Также под № 575, 576 в кн.: Каталог армянских рукописей Мхитаристского Матенадарана. Т. 2. Сост. А. Воскян. Вена: Издательство конгрегации Мхитаристов, 1963 (на арм. яз.).

Этот же перевод Лехаца под номером № 39 хранится в музее Новой Джуги, см.: Каталог рукописей Новой Джуги монастыря Спаса. Т. 2. Сост. Л.Г. Минасян. Вена: Издательство конгрегации Мхитаристов, 1972 (на арм. яз.).

Другую копию перевода мы видим в библиотеке монастыря Змар. Ему сопутствует следующая памятная запись: «И переложен [сей список] с двух других при сличении их друг с другом трудами О. Вртанеса Эвзюкчянца из братства ливанских монахов во время его пребывания в Персии, в Джуге, то есть Исфahan, в году от Рождества Господня 1843, февраля 12-го». Сообщается, что рукопись очень хорошей сохранности, с цветным вкладышем, на котором изображен молящийся мусульманин. См.: Каталог армянских рукописей библиотеки монастыря Змар. Т. 2. Сост. Н. Акинян, А. Воскян. Вена: Издательство конгрегации Мхитаристов, 1971. С. 255 (на арм. яз.).

Становится ясным, что переводы Корана не были самоцелью, заказчики ставили перед собой чисто идеологические и политические задачи. Традиция перевода Корана на армянский язык восходит к XVII в., к одному из смутных времен истории Армении, и имела скорее христианскую религиозную и апологетическую подоплеку, нежели общекультурную.

Тексты переводов Корана свидетельствуют, что апологеты армянской церкви проявляли исследовательский интерес к исламскому миру, принимали его как единое целое, а Коран — как краеугольный камень этой цивилизации.

Summary

A. K. Kozmoyan

Medieval Armenian Translations of Quran in the Manuscripts of the Matenadaran

The depository of Yerevan Matenadaran for Mesrop Mashtots contains 17th and 18th century translations of Quran in the Old Armenian. Numerous copies of those translations are stored in different libraries worldwide.

The manuscripts with numbers 934, 3109 and 2826 are of particular significance. The second part of Manuscript 934, which is not restored, is an autograph of Stepanos Lekhatsi, the translator of Quran, while Manuscript 3109 is found to be its copy: it was translated from the Latin.

However, there is another translation of Quran (Manuscript 2826), dated to 18th century; most likely, it was translated from the Arabic: the author is unknown since the manuscript lacks colophons.

Occasionally, these translations are accompanied by different apocryphal texts depicting relations of the Armenians with the Islamic world.

В 1887 г. известный арменовед К. Езян видел в библиотеке первопрестольного св. Эчмиадзина один экземпляр рукописи с переводом Корана и еще один экземпляр в Берлинской Королевской библиотеке. Однако он не имел возможности сличить их. Каталог Берлинской библиотеки показал, что это была копия известного нам перевода № 2826 Ереванского Матенадарана, переводчика которого мы пока не идентифицировали. Она была написана в XIX в. в Константинополе. См.: Предисловие к истории халифов вардапета Гевонда. СПб., 1887. С. 11 (на арм. яз.), а также: Verzeichniss Armenischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin von Dr. N. Karamianz. В., А. Asher, 1888. S. 78.

Обзор электронных баз данных по исламу на арабском, персидском и английском языках

Выпуск 1

1. ал-Му'джам ал-фикхи (al-Mojam), версия 3 (www.almakaz.net/almojam.htm)

В 1422/2001 г. Центр разработки электронной базы данных (ЭБД) по мусульманскому праву (*Марказ ал-му'джам ал-фикхи*) при религиозном университете г. Кумм (Иран) выпустил третью версию ал-Му'джама (Al-Mojam, 2 CD) — собрания источников и литературы на арабском (преимущественно) и персидском языках по мусульманскому праву (*ал-фикх*). В издание вошло 1131 сочинение — в совокупности это более 3 тыс. томов или отдельных книг.

Структура и содержание ал-Му'джама

Принцип отбора сочинений не оговорен. Собрание подразделено на 26 рубрик-разделов («собраний книг» — *маджму'ат ал-кутуб*), объединяющих сочинения главным образом по их жанровой или богословско-правовой принадлежности. Нумерация сочинений — сплошная. Внутри рубрик сочинения (с указанием их порядкового номера, имени автора, названия, количества томов) расположены в хронологическом порядке — по датам кончины их авторов (от самых ранних до современных — традиционный для историко-биографического жанра принцип расположения материалов).

«Собрания книг»:

- 1) Ши'итский *ал-фикх* до VIII/XIV в.
- 2) Ши'итский *ал-фикх* после VIII/XIV в.
- 3) Ши'итский *ал-фикх*: решения (*фатава*) и практические послания (*ар-раса'ил ал-'амалийя*) ши'итских авторитетов.
- 4) *Ал-Фикх* зайдитского *мазхаба*.
- 5) *Ал-Фикх* шафи'итского *мазхаба*.
- 6) *Ал-Фикх* маликитского *мазхаба*.
- 7) *Ал-Фикх* ханафитского *мазхаба*.
- 8) *Ал-Фикх* ханбалитского *мазхаба*.
- 9) *Ал-Фикх* захиритского *мазхаба*.
- 10) Независимые правовые источники.
- 11) Источники по правовой терминологии.
- 12) Ши'итские источники по *хадисам*: раздел *ал-фикха*.
- 13) Ши'итские источники по *хадисам*: общий раздел.
- 14) Суннитские источники по *хадисам*: раздел *ал-фикха*.
- 15) Суннитские источники по *хадисам*: общий раздел.
- 16) Источники по *ат-тафсиру* у ши'итов.
- 17) Источники по *ат-тафсиру* у суннитов.
- 18) Основы (или принципы) *ал-фикха* (*усул ал-фикх*) у ши'итов.
- 19) Основы (или принципы) *ал-фикха* (*усул ал-фикх*) у суннитов.
- 20) Важнейшие источники по передатчикам *хадисов* (*риджал ал-хадис*) у ши'итов.
- 21) Важнейшие источники по передатчикам *хадисов* (*риджал ал-хадис*) у суннитов.
- 22) Арабские сочинения-справочники.
- 23) Генеалогии (*ал-ансаб*) и раз-

личные словари (*ма'аджм*). 24) Хроники (*масадир ат-та'рих*). 25) Жития Пророка и имамов. 26) Источники по арабскому языку (лексикография, арабские толковые словари).

Первый раздел содержит 40 сочинений, самое раннее из которых — «Фикх ар-Рида» 'Али б. Бабуи (ум. в 329/940–41 г.). В числе авторов сочинений этого раздела — признанные авторитеты ши'итского ислама *аш-шайх* ал-Муфид (ум. в 413/1022 г., включено 12 его сочинений), *аш-шайх* ат-Туси (ум. в 460/1067 г., 6 сочинений) и др. Последнее по времени в этом «собрании» — двухтомное сочинение «Кашф ар-румуз» ал-Фадила ал-Аби (ум. в 690/1291 г.).

Количество сочинений (173) второго раздела более чем в 4 раза превышает количество сочинений первого «собрания». Значительная часть из них относится к XIII/XVIII–XIV/XIX вв., свыше 20 из них — современных авторов. Самое раннее сочинение в этом разделе — «Джами' ал-хилаф ва-л-вифак» 'Али б. Мухаммада ал-Кумми (VIII/XIV в.). Широко представлены здесь сочинения (11) крупнейшего имамитского богослова-усулита *ал-'алламы* ал-Хилли (ум. в 726/1326 г.), в частности его 9-томное «Мухталиф ал-хадис» и 10-томное «Тазкират ал-фукаха'». Последние (с известной датой смерти автора) в этом разделе — 9 сочинений *ас-саййида* ал-Гулпайягани (ум. в 1414/1993 г.).

В третьем разделе собраны 62 сочинения (в том числе на *фарси*) поздних авторов, из них 35 — современных. Первое из них — «Джами' аш-шатат» (на *фарси*) ал-Мирзы ал-Кумми (ум. в 1231/1816 г.), последнее (с указанной датой смерти автора) — 7-томное «Калимат ат-таква» *аш-шайха* Мухаммад-Амина Зайн ад-дина (ум. в 1419/1998 г.).

Ал-Фикх других *мазхабов* представлен значительно меньшим количеством сочинений, чем ши'итский: зайдитов — 4, шафи'итов — 13, маликитов — 9, ханафитов — 8, ханбалитов — 3, захиритов — 1. Вместе с тем разделы, посвященные этим *мазхабам*, содержат важнейшие, в основном многотомные, сочинения авторитетов этих школ. У шафи'итов — это 8-томное «Китаб ал-умм» *ал-имама* аш-Шафи'и (ум. в 204/820 г.), 20-томное «ал-Маджму'» и 8-томное «Раудат ат-талибин» Мухйи ад-дина ан-Навави (ум. в 676/1277 г.) и др.; у маликитов — 2-томное «ал-Муватта'» и 6-томное «ал-Мудававана ал-кубра» *ал-имама* Малика б. Анаса (ум. в 179/795 г.) и др.; у ханафитов — 30-томное «ал-Мабсут» ас-Сарахси (ум. в 483/1090 г.), 7-томное «Бада'и' ас-сана'и'» Абу Бакра ал-Кашани (ум. в 587/1191 г.) и др.; у ханбалитов — 12-томное «ал-Мугни» 'Абд Аллаха б. Кудама (ум. в 620/1223 г.); у захиритов — 11-томное «ал-Мухалла» Ибн Хазма (ум. в 456/1064 г.).

К разделу «Независимые правовые источники» (из 8 сочинений половина принадлежит современным авторам) отнесены 2-томное «Бидайат ал-муджтахид ва-нихайат ал-муктасид» Ибн Рушда ал-Хафида (ум. в 595/1199 г.) и 4-томное «Субул ас-салам» Ибн Хаджара ал-'Аскалани (ум. в 852/1449 г.).

Раздел 11 составляют 14 сочинений, посвященных правовой терминологии (9 из них написаны современными авторами). Самое раннее в этом разделе — 2-томное «ал-Кава'ид ва-л-фава'ид» авторитетного ши'итского богослова-усулита аш-Шахида ал-Аввала (Мухаммад ал-'Амили, ум. в 786/1384 г.).

В разделе 12 (о ши'итских преданиях как источнике *ал-фикха*) представлены сочинения (всего 39) ши'итских *имамов*, начиная с 4-томного «Нахдж ал-балага» (проповеди, изречения 'Али), и ранних (в основном III/IX–V/XI вв.) ши'итских авторов, оказавшие непосредственное влияние на сложение имамитского (джа'фаритского) *мазхаба*. Среди них: 2-томное «ал-Махасин» Ахмада ал-Барки (ум. в 274/887 или в 280/893 г.); «Баса'ир ад-дараджат» Мухаммада б. ал-Хасана ас-Саффара (ум. в 290/903 г.); 8-томное «ал-Кафи фи 'илм ад-дин» ал-Кулини (ум. в 329/941 г.) — основателя правовой школы имамитов в Иране, сочинение которого признано самым

авторитетным сводом ши'итских преданий (16 тыс. *хадисов*), первым из четырех «источников» (*ал-усул ал-арба'а*) или «книг» (*ал-кутуб ал-арба'а*) джа'фаритского *мазхаба*. Среди 11 сочинений (включенных в этот раздел) имамитского *факиха* Ибн Бабуи ас-Садука ал-Кумми (ум. в 381/991 г.) — 4-томное собрание ши'итских преданий (9 тыс.) «Ман ла йахдуруху ал-факих», признанное вторым (из четырех) «источником» джа'фаритского *ал-фикха*. В этом же разделе два сочинения знаменитого *аш-шайха* ат-Туси (ум. в 460/1067 г.) — «Тахзиб ал-ахкам» (13 тыс. *хадисов*) и «ал-Мабсут» (5,5 тыс.), ставшие соответственно третьим и четвертым «источниками» джа'фаритского *ал-фикха*.

Раздел 13 — один из самых больших по числу включенных в него сочинений — 183 (31 из них — современных авторов). Как и предыдущий, этот раздел содержит источники по ши'итским преданиям, но в более широком контексте — как материал из других (помимо *ал-фикха*) областей религиозных знаний ши'итов. Это — ши'итская догматика, вероучение, *имамат*, история ши'итов, достоинства *имамов* и т.д. Самые ранние из них — «Китаб Сулайм б. Кайс» (I/VII в.), «Мисбах аш-шари'а», приписываемое 6-му *имаму* Джа'фару ас-Садику (ум. в 148/765 г.), «Китаб ат-таухид» ал-Муфаддала б. 'Умара ал-Джу'фи (ум. в 160/777 г.) и др. Здесь же более 30 сочинений авторитетного и плодовитого богослова и *факиха аш-шайха* ал-Муфида (ум. в 413/1022 г.), в том числе «Ава'ил ал-макалат», «ал-И'тикадат» и т.д. Одно из последних (по времени кончины автора) сочинений в этом разделе — 10-томное «Мустадрак сафинат ал-бихар» *аш-шайха* 'Али ан-Намази (ум. в 1405/1984 г.).

По аналогии с двумя последними разделами, посвященными ши'итам, 14-е и 15-е «собрания» содержат суннитские источники по *хадисам* соответственно в суннитском *ал-фикхе* и в других областях религиозных знаний суннитов. Самые ранние сочинения суннитских авторов в 14-м «собрании» (всего их там 22) — «Ихтилаф ал-хадис» и «ал-Муснад» упомянутого *ал-имама* аш-Шафи'и (ум. в 204/820 г.). Здесь же представлены все главные, «канонические» сборники *хадисов* суннитских авторов: 2-томный «ас-Сунан» ад-Дарими (ум. в 255/869 г.), 8-томные «ас-Сахиhi» ал-Бухари (ум. в 256/870 г.) и Муслима (ум. в 261/875 г.), 5-томный «ас-Сунан» ат-Тирмизи (ум. в 279/892 г.) и др.

15-й раздел содержит самое большое «собрание» (204 наименования, из них только 22 — современных авторов) сочинений разных жанров. Значительная часть их относится ко II/VIII–V/XI вв. Наиболее ранние из них — «ал-Фара'ид» «традиционалиста» Суфйана ас-Саури (ум. в 161/778 г.), «ал-Муснад» 'Абд Аллаха б. ал-Мубарака (ум. в 181/797 г.), «ал-Муснад» Сулаймана б. Да'уда (ум. в 204/820 г.) и др.

Два следующих «собрания» (16-е и 17-е) посвящены источникам по мусульманской экзегетике — толкованиям Корана (*ат-тафсир*) соответственно у ши'итов и суннитов (по 28 сочинений в каждом разделе). Самое раннее толкование Корана у ши'итов — «ат-Тафсир» Абу Хамзы ас-Сумали (ум. в 148/765 или в 150/767 г.), самое позднее (не считая семи сочинений современных авторов) — 20-томное «ал-Мизан фи тафсир ал-Кур'ан» одного из самых авторитетных в Иране ученых *ас-саййида* Мухаммад-Хусайна ат-Табатаба'и (ум. в 1402/1981 г.). В этом же разделе — 10-томный комментарий «ат-Тибйан фи тафсир ал-Кур'ан» *аш-шайха* ат-Туси (ум. в 460/1067 г.) и также 10-томный «Тафсир маджма' ал-байан» ат-Табарси (ум. в 548/1153 г.).

Самыми ранними толкованиями к Корану у суннитов являются 2-томный «Тафсир ал-Кур'ан» Муджахида б. Джабра ал-Макки (ум. в 104/722 г.), «ан-Насих ва-л-мансух» ас-Садуси (ум. в 117/735 г.) и «Тафсир ал-Кур'ан» Суфйана ас-Саури (ум. в 161/778 г.). Из более поздних — 6-томный «ад-Дурр ал-мансур» Джалал ад-дина ас-Суйути (ум. в 911/1505 г.), последний в этом разделе (не считая трех сочинений современных авторов) — «Фатх ал-кадир» аш-Шаукани (ум. в 1255/1839 г.).

В следующих двух разделах (18-й и 19-й) представлены сочинения по «основам права» (*усул ал-фикх*) соответственно у ши'итов (39 сочинений, из них 9 — современных авторов) и у суннитов (всего 8 сочинений). Самое раннее у ши'итов — «ат-Тазкира би-усул ал-фикх» *аш-шайха* ал-Муфида (ум. в 413/1022 г.), последнее (с датой смерти автора) — 2-томное «Ифадат ал-'ава'ид» *ас-саййида* ал-Гулпайагани (ум. в 1414/1993 г.). Среди сочинений этого жанра у суннитов — 8-томное «ал-Ахкам» Ибн Хазма (ум. в 456/1064 г.), 6-томное «ал-Махсул» ар-Рази (ум. в 606/1209 г.), последнее по времени — 4-томное «ал-Ахкам» ал-Амиди (ум. в 631/1234 г.).

В 20-м и 21-м разделах представлены важнейшие источники по передатчикам преданий (*риджал ал-хадис*) соответственно у ши'итов (39 сочинений, из них 9 — современных авторов) и у суннитов (56 сочинений, лишь одно — современного автора). Самое раннее из включенных в раздел сочинение у ши'итов — «Тар'их ал Зурара» Абу Галиба аз-Зурари (ум. в 368/979 г.). В этом же разделе содержатся известные биобиблиграфические справочники ши'итов: «ар-Риджал» ан-Наджаши (ум. в 450/1055 г.), «ар-Риджал», «ал-Фихрист» и 2-томное «Ихтийар ма'рифат ар-риджал» ат-Туси (ум. в 460/1067 г.) и др. Последнее (по времени кончины автора) сочинение — 24-томное «Му'джам риджал ал-хадис» *ас-саййида* ал-Хава'и (ум. в 1411/1990 г.).

Самое раннее сочинение этого жанра у суннитов — 3-томное «Китаб ас-сийар ал-кабир», созданное одним из кодификаторов мусульманского права Мухаммадом аш-Шайбани (ум. в 189/805 г.). В этом разделе также находятся: 8-томное «ат-Табакат ал-кубра» Ибн Са'да (ум. в 230/845 г.); сочинения ал-Бухари (ум. в 256/870 г.), в том числе 9-томное «ат-Та'рих ал-кабир»; 6 сочинений аз-Захаби (ум. в 748/1347 г.), в том числе 23-томное «Сийар а'лам ан-нубала'; 6 сочинений Ибн Хаджара (ум. в 852/1448 г.), в том числе 12-томное «Тахзиб ат-тахзиб», 7-томное «Лисан ал-мизан» и др.

В 22-й раздел арабских биобиблиграфических справочников включено 15 сочинений (из них 5 — современных авторов), не разделенных на ши'итские и суннитские. Среди них — «ал-Фихрист» Ибн ан-Надима (ум. в 438/1046 г.), 2-томное «Кашф аз-зунун» Хаджжи Халифы (ум. в 1067/1656 г.), 26-томное «аз-Зари'а ила тасаниф аш-ши'а» ши'ита-имамата Ага Бузурга ат-Тихрани (ум. в 1389/1969 г.), 8-томное «ал-А'лам» аз-Зирикли (ум. в 1410/1989 г.), 13-томное «Му'джам ал-му'аллифин» 'Умара Каххалы (совр.).

В 23-м, небольшом (всего 7 сочинений) разделе источников по генеалогиям (*алансаб*) представлены известные сочинения этого жанра, начиная с «Ансаб ал-ашраф» ал-Балазури (ум. в 279/892 г.) и кончая «Му'джам каба'ил ал-'араб» вышеупомянутого 'Умара Каххалы.

Следующий (24-й) раздел содержит 24 сочинения (из них четыре принадлежат современным авторам), написанных в жанре «хроники» (*ат-та'рих*). Это — 3-томное сочинение «Футух ал-булдан» упомянутого ал-Балазури, 2-томное «ат-Та'рих» ал-Йа'куби (ум. в 284/897 г.), 8-томное «ат-Та'рих» ат-Табари (ум. в 310/922 г.), «ат-Танбих ва-л-ишраф» и «Ахбар аз-заман» ал-Мас'уди (ум. в 345/956 г.), 14-томное «ал-Бидайа ва-н-нихайа» Ибн Касира (ум. 774/1372 г.). Сочинение ал-Хасана б. Йасара ал-Басри (ум. в 110/729 г.) «Фада'ил Макка ва-с-сакан фиха» — самое раннее в этом разделе, а последнее (с указанной датой смерти автора) — 7-томное «ат-Та'рих» Ибн Халдуна (ум. в 808/1405 г.).

25-й раздел содержит сочинения суннитских и ши'итских авторов биографического жанра — «Жития» Пророка и *имамов*. В этом разделе 84 сочинения (из них 32 — современных авторов). Самые ранние из них — «Макатил ал-Хусайн» Абу Михнафа (ум. в 157/774 г.), «Вак'ат Сиффин» Насра б. Музахима ал-Минкари (ум. в 212/827 г.), 4-томное «Сират ан-наби» Ибн Хишама (ум. в 218/833 г.). Многие со-

чинения этого раздела написаны известными авторами и посвящены «рассказам о пророках» (*кисас ал-анбийя*'), «непогрешимости» и «достоинствам» пророков и *имамов*, жизнеописанию *имамов*.

Последний, 26-й раздел содержит источники (*масадир*) справочно-вспомогательного характера (всего их здесь 20). Это — толковые словари арабских средневековых авторов, начиная с 8-томного «Китаб ал-'айн» знаменитого арабского лексикографа и грамматика ал-Халила (ум. в 170/786 г.) и кончая «Мухтасар ал-ма'ани» Са'д ад-дина ат-Тафтазани (ум. в 792/1390 г.). Среди сочинений этого раздела — известные толковые словари: 15-томный «Лисан ал-'араб» Ибн Манзура (ум. в 711/1311 г.) и 10-томный «Тадж ал-'арус» аз-Забиди (ум. в 1205/1791 г.).

Структура и содержание базы данных ал-Му'джама позволяют классифицировать содержащийся в нем материал по крайней мере в двух направлениях. Первое — по предметно-жанровой характеристике сочинений, второе — по их принадлежности к определенной ветви ислама. Что касается первого, то здесь четко выделяется блок, посвященный непосредственно мусульманскому праву (*ал-фикх*) как одной из важнейших составляющих ислама. Это разделы 1–11, 18, 19, в которых представлено 382 сочинения по *ал-фикху*, не считая 39 ши'итских (раздел 12) и 22 суннитских (раздел 14) сочинений, посвященных соответственно ши'итским и суннитским преданиям как источнику *ал-фикха*. Ко второму блоку следует отнести сочинения, написанные в разных жанрах и посвященные смежным с *ал-фикхом* дисциплинам — «науке о *хадисах*» (*илм ал-хадис*), передатчикам *хадисов* (*риджал ал-хадис*), мусульманской экзегетике (*илм ат-тафсир*). Это разделы 12–17, 20–21, в которых представлено 599 сочинений. Наконец, третий блок — сочинения разного жанра (библиографические справочники, генеалогии, хроники, «жития», арабские толковые словари), выполняющие в данном контексте вспомогательную функцию, обротно говоря, «обслуживающие» *ал-фикх* и другие религиозные дисциплины. Это разделы 22–26, в которых представлено 150 сочинений.

Что касается характеристики сочинений по их принадлежности к определенному направлению ислама, то их также можно подразделить на три группы. Разделы, в которых собраны только сочинения ши'итов (разделы 1–4, 12, 13, 16, 18, 20), — в общей сложности их 417; разделы, которые содержат только сочинения суннитов (разделы 5–9, 14, 15, 17, 19, 21), — в общей сложности их 534; разделы, в которых сочинения не подразделены на ши'итские и суннитские (разделы 10, 11, 22–26), — в общей сложности их 180.

Количество сочинений, посвященных *ал-фикху* у ши'итов (разделы 1–3, 39), явно преобладает над таковым у суннитов (разделы 5–9, 19), однако суннитских сочинений по другим дисциплинам (разделы 15, 21) больше, чем ши'итских. Соотношение суннитских и ши'итских сочинений в ал-Му'джаме (534 к 417), с одной стороны, отражает реальное количественное превосходство письменного наследия суннитов над наследием ши'итов, с другой — говорит в пользу составителей ал-Му'джама, предоставивших исследователям ислама чрезвычайно обширный и разнообразный материал.

Системные требования и установка программы

По заверениям разработчиков, программа адаптирована под Windows 95/98/2000 (любые языки). Рецензенты работали в Windows XP, и, за исключением единичных случаев некорректного отображения арабских символов в меню программы, никаких сбоев замечено не было. В качестве средства защиты от нелегального копирования используется специальный ключ, присоединяемый к LPT-порту (при выключен-

ном компьютере, до начала установки). При установке можно выбрать: 1) язык интерфейса — английский, арабский или персидский (для двух последних необходима локализованная операционная система либо, при работе в Windows XP, включенная арабская/персидская кодовая страница); 2) один из двух доступных видов установки: а) полная (*Full*), для которой требуется около 1600 Мб дискового пространства; после установки диск не требуется; б) неполная (*CD-ROM*), для которой требуется 870 Мб. Программа снабжена достаточно подробной справкой (английский перевод не всегда адекватен, а команды меню поначалу вводят в некоторое заблуждение).

Основные возможности программы

На *Рис. 1* отображено главное окно программы ал-Му'джама с открытым окошком *Books List*. Для удобства наиболее часто используемые функции вынесены отдельными кнопками-иконками на *горизонтальную* (А) и *вертикальную* (Б) панели инструментов главного окна программы.

На *горизонтальной* панели отображены четыре группы кнопок (слева направо, не пронумерованы): А.1) операции с книгами; А.2) поисковые операции; А.3) настройка внешнего вида; А.4) вызов справки. На *вертикальной* (сверху вниз) — кнопки вызова вспомогательных инструментов.

Горизонтальная панель инструментов. В блоке А.1 собраны кнопки операций с книгами: 1) открыть окошко *Books List* (детальное описание см. ниже); 2) закрыть активную; 3) перейти к следующей; 4) закрыть все; 5) закрыть неактивные; 6) перейти к определенной странице; 7) открыть оглавление; 8) отобразить карточку с выходными данными.

В окошке *Books List* отображен список всех включенных в базу данных сочинений. Последние упорядочены по разделам (см. выше) и хронологически (по датам кончины авторов), нумерация сплошная, каждый том (!) имеет свой порядковый номер. Большую часть этого окошка занимает таблица с минимальными назывными сведениями о сочинениях: (1) порядковый номер тома в базе данных; (2) краткое название; (3) краткое имя автора; (4) номер тома, если издание многотомное. Информацию каждого из этих полей можно упорядочивать по возрастанию/убыванию.

Далее следуют элементы навигации в этом списке: (5) поисковая строка: при наборе необходимого имени/названия оно будет автоматически выделено; нажатием на стрелки вверх/вниз можно передвигаться по результатам такого поиска; (6) выбор правового раздела сочинения, если таковой имеется; (7) выбор раздела библиотеки — маркер выделения автоматически перейдет к первому сочинению выбранного раздела.

Далее следует набор кнопок: (8) *Cancel* — закрытие окошка *Books List*; (9) *Section* — переход к выбранному правовому разделу; (10) *Content* — оглавление выбранного тома; (11) *Print* — распечатка всей библиографической таблицы¹; (12) *Help* — вызов справки; (13) *Reading* — переход к началу выбранного сочинения.

Книга отображается целиком или по томам, если она многотомная. В самом начале приводятся выходные данные оригинального издания. Текст воспроизведен очень тщательно: 1) сохранена пагинация оригинала, страницы разделены красной сплошной линией, в начале каждой в скобках проставлен ее номер (*сафха №*); 2) по всей видимости, сохранена разбивка на строки; 3) сохранены все примечания (приводятся в конце страницы, начинаются словом *хамии* в скобках; от основного текста отделены зеленой пунктирной линией).

¹ Результаты такой распечатки (PDF-файл) см. на сайте «Исламоведение в СПбФ ИВ РАН» (www.orientalstudies.ru/almojam.pdf)

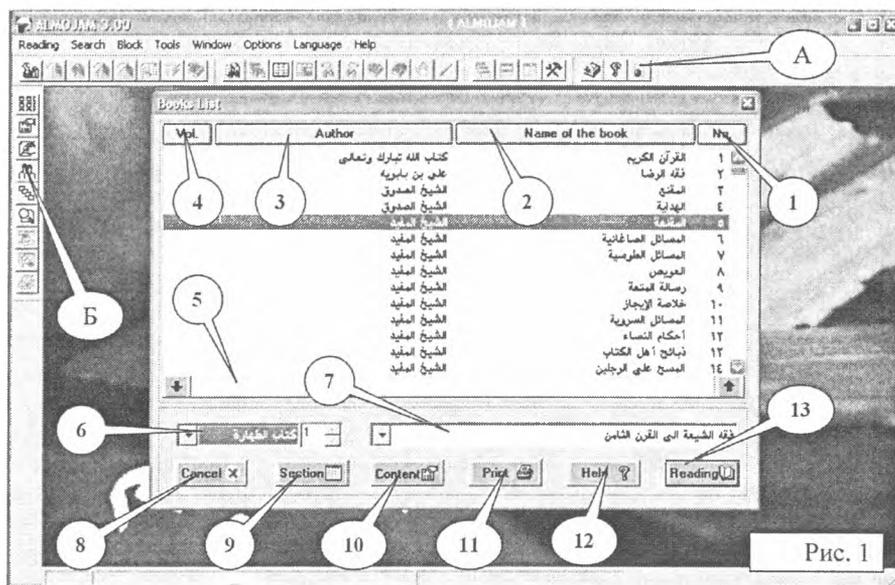


Рис. 1

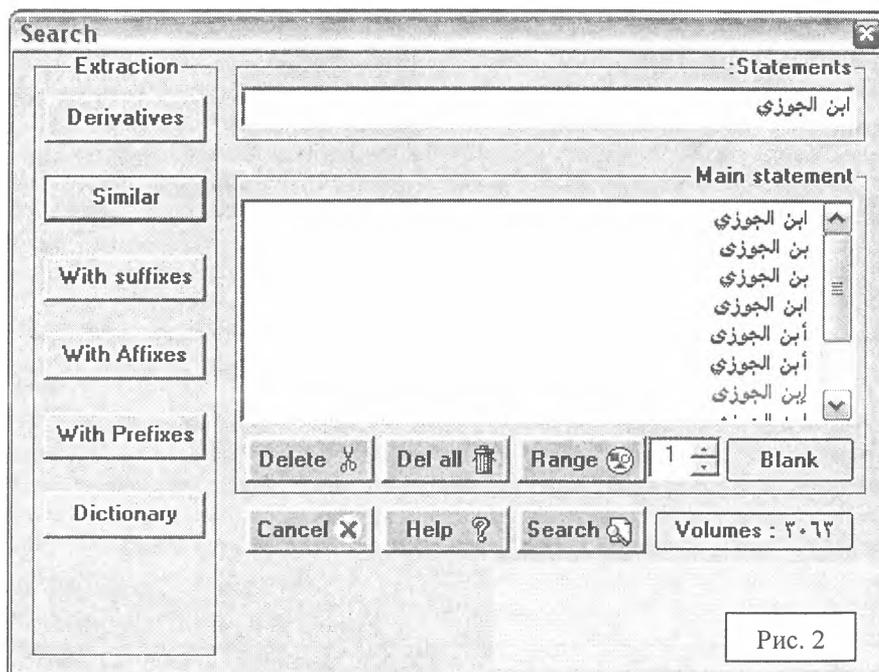


Рис. 2

В блоке А.2 *горизонтальной панели инструментов* отображены кнопки функций поиска: 1) вызов окна поиска (см. ниже); 2) просмотр результатов поиска; 3) выбор источников, по которым производить поиск; 4) сохранение результатов поиска; 5/6) переход к предыдущему / следующему найденному объекту; 7/8) переход к найденному объекту в предыдущей / следующей книге; 9) остановка поиска; 10) включение / отключение поискового маркера, которым выделяется найденный объект.

В блоке А.3 отображены кнопки настроек внешнего вида (упорядочивание открытых окон — одновременное отображение нескольких окон удобно для сравнения отрывков текста; настройки шрифта; выбор фонового изображения). В блоке А.4 — кнопки вызова справки о программе.

Вертикальная панель инструментов. На ней отображены кнопки вызова вспомогательных материалов (нижеописываемые окна структурно во многом схожи с окошком *Books List*): 1) *Faqhi Sections* — при выборе в правом списке одного из 53 правовых разделов в левом списке отображаются названия сочинений, содержащие этот раздел; кнопка *Reading* открывает сочинение на том месте, где начинается выбранный правовой раздел. 2) *Subjects* — инструмент создания предметного указателя / системы закладок пользователя. 3) *Authors* — очень краткие справки о 415 авторах, расположенные в алфавитном порядке, нередко снабжены ссылками на источники и литературу. Доступные действия: (а) кнопка *Search* вызывает Окно поиска по всей базе (см. ниже), (б) поиск по именам авторов (поисковая строка — № 5 на *Рус. 1*) и (в) поиск по справкам секции. 4) *Narrators* — краткая информация о 15 468 передатчиках. Доступные действия: те же, что и в *Authors*. 5) *Terms* — толкование 3 083 терминов на арабском и очень кратко на английском. Доступные действия: те же, что и в *Authors*. 6/7) *Previous/Next part* — переход к предыдущей / следующей части. 8) *Print block* — печать выделенного текстового блока.

Окно поиска (*Search, Рус. 2*) разделено на четыре блока. В блоке *Statements* вводится поисковое слово или фраза. В блоке *Extraction* собраны несколько кнопок, с помощью которых, по-видимому, из словаря индексированных слов в окно *Main statement* добавляются варианты слов, введенных в блоке *Statements*: 1) *Derivatives* — все производные формы слова (например, все словоформы от введенного корня); 2) *Similar* — «похожие» слова (например, варианты слова с разным написанием букв: конечной *ya'* с точками и без, *алифа* с *хамзой* и без); 3) *With suffixes* — варианты со всеми суффиксами; 4) *With affixes* — все слова, в которых искомое является частью; 5) *With prefixes* — с префиксами (со слитными предлогами и т.п.); 6) *Dictionary* — открывает список индексированных слов, из которого можно выбрать необходимые. *Пример:* необходимо найти «Ибн ал-Джаузи», кнопка *Similar* добавит в поле *Main statement* все варианты написания этого имени, которые могут встретиться в текстах, т. е. со всеми вариантами написания *алифа* (даже такими маловероятными, как *алиф* с *маддой*) и конечной *ya'*; кнопка *With prefixes* добавит также варианты со слитными предлогами. Разработчики решили учесть возможность опечаток, тем самым значительно увеличив точность поиска.

В нижних двух рядах — кнопки со следующими функциями: *Delete* — удаление выделенной словоформы из окна *Main statement*; *Del all* — удаление всех словоформ; *Range* — выбор сочинений, по которым требуется провести поиск (можно выбрать сочинения по отдельности, по тематическим правовым разделам, по разделам библиотеки базы данных); [прокрутка числового значения] — допустимое количество символов между словами искомой фразы; *Cancel* — выход из режима поиска; *Help* — вызов справки; *Search* — начать поиск; *Volumes* — отображается количество томов, по которым будет производиться поиск.

Результаты поиска отображаются в окне *Search Results* (Рис. 3) в следующем виде: в верхнем блоке указываются общие координаты — порядковый номер тома в базе данных, название сочинения, имя автора, номер тома (если таковой имеется); в нижнем блоке указываются детальные координаты применительно к сочинению, выбранному в верхнем блоке, — вариант найденного слова и номер страницы. С результатами поиска можно выполнять следующие операции: 1) *Reading* — открытие страницы текста, на которой найденное слово выделено маркером; дальнейшее «передвижение» по результатам поиска можно осуществлять при помощи кнопок блока А.2 (см. выше). 2) *Print* — распечатка результатов поиска в двух возможных вариантах — облегченном (только координаты результатов поиска) и в полном (вместе с краткими цитатами); 3) *File* — сохранение результатов в текстовом файле (*.txt) также в двух вариантах.

Разработчики программы ал-Му‘джам тщательно продумали и очень, на наш взгляд, удачно реализовали как систему поиска, так и систему работы с его результатами. К тому же, несмотря на значительный объем текстовой базы данных, поиск производится намного быстрее, чем в базах данных гораздо меньшего объема. Программа сохраняет результаты работы пользователя: при последующем запуске она отрывается на том же месте, на котором была закрыта, результаты предыдущего поиска вызываются кнопкой А.2.2. (см. выше). Материалы, представленные в ал-Му‘джаме, понятный интерфейс программы и удобная поисковая система значительно расширяют исследовательские возможности и оптимизируют решения конкретных задач научного исламоведения (подготовка критических изданий арабских текстов, восстановление лакун в рукописях, поиск и идентификация терминов, персоналий, топонимов и т.д.).

II. *Jame' (software of Quranic tafsir)*

Программа *Jame'* («Сборник») содержит 59 «собраний» (*маджму'а*) ши'итских комментариев к Корану (*ат-тафси́р*), составляющих в общей сложности 538 томов общим объемом в 250 тыс. стр. Из этого свода 26 «собраний» (= 272 тома) на персидском языке и 33 (= 266 томов) — на арабском. Хронологические рамки «собрания» *ат-тафси́ров* — с III/IX по XIV/XX в. включительно. Ко всем *ат-тафси́рам* приведены необходимые выходные данные: полное имя автора, дата его кончины, полное и краткое название «Комментария», место, издательство и год издания, количество томов и страниц.

В программу включен полный текст Корана с рецитацией (*тапвил*) всех *айатов* и *сур* в исполнении профессионального чтеца Шахрийара Пархизкара.

Кроме того, программа содержит 18 переводов Корана на персидский язык, выполненных разными переводчиками, и один — на английский, выполненный М. Пиктолом (М. Picktholl). Каждый перевод снабжен краткой библиографической справкой, в которой даны полное имя переводчика, место и год издания (кроме первых трех переводов), количество страниц, но не указаны даты жизни переводчиков. Первые (по порядку, а возможно, и по времени написания) три перевода — Сахиба Мухаддиса Дихлави, *ас-саййида* Риды ас-Сарраджа и Файд ал-ислама. Большая часть переводов издана в конце XX в., последние по времени издания — переводы Абу-л-Хасана Ша'рани (Тихран, 1374 *шамси*/1995) и Баха' ад-дина Хуррамшахи (Тихран, 1375 *шамси*/1996).

К диску прилагается памятка пользователю (на перс., араб. и англ. яз.), в которой кратко изложены содержание диска, общая характеристика программы и ее особенности. В частности, для получения эстетического удовольствия от чтения пользова-

тель может выбрать один из 12 различных шрифтов, часть из которых выполнена на основе традиционных арабских почерков (*хатт*) — *куфи*, *наسخ*, *сулс* и др.

Что касается «Комментариев» к Корану на *персидском языке*, первыми включенных в «Сборник», то самый ранний (и единственный) относится к VI/XII в. Это — «Рауд ал-джинан ва-раух ал-джанан» (= «Тафсир Аби-л-Футух ар-Рази»). Автор: Хусайн б. 'Али ал-Хуза'и ан-Нишапури (ум. в 552/1157 г.). Машхад, 1-е изд., 1366–1374 *шамси*/ 1987–1995, 14 т., 6346 с. (издание продолжается). Далее следуют пять многотомных (от 4 до 10 томов) «Комментариев» второй половины IX/XV — XI/XVII в., авторами которых были ал-Хусайн б. ал-Хасан Абу-л-Махасин ал-Джурджани (конец IX/XV в.) («Джила' ал-азхан ва-джала' ал-ахзан»), Камал ад-дин Хусайн Ва'из ал-Кашани (ум. в 910/1504 г.) («Тафсир-и Хусайни»), *мулла* Фатх Аллах ал-Кашани (ум. между 977/1569 и 988/1580 гг.) («Тафсир манхадж ас-садикин фи илзам ал-мухалифин» и «Тафсир хуласат ал-манхадж») и Баха' ад-дин Мухаммад ал-Лахиджи (ум. в 1088/1677 г.) («Тафсир-и Шариф Лахиджи»).

Следующие два века (XII/XVIII–XIII/XIX) не представлены в «Сборнике» ни одним «Комментарием» на персидском языке (по крайней мере с указанной датой кончины автора). Наибольшее число сочинений относится к XIV/XX в. — только с названной датой кончины автора в «Сборник» включено 5 «Комментариев». В их числе — 6-томный труд *ас-саййида* Махмуда ат-Талакани (ум. в 1358 *шамси*/1979) «Партава-йи аз Кур'ан» (Тихран, 1358–1366 *шамси*/ 1979–1987), 10-томный «Комментарий» Амина Исфাহани (ум. в 1404/1983 г.) «Махзан ал-'ирфан дар 'улум ал-Кур'ан», или «Канз ал-'ирфан» (Тихран, 1361 *шамси*/1982), и др. Среди авторов-составителей — известные религиозно-политические деятели, в частности 'Али Акбар ал-Хашими ар-Рафсанджани, издание «Комментария» которого продолжается (Кумм, 1373–1375 *шамси*/1994–1996, 6 т., 3546 с.).

Список ши'итских комментариев на арабском языке:

1) Тафсир ал-имам ал-Хасан ал-'Аскари («Комментарий», возводимый к 11-му *имаму* ал-Хасану б. 'Али Абу Мухаммаду ал-'Аскари, ум. в Сурра ман ра'а/Самарре в 259/873–4 г.). 1-е изд. Кумм, 1409/1988, 1 т., 746 с.

2) Тафсир ал-Хибри. Автор: ал-Хусайн б. ал-Хакам б. Муслим Абу 'Абд Аллах ал-Куфи ал-Хибри (ум. в 286/899 г.). 1-е изд. Байрут, 1408/1987, 1 т., 696 с.

3) Тафсир Фурат ал-Куфи. Автор: Фурат б. Ибрахим б. Фурат Абу-л-Касим ал-Куфи (авторитет периода «малого сокрытия», т.е. с 260/874 по 329/940 г.). 1-е изд. Тихран, 1410/1989, 1 т. 720 с.

4) Тафсир ал-Кумми. Автор: 'Али б. Ибрахим б. Хашим ал-Кумми (ум. около 307/919 г.). 3-е изд. Кумм, [б. г.], 2 т., 880 с.

5) Тафсир ал-'Айшаши. Автор: Мухаммад б. Мас'уд б. 'Айшаш Абу-н-Надр ас-Сулами ас-Самарканди, известный как ал-Айшаши (ум. в 320/932 г.). Тихран, [б. г.], 2 т., 778 с.

6) Ат-Тибйан фи тафсир ал-Кур'ан (Тафсир ат-Тибйан). Автор: Мухаммад б. ал-Хасан б. 'Али Абу Джа'фар ат-Туси (ум. в 460/1067 г.). 1-е изд. Кумм, 1409/1988 (офсет с бейрутского изд.), 10 т., 5808 с.

7) Маджма' ал-байан фи тафсир ал-Кур'ан. Автор: ал-Фадл б. ал-Хасан Амин ад-дин Абу 'Али ат-Табарси (ум. в 548/1153 г.). Байрут, 1379/1959, 10 книг в 5 т., 2818 с. Перевод этого *ат-тафсира* на персидский язык, выполненный 9 иранскими учеными, указан также в списке ши'итских «Комментариев», включенных в «Сборник».

8) Тафсир джавами' ал-джами'. Автор: *тот же* (ат-Табарси). 3-е изд. Тихран, 1412/1991, 3 т., 1724 с. (издание продолжается по бейрутскому).

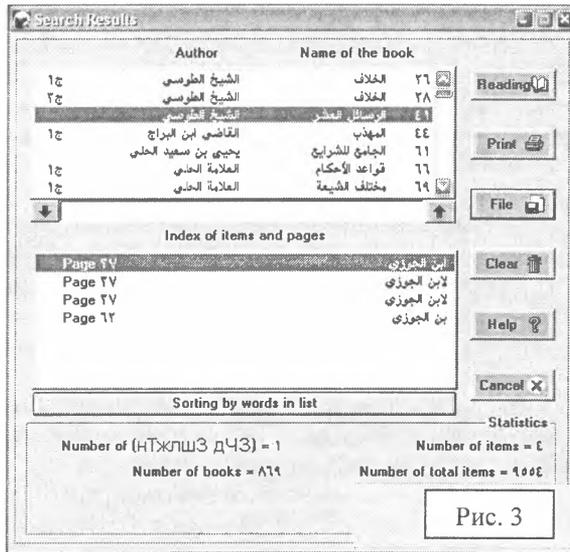


Рис. 3

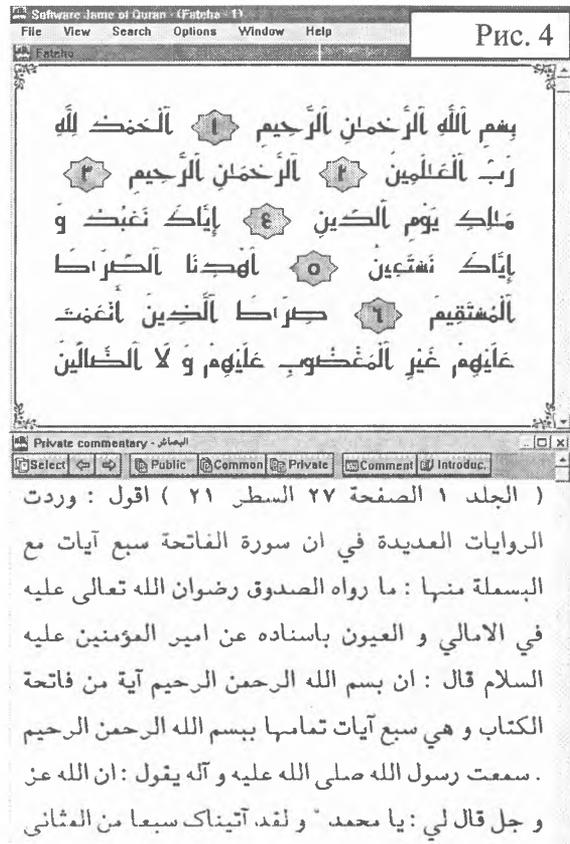


Рис. 4

9) Ал-Мунтахаб мин тафсир ал-Кур'ан ва-н-нукат ал-мустахраджа мин Китаб ат-тибйан (= Мунтахаб ат-Тибйан). Автор: *аш-шайх* Мухаммад б. Ахмад б. Идрис Абу 'Абд Аллах ал-Хилли (ум. в 598/1202 г.). 1-е изд. Кумм, 1409/1988, 2 т., 832 с.

10) Нахдж ал-байан 'ан кашф ма'ани ал-Кур'ан. Автор: Мухаммад б. ал-Хасан аш-Шайбани (известный ученый VII/XIII в.). 1-е изд. Тихран, 1413/1992, 1 т., 394 с. (издание продолжается).

11) Тафсир Садр ал-мутааллахин (Тафсир ал-Кур'ан ал-карим). Автор: Садр ал-мутааллахин Мухаммад б. Ибрахим Садр ад-дин аш-Ширази (ум. в 1050/1640 г.). 2-е изд. Кумм, 1366 *шамси*/1987, 7 т., 3578 с.

12) Ас-Сафи фи тафсир калам Аллах (= Тафсир ас-Сафи). Автор: *ал-маула* Мухсин по прозвищу ал-Файд ал-Кашани (ум. в 1091/1680 г.). 1-е изд. Машхад, [б. г.], 5 т., 2232 с.

13) Ал-Бурхан фи тафсир ал-Кур'ан. Автор: *ас-саййид* Хашим ал-Хусайни ал-Бахрани (ум. в 1107/1696 г.). 1-е изд. Тихран, 1415/1994, 2 т., 1724 с. (4-томное издание продолжается).

14) Тафсир нур ас-сакалайни. Автор: *аш-шайх* 'Абд 'Али б. Джум'а ал-'Арусин ал-Хувайзи (ум. в 1112/1700 г.). 2-е изд. Кумм, [б. г.], 5 т., 3401 с.

15) Тафсир ал-ма'ин. Автор: *ал-маула* Мухаммад б. ал-Муртада Нур ад-дин ал-Кашани (ум. после 1115/1703 г.). 1-е изд. Кумм, 3 т., 1808 с.

16) Ал-Ваджиз фи тафсир ал-Кур'ан ал-'азиз (= ал-Ваджиз). Автор: 'Али б. ал-Хусайн б. Аби Джами' ал-'Амили (ум. в 1135/1722 г.). 1-е изд. Кумм, 1413/1992, 1 т., 528 с. (издание продолжается).

17) Тафсир канз ад-дака'ик ва-бахр ал-гара'иб. Автор: *аш-шайх* Мухаммад б. Мухаммад Рида ал-Кумми ал-Машхади (XII/XVIII в.). 1-е изд. Тихран, 1366 *шамси*/1987, 14 т., 7606 с.

18) Ал-Джаухар ас-самин фи тафсир ал-китаб ал-мубин. Автор: *ас-саййид* 'Абд Аллах Шибр (ум. в 1242/1826 г.). 1-е изд. Ал-Кувайт, 1407/1986, 6 т., 2456 с.

19) Тафсир ал-Кур'ан ал-карим (= Тафсир Шибр). Автор: *тот же*. 1-е изд. Байрут, 1412/1991, 1 т., 613 с.

20) Байан ас-са'ада фи макалат ал-'ибада. Автор: ал-Хаджж Султан Мухаммад ал-Джанабази, прозванный Султан 'Али-шахом (ум. в 1327/1909 г.). 2-е изд. Тихран, 1344 *шамси* (1385)/1965, 4 т., 1450 с.

21) Муктанайат ад-дурар ва-мултакатат ас-самар. Автор: *Мир-саййид* ал-Ха'ири ат-Тихрани (ум. в 1340/1921 г.). Тихран, 1337 *шамси*/1958, 12 т., ок. 4000 с.

22) Тафсир ал-Кур'ан ал-карим. Автор: *саййид* Мустафа ал-Хумайни (ум. в 1397/1977 г.). Тихран, 1362 *шамси*/1983, 4 т., 1866 с.

23) Ал-Мизан фи тафсир ал-Кур'ан (Тафсир ал-Мизан). Автор: *ас-саййид* Мухаммад-Хусайн ат-Табатаба'и (ум. в 1402/1981 г.). 3-е изд. Тихран, 1397/1977, 20 т., 8764 с. Перевод этого *ат-тафсира* на персидский язык сделал *ас-саййид* Мухаммад-Бакир ал-Мусави ал-Хамадани (издан в Кумме в 1363 *шамси*/1984, 20 т., 12 326 с.), и он также включен в «Сборник».

24) Такриб ал-Кур'ан ила-л-азхан. Автор: *ас-саййид* Мухаммад б. ал-Хусайн аш-Ширази (год смерти неизвестен). 1-е изд. Байрут, 1400/1980, 30 книг (*джилд*) в 10 т., 4698 с.

25) Тафсир ал-Кашиф. Автор: Мухаммад Джавад Мугнийя (ум. в 1400/1980 г.). 3-е изд. Байрут, 1981, 7 т., 3844 с.

26) Ал-Джадид фи тафсир ал-Кур'ан. Автор: *аш-шайх* Мухаммад ас-Сабзавари ан-Наджафи (ум. в 1410/1989 г.). 1-е изд. Байрут, 1402/1981, 7 т., 3585 с.

Последние 7 (из 33) *ат-тафсиров* на арабском языке написаны, видимо, современными авторами конца XX в. — по крайней мере даты их кончины не указаны. Это:

27) Мин вахй ал-Кур'ан. Автор: Мухаммад Хусайн Фадл Аллах. 3-е изд. Байрут, [б. г.], 25 книг (*джилд*) в 11 томах, 8431 с.

28) Ат-Тафсир ли-китаб Аллах ал-мунир. Автор: Мухаммад ал-Карами. Кумм, 1402/1981, 7 т., 2726 с.

29) Ал-Амсал фи тафсир китаб Аллах ал-мунзал. Автор: Насир Мукарим аш-Ширази. 1-е изд. Байрут, 1413/1992, 20 т., 10 516 с.

30) Мавахиб ар-Рахман фи тафсир ал-Кур'ан. Автор: *ас-саййид* 'Абд ал-А'ла ал-Мусави ас Сабзавари. Ан-Наджаф, 1404/1983, 4 т., 1932 с.

31) Мин худа ал-Кур'ан. Автор: *ас-саййид* Мухаммад-Таки ал-Мударриси. 1-е изд. Дар ал-худа, 1406/1985, 18 т., 8920 с.

32) Мухтасар маджма' ал-байан фи тафсир ал-Кур'ан. Автор: *аш-шайх* Мухаммад-Бакир ан-Насири. 2-е изд. Кумм, 1413/1992, 3 т., 1814 с.

33) Тафсир ал-баса'ир. Автор: Йа'суб ад-дин Рустагар Джуйбари. Кумм, 1399/1379–1413/1992. Изданные тома: 1, 31–33, 40–60, 16 712 с.

Приведенный список свидетельствует, во-первых, об интенсивной публикации ши'итских «Комментариев» на арабском языке в 80–90-е годы XX в., продолжающейся и поныне. Многие из них были изданы впервые. Впечатляют объемы этих сочинений, включая труды современных авторов. По числу изданий на первом месте стоит Кумм — один из главных религиозных центров Ирана.

Во-вторых. Вплоть до настоящего времени сохраняется традиция составления комментариев к Корану на арабском языке — языке священного для мусульман писания. Эта традиция была на время (VIII/XIV — пер. пол. X/XVI в.) прервана — во всяком случае, в «Сборник» не включено ни одно сочинение этого периода на арабском языке. Однако и на персидском языке этот период представлен весьма скудно.

Основные возможности программы

При запуске программы открывается главное окно (см. Рис. 4): в верхней части отображается текст Корана, в нижней — перевод или «Комментарий».

Строка меню

В меню *File* собраны различные настройки печати: выбор принтера; настройки печати; печать *айата*(ов) с комментариями и/или переводами; выбор переводов/комментариев для печати. Меню *View*: открытие Корана / перевода / «Комментария»; включение / выключение звука; переключение вида (отдельный *айат*/весь Коран; комментарий к *айату*/странице). Меню *Search*: поиск по тексту Корана — можно искать определенное слово или же все производные от конкретного корня; выбор границ поиска — можно искать в мадинских или макканских *сурах*, а также в конкретно заданном промежутке (указываются начальные и конечные *супра/айат*); просмотр результатов поиска. Возможность поиска по переводам и «Комментариям» не предусмотрена. Меню *Options*: выбор шрифта (всего 12) для отображения коранического текста, переводов, «Комментариев»; сохранение / загрузка настроек; выбор языка интерфейса и справки (английский, арабский, персидский). Меню *Window* — функции упорядочивания окон программы. Меню *Help* — справка о программе.

В нижней части кнопки (Рис. 4, справа налево): *Introduc.* (араб. *ал-мукаддима*) — открывает вводную часть выбранного «Комментария»; *Comment* (араб. *ат-таудих*) — толкование; *Private* (араб. *ал-хасс*) — толкование отдельно взятого *айата*; *Common* (араб. *ал-муштарак*) — толкование вместе со схожими *айатами*; *Public* (араб. *ал-'амм*) — толкование сразу нескольких *айатов* (каких именно указывается в начале). Функции *Public*, *Common*, *Private* являются частными случаями функции *Comment* и не всегда доступны. Стрелки — кнопки перехода вперед / назад. *Select* (араб. *ихтий-ар ат-тафсир / ат-тарджамат*) открывают окно выбора «Комментариев» / переводов.

III. *Index Islamicus*²

Это — колоссальный по своему объему и тематическому охвату библиографический каталог публикаций о мусульманском мире, впервые увидевший свет еще в бумажном варианте в 1958 г. Каталог, который подготовил Джеймс Д. Пирсон (1911–1997)³, включает в себя только статьи на европейских языках из периодических и коллективных изданий за период 1906–1955 гг. Материал в нем организован по предметам исследования — General Islamic Studies, Religion / Theology, Law, Philosophy / Science, Art, Geography, Ethnology / Anthropology / Demography, History (auxiliary sciences), General History (regions), Literature / Language (Arabic, Persian, Turkish), Education. В свою очередь, последние подразделены на рубрики, внутри которых материал расположен по алфавиту. После издания 1958 г. вышло три дополнительных тома (1956–1960, 1961–1965, 1966–1970). Затем *Index Islamicus* стал выходить ежегодно, каждый пятый выпуск — сводным томом.

Электронная версия⁴, выпущенная в 1999 г., содержала сведения уже не только о статьях, но и о монографиях (в общей сложности 202 961 запись); с учетом ежегодных дополнений на 2003 г. объем составил уже более 240 000 записей⁵. Географически каталог охватывает все традиционные регионы расселения мусульман, а также районы компактного проживания небольших мусульманских общин. Тематически каталог практически не ограничен: он включает исследования в области различных религиозных традиций, архитектуры и искусства, литературы и филологии, истории и философии, политики и социологии и т.д.

Index Islamicus ежегодно пополняется: вводится информация о новых публикациях на европейских языках, отражающих различные подходы к изучению духовных и материальных ценностей мусульманского мира. Электронные «карточки» выполнены достаточно тщательно и подробно, включая заметки о содержании публикаций (*Note*). В полном виде описание выглядит следующим образом:

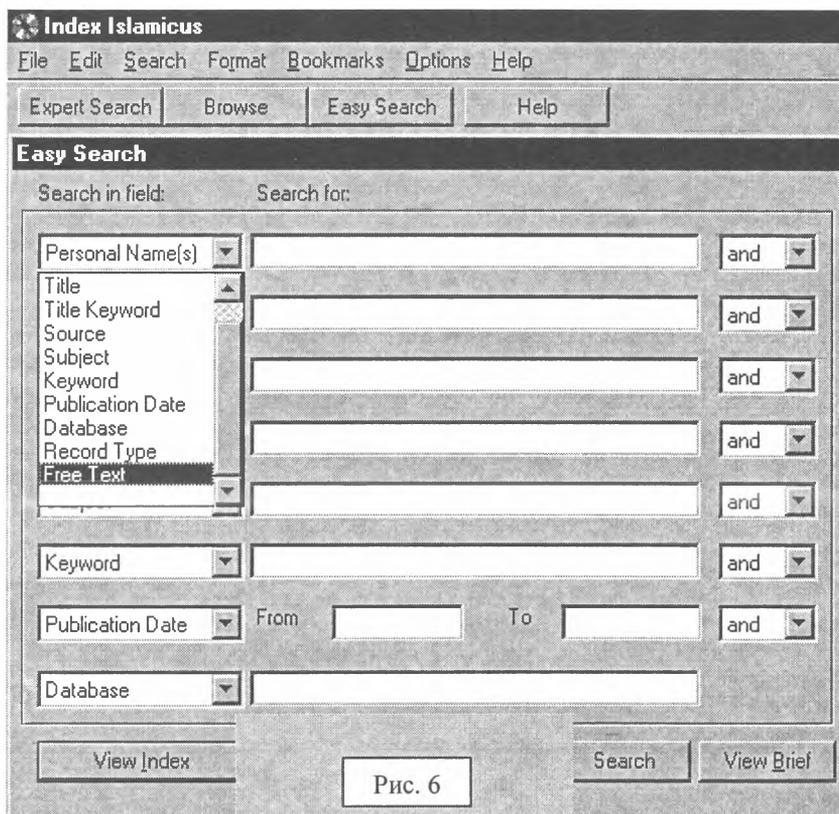
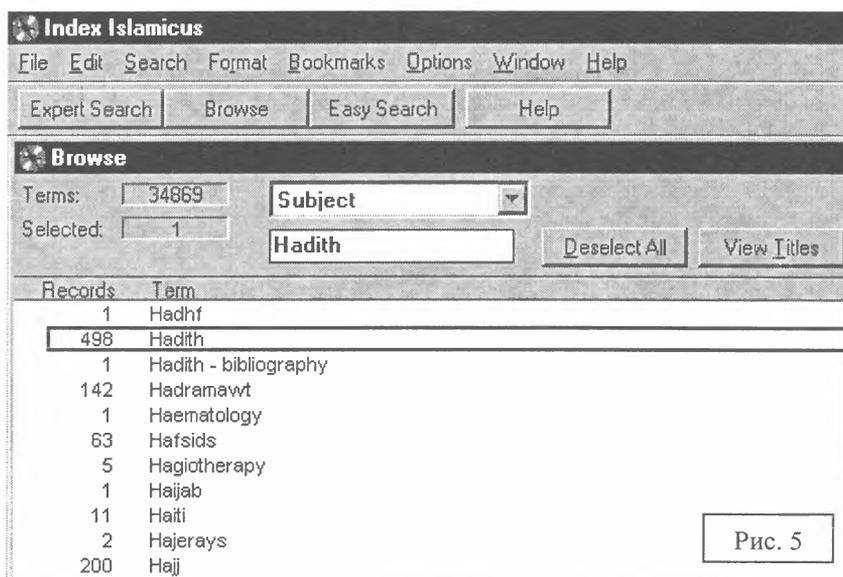
Database Title: Index Islamicus (Current File)
Title: An excursus on the ahl as-sunna in connection with Van Ess, Theologie und Gesellschaft, vol. IV
Personal LN: Juynboll
Personal FN: G. H. A.
Personal LN: Van Ess, J. (Ess, J. van)
Source (Journal/Book Chapter): Der Islam
Source Info: 75 ii, 1998 pp. 318–330.
Note: (A close look at the isnads supporting the traditions of the Sunnites)
Publication Year: 1998
Subject Descriptors: Religion: Hadith & Sunna
Theology
Hadith
Record Type: A

² При написании этого обзора использованы материалы, которые любезно предоставил проф. А.Д. Кныш (University of Michigan), а также обзор *Index Islamicus*, подготовленный Мухаммадом Тахиром (*Mohamed Taher*. *Index Islamicus* on CD-ROM / <http://www.taher.freesevers.com/indexislamicus.htm>).

³ *Index Islamicus, 1906–1955*; a catalogue of articles on Islamic subjects in periodicals and other collective publications, compiled by J.D. Pearson, Librarian, with the assistance of Julia F. Ashton. Cambridge, 1958. XXXVI, 897 p.

⁴ *Index Islamicus on CD-ROM* [computer file]: [a bibliography of publications on Islam and the Muslim world since 1906 / edited by G.J. Roper and C.H. Bleaney]. London–New Providence, NJ, 1999. ISBN 1-85739-250-7.

⁵ Количество публикаций о мусульманском мире по *Index Islamicus*: 1906–1915 гг. = 3 912; 1916–1925 гг. = 4 282; 1926–1935 гг. = 6 501; 1936–1945 гг. = 5 659; 1946–1955 гг. = 8 389; 1956–1965 гг. = 15 768; 1966–1975 гг. = 22 148; 1976–1985 гг. = 46 058; 1986–1995 гг. = 70 550.



Index Islamicus

File Edit Search Format Bookmarks Options Wind

Expert Search Browse Easy Search He

Рис. 7

Brief Display

Records: 551 Print Select All Jump
 Selected: 200 Save Deselect All Show Query Full Record

Title	Personal Name(s)	Source	DB
A selection from Usul al-Kaf		Al-Tawhid	IC
A selection from Usul al-Kaf		Al-Tawhid	IC
Adam: a study of some legend	Kister, M. J.	Israel Oriental S	IC
An early Islamic apocalyptic	Cook, M.	Journal of Near E	IC
Catalogue of the Arabic and			IC
Chapters on marriage and div	Ibn Hanbal,		IC
Die Geschichte von Kain und	Bork-Qaysieh,		IC
Exégèse et sémantique instit	Gilliot, C.	Studia Islamica	IC
Exegesis and Hadith: the cas	Rubin, U.	Approaches to the	IC
Forty Hadith: an exposition.	Khumayni, Aya	Al-Tawhid	IC
Forty Hadith: an exposition.	Khumayni, Aya	Al-Tawhid	IC
Hadith al-Thaqalayn: a study		Al-Tawhid	IC
Hadith literature: its origi	Siddiqi, Muha		IC
Histoire de la notion de jus	Ghrab, Saâd	Foi et justice: u	IC
Ibn Taimiya - der erste sunn	Radtke, B.	Die Welten des Is	IC
Ibn Taymiya and the doctrine	Abrahamov, B.	Bulletin of the H	IC
La légalité à l'épreuve du s	Chalabi, El H	Revue Algérienne	IC
Literal dreams and prophetic	Kinberg, L.	Der Islam	IC

Record Display

Records: 200 Detailed Print Bookmark
 Current: 2 Previous Next Save Hyperlink

Database Title: Index Islamicus (Current File)
 Title: A bundle of flowers from the garden o
 Sayyid Kamal Faghih Imani. (2nd ed.)
 Personal LN: Smith
 Personal FN: Celeste (Editor)
 Personal LN: Imani, Sayyid Kamal Faqih
 Personal LN: Faqih Imani, Sayyid Kamal
 Personal LN: Muhammad, the Prophet
 Personal LN: Sadr-'Ameli
 Personal FN: Sayyid Abbas (Translator)
 Source Info: Isfahan: Amir-ul-Mu'mineen Ali (a. s.
 Publication Year: 1998
 Subject Descriptors: Religion: Hadith & Sunna
 Hadith
 Prophet Muhammad
 Shi'ism - Hadith
 Record Type: B

Разработчики программы предусмотрели три основных способа поиска по 10 параметрам: 1) *Expert Search* — при помощи составляемых вручную запросов любой сложности и точности, что требует от пользователя знания языка запросов (описан в файле справки — *Help*). 2) *Browse* — при помощи одного из 10 указателей. Этот способ удобен тем, что отражает различные написания одного слова, например *mansori, mansouri, mansoori, mansuri* (подробнее см. ниже). 3) *Easy Search* — при помощи выбора в интуитивно понятном окне интерфейса необходимых параметров и указания их значений (подробнее см. ниже).

Во всех трех случаях поиск возможен по имени собственному (*Personal Name* — т.е. имени автора, составителя, деятеля, творчество которого рассматривается, и т.д.), названию (*Title*), ключевым словам (поля *Title Keywords, Keywords, Free Text*), предмету (*Subject*), источнику (*Source*, т.е. периодические и коллективные издания, сери), году издания (*Date of Publication*), характеру публикации (*Record type* — монография, статья, обзор) и ее статусу (*Database* — указывается, была ли информация о публикации включена в ЭБД изначально или же добавлена вместе с обновлениями). Предусмотрена возможность использования групповых символов: так, для замены любого количества символов используется знак «\$», для замены одного — «?», т.е. при запросе 'brook\$' будут найдены записи со словами Brooke, Brooks, Brooki, Brooklyn, Brookes, Brooking и т.д., в то время как при запросе 'brook?' будут найдены только записи с Brooke, Brooks, Brooki. Результаты поиска можно сохранить в текстовом файле (*.txt), при этом пользователь может самостоятельно настроить степень детализации сведений о публикациях.

Browse (Рис. 5). Необходимый указатель выбирается из меню (выбран *Subject* — предметный). Слева от этого меню в поле *Terms* отображается количество позиций выбранного указателя (34 869). Под меню выбора указателей вводится поисковое слово (в данном случае введено слово 'Hadith'), после чего маркер в нижней таблице автоматически перемещается на выбранную позицию; в поле *Records* отображается количество публикаций, посвященных *haducam*, — 498. Можно выбрать несколько позиций одновременно, их количество будет отражаться в поле *Selected*. Снять выделение можно кнопкой *Deselect All*. Кнопка *View Titles* открывает список публикаций по выбранным позициям указателя (см. Рис. 7).

Easy Search (Рис. 6). В данном окне можно создавать детальный запрос сразу по нескольким полям. В столбце *Search in field* можно выбрать нужные поля. В столбце *Search for* впечатываются нужные слова. В следующем столбце указываются операторы «and» или «or», которые, собственно, и позволяют сделать запрос более точным. Так, например, можно найти статьи нескольких определенных авторов, изданных за определенный период и посвященных изучению *haducam*. Кнопка *Search* запускает поиск. Кнопка *View Brief* открывает результаты поиска (см. Рис. 7).

Brief Display (см. Рис. 7). В этом окне отображаются результаты поиска. В поле *Records* указывается количество найденных публикаций, в поле *Selected* — количество выбранных. Кнопки: *Print* — отправка выбранных записей на печать; *Save* — сохранение результатов в текстовом файле (нельзя сохранять больше 200 «карточек» одновременно); *Select All* — выделение всех записей (максимум 200); *Deselect All* — отмена выделения; *Jump* — переход к записи под определенным номером. В нижней части окна *Brief Display* отображается краткая информация о найденных публикациях (название, имя автора, источник и т.д.). При выделении интересующей публикации и нажатии на кнопку *Full Record* открывается окно *Record Display*, в котором отображается описание отдельно выбранной публикации.

Этот непревзойденный по объему библиографический справочник с богатыми возможностями поиска позволяет за короткое время составить максимально полную библиографическую справку по любому интересующему вопросу.

Summary

S.M. Prozorov, M.G. Romanov

Electronic Databases on Islam in Arabic, Persian and English: A Review (Part 1)

Three editions of the fundamental electronic databases on Islam are reviewed in the corresponding subsections of the piece.

1st subsection: Al-Mojam (*arab.* al-Mu'jam al-fiqhi, 2 CD, Ver. 3, 1422/2001, Qom, IRI) is a vast collection of literary sources on different aspects of the Islamic jurisprudence (*al-fiqh*) in Arabic (mostly) and Persian. Consisting of 1 131 works, this collection contains more than 3 000 fully searchable volumes and individual books.

2nd subsection: Jame (Software of Quranic Tafsir) is a collection (*majmu'a*) of the Shi'i commentaries to the Qur'an (*al-tafsir*), which contains 538 volumes in total (in Arabic and Persian), equal to 250 000 book pages, including 18 Persian translation of the Qur'an.

3rd subsection: Index Islamicus — unsurpassed neither in volume, nor in thematic coverage, by 2003, the electronic version of J. Pearson's bibliographic masterpiece has contained entries on more than 240 000 works written in many languages on almost all subjects of studies of Islamdom.

Within the subsections, narration follows a unified scheme:

- a detailed account on structure and contents of a database;
- description of how to use a database and its major features;
- characteristics and evaluation of the search capabilities.

Seven illustrations should provide a visual clue on how all these three databases are to be operated.

XXV Зографские чтения:

Проблемы интерпретации традиционного индийского текста (Санкт-Петербург, 24–26 мая 2004 г.)

25 лет тому назад в Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР (ныне Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН) в Секторе Южной и Юго-Восточной Азии под руководством Г.А. Зографа (1928–1993) впервые было проведено расширенное, с приглашением ученых из родственных учреждений города, заседание, посвященное теоретическим проблемам интерпретации традиционного индийского текста. Г.А. Зограф, выдающийся ученый-лингвист, человек исключительной эрудиции и высочайшей культуры, сделал все возможное для объединения в рамках ежегодной научной конференции лучших представителей классической индологии. С течением времени в ее работе стали принимать участие и ведущие ученые из других городов России и зарубежья — Москвы, Калининграда, Вильнюса, Клайпеды; на одной из сессий с докладом выступил известный французский исследователь классической индийской философии Мишель Юлен. Юбилейное 25-е заседание Зографских чтений — так в память о ее основателе Г.А. Зографе называется теперь индологическая конференция — посетил и ранее оказывавший индологам честь своим присутствием на Чтениях Генеральный консул Индии в Санкт-Петербурге г-н Ашок Шарма.

Вместе с расширением географии Зографских чтений, с выходом их на международный уровень постепенно изменялся и возрастной состав участников заседаний. Привлеченные огромными знаниями и человеческим обаянием Г.А. Зографа, неизменного руководителя ставших регулярными ежегодных научных встреч индологов, на конференцию стали представлять свои подчас отличающиеся новаторским подходом и глубиной доклады совсем молодые исследователи, включая студентов и аспирантов петербургских и московских вузов.

К настоящему времени Зографские чтения под руководством д. филол. н. Я.В. Василькова превратились в ежегодный весенний форум индологов самых разных областей знания, таких, как мифология, религиоведение, философия, история, фольклор, литература, лингвистика, поэтика и т.д. Основой научных исследований участников Чтений был и остается традиционный текст (в широком его понимании), причем неизменно расширяется и тематический, и языковой спектр изучаемого материала. С самого начала в центре внимания ученых была индийская словесность, представленная ведийскими памятниками, санскритским эпосом, буддийскими сочинениями, соционормативным трактатом «Артхашастра», классической драмой, тамильской литературой. Теперь же в орбиту интересов индологов, участников Чтений, вошли, помимо того, философские тексты индуизма, научные сочинения на санскрите, эпиграфика, новоиндийская литература, современный фольклор и произведения изобразительного искусства в их связи с вербальными текстами. При полном разнообразии специализации индологов, принимающих ныне участие в Чтениях, исследовате-

лей самого разного профиля — филологов, историков, этнографов, философов, искусствоведов и т.д. — объединяет глубокое понимание значимости филологического аспекта изучаемого материала, составляющего важную сторону культурного наследия Индии, которое получило ярчайшее отражение в разного рода явлениях словесности на многочисленных языках субконтинента: самых древних, таких, как ведийский и санскрит, среднеиндийских — пали, пракриты, брадж, авадхи и новых — хинди, бенгали, тамильский и телугу.

По давно сложившейся традиции Чтения 2004 г. открыла крупнейший ведолог профессор Т.Я. Елизаренкова (ИВ РАН, Москва), выступившая с докладом «Еще раз о слове *атман* в Ригведе». *Атман* — одно из важнейших религиозно-философских понятий, утвердившееся в Упанишадах как высший принцип индивидуальности, противопологаемый Брахману, верховному началу мироздания. Автору доклада, поставившему своей целью синхронное описание употребления этого слова в древнейшем памятнике индийской словесности, удалось проследить самые начала долгого пути развития его семантики, как она представлена в поздних частях памятника. Ведийская тематика была продолжена в докладе «Замечания по формальной стороне Рикпратишакхьи» ученика Т.Я. Елизаренковой Витиса Видунаса, главы Центра востоковедения Вильнюсского университета. С неподдельным интересом был встречен доклад «Эротика в Ригведе» ученого из Клайпеды Алеты Хомиченкене, возглавляющей Центр индологических исследований. По мнению автора, в ригведийских описаниях ритуалов выжимания *сомы*, возжигания огня, в космогонических мифах, в словесной иконографии таких богов, как Индра, Агни, Ушас, Родаси, Синивали, просматриваются эротические мотивы. Особое место в докладе уделялось изображению в Ригведе женщины — матери, возлюбленной, вдовы. В соответствии с поставленной задачей — установить, каким образом компенсируется слабо выраженный в ведийском пантеоне женский аспект, — сделан вывод о том, что женское начало восполняется использованием в описании ритуалов ряда существительных женского рода.

В докладе М.Ф. Альбедиль (ИЭА им. Петра Великого, Санкт-Петербург) «Сюжет о Трите: этноисторическая основа» предложена интерпретация сюжета о Трите, «третьем», младшем брате, брошенном двумя старшими братьями в колодец и получившем затем чудесное спасение. Эта интерпретация учитывает особенности архаических социально-правовых норм, когда родство было по своему характеру не биологическим, а социальным, выражаясь в терминологическом маркировании не индивидов, а одновозрастных групп обоего пола (классификационная терминология социального родства). Существовал переходный период, когда связи между кровными родственниками еще регулировались в соответствии с принципом групповых и возрастных норм. Особыми правами — военного вождя, хранителя какого-то важного культа и т.п. — наделялись три брата, реализовавшие их. Таким образом, на определенном этапе развития архаического общества конкретные коллективы выделяли из себя особую замкнутую часть, самовоспроизводившуюся по норме трехступенчатых колен кровных родственников, и внутренние связи этой обособившейся группы менялись уже по своим законам. Жрецам в целях узурпации прав на избрание живого бога пришлось разрушить эту систему: сначала из нее был изъят третий брат — и это нарушило возрастной автоматизм, — а потом и второй. Канва подобных внешних событий и могла послужить формообразующим фактором для сюжета о трех братьях; потом миф был трансформирован в соответствующий эпический сюжет и обрел долгую жизнь в индийской литературе.

В докладе «Лексика эпизода и его значение» С.Л. Невелева (СПбФ ИВ РАН) на основе наблюдений над стилем завершающих (с 15-й по 18-ю) книг древнеиндийского эпоса Махабхараты, повествующих о конце «биографии» ее главных героев, обосно-

вала тезис о расслоении семантики эпической метафоры, которая обозначает переход индивида от одного состояния — бытия на земле — к другой его форме — пребыванию на небесах. Можно говорить о системном характере такого расслоения. Мифологическая метафора, оперирующая «образами пути», а также теми, которые связаны с персонификацией смерти (боги Яма, Мритью), тяготеет, условно говоря, к сюжетной героике, типологически первичному «слою» эпического содержания. Тогда как религиозно-философская метафорика («оставить тело», «соединиться с *Атманом*» как высшим началом Вселенной, «распасться на пять первоэлементов», «расстаться с *пранами*», т.е. жизненными дыханиями) тяготеет к дидактическому содержательному пласту, который, конечно же, лишь искусственно может быть отделен от героики в единстве текста Махабхараты. В докладе «Актуальные проблемы изучения Бхагавадгиты (к преодолению некоторых исследовательских стереотипов)» Я.В. Васильков (СПбФ ИВ РАН, ныне — ИЭА им. Петра Великого, Санкт-Петербург) представил дополнительные аргументы в пользу ранее сформулированной им концепции развития текста ключевого памятника раннего индуизма. Докладчик привел ряд примеров из текста Гиты, свидетельствующих, что все центральные, специфические ее идеи («йога действия», теизм) основываются на концепциях санкхья-йоги. Основным же объектом полемики в Гите является независимая санкхья, которая в этот момент уже вышла из первоначального единства санкхья-йоги, предложив свой собственный, «знаниевый» (гностический) путь к освобождению. Предложенная концепция, по словам докладчика, более надежно вписывается в общую закономерность развития индийских религиозно-философских систем, которая может быть сформулирована таким образом: их источником всегда (и в индуизме, и в буддизме) является некое недифференцированное знание, вынесенное основателями из йогического опыта и как бы содержащее в себе в виде неких «семян» возможности последующего развития. Как полагает докладчик, исследователям Гиты необходимо преодолеть ряд укоренившихся стереотипов, в числе которых: представление о мировоззрении Гиты как о результате *синтеза* предшествующих философских традиций (санкхья, йога, веданта, буддизм); вытекающий отсюда гиперанализм в подходе к тексту Гиты; представление о том, что Гита в той или иной мере — памятник веданты; тенденция лишать бхакти-йогу и карма-йогу статуса йоги как таковой («психотехники») или рассматривать их как ущербную, «смешанную» йогу и т.д.

В докладе М.И. Петровой (СПбФ ИВ РАН) «Представления о времени и царская власть в древнеиндийском эпосе Махабхарата» высказано основанное на рассмотрении эпического текста предположение о том, что все случаи употребления слова *кала*, а также словосочетаний, в которые оно входит, можно условно разделить на две группы. В первой речь идет о Времени как о Высшем Владыке — Парамешваре, которому как высшему божеству часто приписывается тройная космогоническая функция: оно создает миры, поддерживает их существование, и оно же уничтожает мироздание. К другой группе относятся случаи, когда слово *кала* обозначает конкретное время, которое может быть благоприятным или же неблагоприятным для совершения определенного действия. Существует, однако, некая точка в которой эти разные аспекты времени соединяются, и такой «точкой» является фигура царя, стоящая в центре эпического повествования. С одной стороны, именно на царя возложена ответственность за выбор «правильного времени» для конкретных действий; с другой же стороны, царь может явиться и воплощением всемогущего Времени. Ю.Г. Кокова (СПбГУ) в докладе «*Мокша* в Бхагавата-пуране», отталкиваясь от общего положения о том, что достижение *мокши*, т.е. освобождения от кармически обусловленного пребывания в сансаре, является главной целью всех религиозно-философских учений Древней Индии, показала неоднородность путей достижения этой цели и понимания самой ситуации освобождения. По утверждению автора, Бхагавата-пурана содержит

многочисленные сюжеты, связанные с описанием преданных учеников и последователей Кришны, которые прекратили свое сансарное существование. Анализ этих сюжетов показывает, что в *пуране* отсутствует единая концепция *мокши* и обнаруживается тенденция к совмещению представлений адвайты и теологической санхьи с кришнаитским *бхакти*.

Доклад А.А. Игнатьева (Калининград) был посвящен совершенно не исследованному тексту XII–XIII вв. — «Девигита» («Песнь Богини») из Девибхагавата-пураны, который наряду с «Девимахатмьей» представляет собой важнейший памятник шактизма, направления в индуизме, основанного на культе женских божеств. Эпико-пураническая традиция насчитывает более двух десятков произведений жанра *гита*, т.е. «Песнь», которые, как правило, представляют собой откровение, истину, раскрываемую божеством (или его воплощением) ученику-адепту или же несколькими адептам (нередко также божественным по своей природе). «Девигита» — поздний текст такого типа, первой же в этом ряду, как наиболее известная, являющаяся образцом для последующих сочинений, стоит Бхагавадгита («Песнь Господа») из Махабхараты, поэтому автор счел небезынтересным провести сопоставительный анализ памятников с целью выявления некоторых черт данного жанра.

Чрезвычайно богатый тонкими наблюдениями доклад Ю.М. Алихановой (ИСАА при МГУ) «Психология акта самопожертвования в изображении драматургов VII века» был посвящен жертвенным подвигам, совершенным героями двух классических санскритских драм — «Счастье нагов» Харши и «Перстень и ракшаса» Вишакхадатты. В обеих драмах действия героев сопровождаются анализом их внутреннего состояния, эмоций и стоящих за их поступками побудительных мотивов, что дает возможность сделать определенные выводы относительно средневековых индийских представлений о психологии жертвенного акта и жертвенности вообще. Доклад М.А. Русанова (РГГУ, Ин-т восточных культур и античности, Москва) «Литературные реминисценции в „Гаудавахо“ Вакпатираджи» содержал обстоятельный анализ вопросов происхождения автора (провинция Канаудж), которое во многом обусловило его эстетические пристрастия, а также сложной для древней и классической Индии проблемы датировки текста, которую докладчик решает путем привлечения средневековой кашмирской хроники «Раджатарангини», поскольку сама по себе поэма мало что дает в этом отношении. В силу безусловной актуальности темы широкую и плодотворную дискуссию вызвал доклад Д.Н. Лелюхина (ИВ РАН, Москва) «Проблема интерпретации специальной санскритской терминологии: термин *адхьякша* в индийской традиции». Докладчик исходит из совершенно справедливого постулата насчет содержания известнейшего индийского трактата — «Артхашастры» Каутильи, который описывает образец государства, идеальное устройство социума, никогда не существовавшего в истории, хотя такое описание, естественно, не может не учитывать отдельные реалии. Скрупулезный анализ употребления термина *адхьякша* в различных источниках, от Вед до позднего средневековья, приводит автора доклада к основательно подтвержденному исследованным материалом выводу об отсутствии у термина *адхьякша* особого «бюрократического» значения: основные его толкования — «глава», «правитель», «руководитель», «надзиратель» оказываются приемлемыми не только для «Артхашастры», но и для разного рода текстов. С.С. Тавастшерна (СПбГУ) в докладе «О синонимах речи в словаре Нигханту» высказал точку зрения, согласно которой современные толкования системы построения ведийского словаря Нигханту, текст которого крайне сложен для понимания, сталкиваются с трудностями именно из-за термина «синоним», прилагаемого к списку, составляющим статьи словаря. Метод рассмотрения этих «списков», демонстрируемый средневековым комментатором Девараджей (приблизительно XIV в.), позволяет по-новому увидеть структуру, а главное, функцию данного словаря.

В докладе С.В. Пахомова (СПбГУ) «Проблема классификации индуистских тантрических школ» был поставлен ряд общих вопросов, относящихся к понятию «школа» в индийской культуре, которое охватывает многочисленные духовные традиции Индии. Тантризм, согласно утверждению докладчика, выступает как некий универсальный символ, который способствует установлению того, что объединяет различные направления неведийских по своей сути движений, школ, теорий и практик на совершенно иных, нежели ведийские, основаниях. Преодолеть известную аморфность тантризма, нечеткость его составляющих, по мнению автора доклада, можно исключительно путем иерархического расположения признаков отдельных «школ», выделяя идеологему *шакти* в качестве центра любой концепции или практического функционирования той или иной «школы». Формальным же признаком отнесения «школы» к тантризму может считаться почитание и использование специфических текстов — тантр. Оживленным обсуждением завершился доклад В.Г. Эрмана (СПбГУ) «О жанре *вьяйога* в санскритской теории драмы». В докладе рассматривались возможности освещения ранних стадий становления драматического жанра в древнеиндийской литературе, не оставивших после себя текстов пьес, исключительно на материале санскритских трактатов по теории драмы («Натьяшастры» и «Дашарупы»), в разделах, посвященных описанию десяти традиционных типов (*рупака*) драмы. Выделяя из *рупак*, относимых к типам «резкого» (*авиддха*) представления, тип *вьяйоги*, автор доклада усматривает в нем отражение перехода от мистериальной драмы к более развитым формам «мягкого» (*сукумара*) представления и свидетельства определенной принадлежности *вьяйоги* к литературной драме. Название доклада В.Г. Лысенко (ИФ РАН, Москва) исчерпывающе характеризует его тему: «Лингвофилософские аргументы Шанкары против вайшешики». В докладе рассматривается критика Шанкарой учения вайшешики о категориях во второй книге «Брахма-сутра-бхашьи». Шанкара пытается убедить своих читателей, что все, что вайшешики считали отдельными сущностями (категориями), в конечном итоге сводится к высочайшему Абсолюту — Брахману, поскольку, с точки зрения индийского философа, Брахман — это единая и единственная причина всех вещей.

В докладе А.М. Дубянского (ИСАА при МГУ) «О взаимоотношении религиозных конфессий в средневековом Тамилнаде» было рассказано о соперничестве между индуистами, джайнами и буддистами на юге Индии в VII–VIII вв. Материалом для исследования послужили гимны шиваитского поэта Самбандара. Докладчик привел выразительные примеры того, что Самбандар не слишком интересовался доктринальными разногласиями между конфессиями, обрушиваясь в основном на внешнюю сторону поведения джайнов и буддистов. Тамильские легенды сохранили, однако, сведения о диспуте Самбандара с джайнами, в результате которого многие из них были казнены. Но в настоящее время исследователи сомневаются в достоверности этого. В докладе Н.В. Гурова (СПбГУ) «Миф об Агастье в средневековых текстах телугу» были приведены данные, свидетельствующие о том, что в основе сказания о мудреце Агастье — как в его «северной версии», наиболее полно изложенной в III книге Махабхараты, так и в «южной», содержащейся в Сканда-пуране и некоторых южноиндийских текстах, — лежит архаический миф о «культурном герое» (Творце, Преобразователе пространства, Поглотителе зла), характерный для «охотничьих» и скотоводческих традиций неолитического типа. Наиболее близкие аналогии прослеживаются в мифологических представлениях племен Центральной и Южной Индии. В докладе М.Б. Загорюлько (ИСАА при МГУ) «О „священной географии“ в творчестве Тирунянасамбандара (шиваитский поэтический комплекс „Деварам“)» представлены результаты исследования автором доклада специфических черт дравидской религиозной культуры, которые находят свое отражение в поэзии тамильских бхактов-наянаров и выражаются в подчеркивании тесной связи божества с опреде-

ленной местностью (*зенолокотеизм*, термин А.М. Пятигорского), причем существует два типа такой связи: первый основан на древнетамильской модели «царь — его владения», а второй — на идее пантеизма. В докладе Т.А. Дубянской (ИСАА при МГУ) «Сюжет „Повести о Насикете“ Садала Мишры в контексте развития прозы хинди» шла речь об одном из первых прозаических произведений, созданных на хинди в самом начале XIX в. Хотя «Повесть» не является оригинальным произведением (по словам самого ее автора, это переложение санскритского текста, возможно, поздней *пураны*), ее значение для начального этапа развития прозы хинди (периода Форт-Вильям колледжа) чрезвычайно велико. Впервые на современном языке был изложен отдельный, богатый событиями сюжет — о царевне Чандравати, невинно претерпевшей изгнание, бросившей ребенка, но в конце концов обретшей и сына, и мужа. «Повесть о Насикете» можно считать произведением, потенциально содержащим романские черты. Это косвенно подтверждается тем, что уже в XX в. аналогичный сюжет (не исключено, что частично заимствованный из «Повести о Насикете») был использован Джайшанкармом Прасадом в его знаменитом романе «Труп» (1928).

Сообщение Е.К. Бросалиной и А.Л. Сладкова (оба — СПбГУ) на тему «Перевод Г.С. Лебедевым поэмы Бхарат Чондро Рая „Биддешундор“ (по рукописи, хранящейся в РГИА)» содержало общую характеристику впервые переведенного с бенгали на русский язык текста основной части поэмы знаменитого поэта XVIII в., где излагается история любви принцессы Видьи и царственного поэта Сундара. Рукопись включает подстрочный перевод общим объемом 80 двойных листов (формат А-3), основной текст в бенгальской графике, его русскую транскрипцию и «рабочий» комментарий к переводу, весьма разнообразный по своему содержанию: от вариантов перевода отдельных слов и понятий до сведений культурно-исторического, географического, историко-литературного, этнографического и филологического характера. Обе части труда первого российского индолога Г.С. Лебедева представляют собой уникальный материал для исследователей истории литературного процесса в Индии.

Ярким завершением юбилейных Зографских чтений 2004 г. явился доклад С.И. Рыжаковой (ИЭА РАН, Москва) «Богини и деревья желаний в индуизме Центральных Гималаев», в котором автор представил оригинальный по своей методике анализ мифологем «древа желаний» и «богини, исполняющей желания», осуществленный на материале индийской культуры, с широким привлечением этнографических реалий. Автор широко использовала собственные полевые данные, собранные в Гархвале (Уттар-Анчал), что, безусловно, сообщило докладу особую притягательность.

Конференция, посвященная 90-летию И.М. Дьяконова

12–14 января 2005 г. в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения РАН и в Государственном Эрмитаже состоялась научная конференция, посвященная 90-летию со дня рождения Игоря Михайловича Дьяконова. Тематика конференции в полной мере отразила широту научных интересов И.М. Дьяконова, историка и лингвиста, занимавшегося изучением языков, а также этнической, культурной, политической и социально-экономической историей Месопотамии и древней Передней Азии.

В конференции, на которой были представлены 23 доклада, приняли участие сотрудники, аспиранты и студенты многих научных и учебных заведений Санкт-Петербурга и Москвы: Института востоковедения РАН и его Санкт-Петербургского филиала, Государственного Эрмитажа, СПбГУ, МГУ, РГГУ. Почти все участники являются учениками И.М. Дьяконова или учениками его учеников. Представители разных поколений российских ассириологов, семитологов и других специалистов по древнему Ближнему Востоку получили возможность в профессиональной аудитории обсудить наиболее интересные направления и результаты своих исследований, начало которым в отечественной науке было положено И.М. Дьяконовым.

На открытии конференции В.А. Якобсон в своем вступительном слове охарактеризовал И.М. Дьяконова как одного из крупнейших ассириологов XX в., блестящего представителя российской ассириологической школы, великого ученого, замечательного учителя и человека.

Первый день был почти целиком посвящен ассириологии — науке, которой И.М. Дьяконов отдал большую часть своей жизни. Обсуждались филологические проблемы, касающиеся шумерского и аккадского языков (доклады И.Т. Каневой «Шумерское числительное „один“: функции и значения», Г.Х. Каплан «Каким временем предпочтительнее переводить посылки законодательных положений Законов Хаммурапи?», С.В. Лезова «Староассирийский глагол в сравнении со старовавилонским: морфологическая семантика финитных форм»), проблемы текстологии и терминологии (доклады Е.В. Маркиной «Употребление *naw/mrum* о рабах в старовавилонских письмах», Н.Г. Рудик «Развитие формулы „Мардук-Эа“ в месопотамских заклинаниях III–II тысячелетий до н.э.», В.А. Якобсона «Термин *bal* в старовавилонских документах из Суз»), а также социально-экономической истории Месопотамии (доклады Н.В. Козловой «Земельные наделы за службу (на примере Уммы периода III династии Ура)» и Н.В. Козыревой «Хозяйственная деятельность храмов в Южной Месопотамии старовавилонского периода»).

Некоторые доклады сопровождались оживленной дискуссией. Особенно активно велось обсуждение проблем старовавилонского периода — одного из самых увлекательных и хорошо документированных периодов в истории Двуречья, интересного с точки зрения языка, культуры и социально-экономических отношений. Разнообра-

зие в ассириологическую тематику первого дня внес доклад В.А. Лившица, посвященный происхождению и употреблению древнеиранских этнонимов *sakb* (саки) и *skidā* (скифы).

Следующий день конференции начался с докладов по вопросам культуры и истории Месопотамии и всей Передней Азии в I тысячелетии до н.э. Доклад Н.О. Чехович «Статуя божества и ее соответствие храму» был основан на клинописных источниках; два последующих доклада (И.А. Ладынина «Античный топос „владычества над Азией“ и концепция непрерывной надрегиональной государственности на Ближнем и Среднем Востоке в I тысячелетии до н.э.» и А.А. Немировского «Скифы Геродота и саки тиграхауда») основывались главным образом на анализе сочинений античных авторов. Предложенная докладчиками интерпретация этих источников вызвала острую дискуссию.

На вечернем заседании, проходившем в библиотеке Отдела Востока Государственного Эрмитажа, были зачитаны доклады по семитологии и сравнительному языкознанию (А.Г. Беловой «Название камня в языках Южной Аравии», Л.Е. Когана «Лексика древнеарамейских надписей и проблема исторического единства арамейского языка» и О.В. Столбовой «Чадские лексические параллели к древним семитским языкам: аккадский, гезз, древнееврейский»), а также по проблемам изучения Ветхого Завета (А.В. Немировской «Кто такие *евреи* в Библии?» и А.К. Лявданского «Пророческий перфект и типология текста») — областям, которым И.М. Дьяконов посвятил много работ.

На конференции также были представлены доклады по истории и теории письма: в докладе Ю.Б. Циркина рассматривалось происхождение финикийской письменности; доклад А.И. Давлетшина «Словесно-слоговые системы письма: какой смысл мы вкладываем в это определение, какой можем и какой следует?», хотя и отвлек слушателей от привычной им переднеазиатской тематики, перенеся их в сферу изучения письменности майя, тем не менее оказался вполне уместным на конференции памяти И.М. Дьяконова, постоянно интересовавшегося теоретическими аспектами науки о письме.

На заключительном заседании обсуждались проблемы месопотамской литературы (доклад В.В. Емельянова «Путешествие Гильгамеша к Утнапиштиму: история мифологического мотива»), а также соотношения изобразительного искусства и словесности (доклад В.К. Афанасьевой «Кто убил семиголовую гидру? (еще раз к вопросу об изобразительности и литературе в Двуречье)» и М.М. Дандамаевой «Новоассирийские рельефы: изображение и текст»).

Заключительным аккордом конференции стала демонстрация документального фильма о И.М. Дьяконове «Киркенесская этика», созданного А. Янковским в последние годы жизни ученого. По отзывам коллег, конференция прошла в «дьяконовском духе», а фильм удивительным образом усилил ощущение незримого присутствия Игоря Михайловича.

К концу 2005 г. предполагается опубликовать сборник материалов конференции в виде статей с включением дискуссии по наиболее интересным и спорным докладам. Организаторы юбилейной конференции надеются, что она положит начало проведению регулярных чтений памяти И.М. Дьяконова, на которых смогут встречаться и обсуждать результаты своей работы отечественные историки и языковеды, занимающиеся древним Ближним Востоком.

Шагинян А.К. Закавказье в составе Арабского халифата. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 1998. — 108 с.

Рецензируемая книга А.К. Шагиняна, согласно аннотации, была написана «на основе многоязычных первоисточников», предназначена для востоковедов и всех интересующихся данной проблемой и обещает представить «всестороннюю историю стран Закавказья в период арабского владычества (VII–IX вв.)». Упомянув во введении труды выдающихся отечественных ученых А.Н. Тер-Гевондяна «Армения и Арабский халифат» (Ереван: Изд-во АН Арм. ССР, 1977), З.М. Бунятова «Азербайджан в VII–IX вв.» (Баку: «Елм», 1965) и А.П. Новосельцева «Генезис феодализма в странах Закавказья» (М.: «Наука», 1980), А.К. Шагинян пишет, что «ни одна из этих работ не освещает всех проблем, связанных с историей всего Закавказья VII–IX вв., и не дает полной картины региона в интересующий нас период, вследствие чего многие вопросы по истории Закавказья в целом остаются недостаточно изученными» (с. 10).

Наша попытка определить, насколько автор смог полнее своих предшественников представить «картину региона», привела к обескураживающим результатам.

А.Н. Тер-Гевондян, с. 5–6:

Армянская историография VII–XIII вв. продолжала богатые традиции предыдущего периода, в частности V в. Первое интересующее нас сочинение — это История Себеоса — достоверный источник для изучения событий VII в. не только в Армении, но и в сопредельных странах. Историк доводит свое повествование до начала 60-х годов VII в. Текст Истории Себеоса переиздавался неоднократно, последнее издание осуществлено С. Малхасяном.

Основным источником для изучения истории Армении в эпоху владычества халифата является История Левонда, где описываются события до конца 80-х годов VIII в. Левонд продолжает Историю Себеоса...*

История Левонда сначала опубликована во французском переводе, а затем издан армянский текст К. Шахназаряном. Русский перевод Левонда сделан К. Паткановым, а критический текст подготовил С. Малхасян и издал К. Эзю (Езян).

А.К. Шагинян, с. 5:

Армянская историография VII–XIII вв. продолжала богатые традиции предыдущего периода, в частности V в. Первое из интересующих нас сочинений — «История» Себеоса, достоверный источник для изучения событий VII столетия в Армении и сопредельных странах. Историк доводит свое повествование до начала 60-х гг. VII в. Текст «Истории» Себеоса переиздавался неоднократно, последнее издание осуществлено С. Малхасяном.

Основным источником для изучения истории стран Закавказья в эпоху владычества халифата является «История» Вардапета Гевонда, где описываются события вплоть до конца 80-х гг. VIII в. Гевонд продолжает «Историю» Себеоса. Книга Гевонда сначала была опубликована во французском переводе, а затем К. Шахназаряном был издан ее армянский текст. Русский перевод сочинения осуществлен К. Паткановым, а критический текст на армянском языке подготовил С. Малхасян.

События в Южной Армении в IX в. подробно изложены в Истории рода Арцруни историка начала X в. Товмы (Фомы) Арцруни, который стартует...

События IX столетия в южном Закавказье подробно изложены в «Патмутивн танн Арцрунеас» — «История рода Арцруни» — историка начала X в. Товмы Арцруни...

§ 1 главы I («Закавказье накануне арабского завоевания во второй половине VII в.») под названием «Борьба Византии и Ирана за овладение Закавказьем» скомбинирован А.Н. Шагиняном из текстов Зии Буниятова и А. Тер-Гевондяна.

А. Шагинян		З. Буниятов		А. Тер-Гевондян
с. 11	=	с. 38–40		
с. 12	=	с. 43–44 (2-е предлож. 3-го абзаца и 4-й абзац)		с. 18–19 (1-й, 2-й абзацы и 1-е предлож. 3-го абзаца)
с. 13	=	с. 44 (1-й абзац)		с. 21 (2-й и 3-й абзацы)

§ 2 главы I — «Социально-экономические и религиозные отношения в Закавказье накануне арабского завоевания» (с. 13–22) в основном копирует текст А. Новосельцева из его работы «Генезис феодализма в странах Закавказья» (с. 183–204). Однако «метод» работы А. Шагиняна, состоящий из сквозного копирования определенных текстов, приобретает здесь немного иную форму: в нем объединяются отрывки, взятые из отдельных страниц работы А. Новосельцева. Отметим также, что при переписывании А. Шагинян на этот раз заменяет не только названия местностей, но и эпохи. Сравним:

А.П. Новосельцев, с. 196:

...В рассматриваемую эпоху, уже к концу IV в. для Армении и несколько позже для Картли и Албании нахарары-мтавары стали основной социальной и политической силой в Закавказье.

А. Новосельцев, с. 202:

Таким образом, во всех трех странах Закавказья (Армении, Иберии, Албании) в период последних веков античности и первых средневековья имел место процесс выделения новой группировки знати из среды ранее свободных общинников и постепенного слияния этой новой знати с частью старой в единый класс-сословие феодалов.

А. Шагинян, с. 13:

В рассматриваемую эпоху (имеются в виду VII–IX вв. — Н.В.) для Армении, Картли и Албании нахарары-мтавары стали основной социальной и политической силой в Закавказье.

А. Шагинян, с. 15:

...Таким образом, во всех трех странах Закавказья в период раннего средневековья и в интересующий нас период (т.е. в VII–IX вв. — Н.В.) имел место процесс выделения новой группировки знати из среды ранее свободных общинников и постепенного слияния этой новой знати с частью старой в единый класс-сословие феодалов.

Вот результат сопоставления текста § 2 с текстом А. Новосельцева:

А. Шагинян		А. Новосельцев
с. 13	=	с. 196–197
с. 14	=	с. 198–199
с. 15	=	с. 198–203
с. 16	=	с. 203–204
с. 17	=	с. 204
с. 18	=	с. 204
с. 19	=	с. 184
с. 20	=	с. 189, 190
с. 21	=	с. 190–191, 186, 188

Следующие § 3–4 главы I (с. 23–34) и § 1 главы II («Провинция Армения в составе Арабского халифата», с. 35–37) являются дословной передачей текста А. Тер-Гевондяна (с. 21–51, 71–77) с некоторыми сокращениями.

Глава II работы А. Шагиняна (с. 35–63), озаглавленная «Провинция Армения в составе Арабского халифата», объединяет в себе в основном материал из трех (III, IV, VI) глав книги А. Тер-Гевондяна, с добавлением текстов из работ З. Буниятова, А. Манандяна и др. Любо-

пытно, что в данном случае идентичны не только названия глав (у Тер-Гевондяна, с. 71 — «Армения в составе Арабского халифата»), но и названия первых параграфов (у А. Шагиняна «Завоевание Закавказья арабами», а у Тер-Гевондяна «Покорение Армении арабами»). Следует отметить и одинаковость даже первых предложений обоих текстов (естественно, с изменением слов «Армения» или «Армянское нагорье» на «Закавказье» и с соответствующими пропусками).

Анализ § 1 гл. II показывает:

А. Шагинян		А. Тер-Гевондян
с. 35	=	с. 71, 72
с. 36	=	с. 72, 73, 74
с. 37	=	с. 74, 75, 76, 77, 78

§ 2 главы II под названием «Религиозная ситуация в восточных областях Закавказья» скомпонован А. Шагиняном целиком из материала § 2 главы III книги З. Буниятова — «Исламизация и григорьянизация населения Азербайджана» — и § 3 главы III работы А. Тер-Гевондяна — «Отношения Омейядов с феодалами и церковью Армении».

§ 3 главы II — «Борьба халифата с Византией и хазарами и Закавказье» (с. 41–44) — не только своим названием (у А. Тер-Гевондяна: «Борьба халифата с Византией и хазарами и Армения»), но и текстом в основном повторяет материал А. Тер-Гевондяна. Однако и тут имеется вставка из текста З. Буниятова (из с. 107–109).

§ 4 главы II — «Политика халифата в Армении и восстания 747–750 и 774–775 гг.» (с. 44–53) скомпонован в основном из книги А. Тер-Гевондяна (с. 88–126); здесь же использованы тексты З. Буниятова, С. Мелик-Бахшяна, П. Жузе и др.

Сопоставление этих текстов показывает:

А. Шагинян		А. Тер-Гевондян		З. Буниятов
с. 44	=	с. 88, 89, 90		
с. 45	=	с. 90, 91		
с. 46	=	с. 91, 92, 93, 94		
с. 47	=	с. 98–99		
с. 48	=	с. 99, 100, 101, 102		с. 114
с. 49	=	с. 102–103, 105–106		с. 114
с. 50	=	с. 107, 108, 109, 110, 113		
с. 51	=	с. 114–115		
с. 52	=	с. 115–116		с. 172
с. 53	=	с. 116		с. 175, 178

Заметим, что и в этом параграфе А. Шагинян, дословно (но с сокращением) переписывая тексты А. Тер-Гевондяна и З. Буниятова (иной раз их тексты чередуются, см. с. 53), переносит события, происходящие в основном в собственно Армении, в другие области региона. Сравним:

А. Тер-Гевондян, с. 109–110:

...Хотя смерть Мансура временно спасла Армению от дальнейшего кровопролития, неизбежного после подобного восстания (он умер в октябре того же года, и сразу изменилось положение в халифате), тем не менее подавление восстания имело печальные последствия для Армении. Восстание 774–775 гг. было великим событием в истории Армении и Передней Азии...

А. Шагинян, с. 50:

Хотя его (Мансура. — Н.В.) смерть временно спасла Закавказье от дальнейшего кровопролития, неизбежного после подобного восстания, тем не менее его подавление имело плачевные последствия для народов Закавказья и особенно армян. Восстание 774–775 гг. было великим событием в истории Закавказья и Передней Азии.

Рассмотрение § 5 главы II показывает:

А. Шагинян		А. Тер-Гевондян		З. Буниятов
с. 54	=	с. 151, 152, 153		с. 142
с. 55	=	с. 155, 156–157		
с. 56	=	с. 157, 158–159		
с. 57	=	с. 159–160, 166–167		

с. 58	=	с. 167, 170–171 (А. Мец, с. 122)
с. 59	=	с. 154–155
с. 60	=	с. 155

Следующий § 6 главы II — «Города, торговля и торговые пути стран Закавказья при арабах» — в основном содержит материал из книги Я. Манандяна «О торговле и городах Армении в связи с мировой торговлей древних времен» (Ереван, 1954). Все выдержки, взятые А. Шагиняном из этой книги, являются сокращенной в некоторых местах, но дословной передачей текста Я. Манандяна; и здесь коррективировка А. Шагиняна касается только ряда географических названий и дат. Сопоставим:

Я. Манандян, с. 192:

Следствием тяжелых потрясений, пережитых Арменией в VIII в., были продолжительный упадок культуры, а также застой и даже регресс экономической жизни Армении, сопровождавшийся сильным ослаблением денежно-хозяйственных отношений.

Удивительно, что, переписывая текст Я. Манандяна, А. Шагинян даже не обращает внимания на выдержки (в данном случае из работы проф. В. Ключевского: Курс русской истории. М., 1914), приводимые автором в кавычках, и передает их как свой текст. Сравним:

Я. Манандян, с. 199:

«В VIII веке, — говорит Ключевский, — среди них водворились из Закавказья евреи и арабы. Еврейское влияние здесь было так сильно, что династия хазарских каганов со своим двором, т.е. высшим классом хазарского общества, приняла иудейство. Раскинувшись на привольных степях по берегам Волги и Дона, хазары основали средоточие своего государства в низовьях Волги...»

А. Шагинян, с. 60:

...Следствием всех этих потрясений, пережитых странами Закавказья в VII–IX вв., стал продолжительный упадок культуры, а также застой и даже регресс экономической жизни Закавказья, сопровождавшийся сильным ослаблением денежно-хозяйственных отношений.

А. Шагинян, с. 62:

...В VIII в. среди них укоренились пришедшие из Закавказья евреи и арабы. Еврейское влияние здесь было сильно настолько, что династия хазарских хаканов со своим двором, т.е. высший класс хазарского общества, приняла иудаизм. Рассеявшись по привольным волжским и донским степям, хазары сосредоточили свое государство в низовьях Волги...

Глава III — «Восстановление государственности стран Закавказья» (с. 64–77) — состоит из трех параграфов. § 1 — «Политическая ситуация в Армении на рубеже VIII–IX вв. и появление самостоятельных княжеств» (с. 64–71) — передает в основном материал А. Тер-Гевондяна из главы V его книги («Восстановление самостоятельности Армении», с. 119–132). Уже первое предложение этого параграфа калькирует текст А. Тер-Гевондяна, начиная с первого его предложения (естественно, с соответствующей коррективировкой).

К книге прилагаются два текста из сочинений «Тарих ал-Баб» и «История Агван»; однако принцип привлечения именно этого материала непонятен. Первый текст переведен с арабского, судя по замечке автора, им самим. Но мы знаем эту работу по известному изданию В.Ф. Минорского на русском языке: «История Ширвана и Дербенда». А список правителей Армении и наместников Севера (с. 83–86) просто переписан из «Приложения» А. Тер-Гевондяна к этому труду (с. 270–285) с перестановкой текста.

В заключение хочу отметить, что каждая научная работа претендует на новое слово в науке. Не зря от исследователя, едва вступившего на сей тернистый путь, в обязательном порядке требуется указать на научную новизну. Приведенные примеры, как мне кажется, достаточно ясно показывают, насколько бесполезна изданная Санкт-Петербургским университетом монография Арсена Карапетовича Шагиняна, построенная исключительно на компиляции материала и откровенном плагиате.

Доктор исторических наук *Наиля Велиханова*

P.S. Царствие небесное и «рахматуллах» всем ушедшим в мир иной истинным ученым. Грешно будоражить их души. Пусть земля будет им пухом!

A. Sivertsev. Private Households and Public Politics in 3rd–5th Century Jewish Palestine. (Texts and Studies in Ancient Judaism. Ed. by M. Hengel and P. Schäfer. 90). Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.

В последнее время появилась целая серия работ, в которых фактически пересматриваются все общепринятые представления об истории иудеев в талмудический период¹. Подобные взгляды в наибольшей мере систематизированы в работе Алексея Сиверцева, нейтральное название которой не должно вводить в заблуждение относительно дискуссионности поставленных в ней проблем.

Рецензируемая работа написана реалистично, без теологизированного подхода в какой бы то ни было форме. Однако исследование А. Сиверцева вызывает и несколько настороженное к себе отношение, ибо по фактически вытекающим из нее выводам² автора можно считать ниспровергателем основ, призывающим к полному пересмотру традиционных представлений об истории евреев талмудического периода.

Особый интерес в этой связи вызывают общие принципы подхода А. Сиверцева к исследуемому материалу. Он пишет о том, что биографические сведения и вся информация о характерах конкретных людей, содержащаяся в раввинистической литературе, для современного читателя, вероятнее всего, никогда не будут ясными и бесспорными. Поэтому, по его мнению, гораздо лучших результатов можно достичь при использовании биографического материала раввинистической литературы, если искать в нем не информацию о жизни конкретного человека, а информацию об общественных институтах того времени, когда тот или иной человек жил.

С точки зрения А. Сиверцева, в этом случае у нас гораздо больше шансов понять, каковы были полномочия «наси» (патриарха) и что вообще представлял собой этот институт, поскольку раввины не могли полностью выдумывать обстоятельства окружающей их действительности, хотя бы для того, чтобы быть по-настоящему понятыми их читателями и слушателями. В этой связи А. Сиверцев заявляет, что в связи с необходимостью реконструкции реалий той жизни, которую описывали авторы раввинистических трактатов, следует подвергнуть анализу большое количество контекстов.

Автор осознает, что в результате у него получается весьма обезличенная история, в которой основное внимание уделяется институтам, а не отдельным личностям. Однако, по словам А. Сиверцева, это, вероятно, наиболее разумный выход, имея в виду специфические проблемы методологического характера, связанные с интерпретацией раввинистической литературы.

Несколько ниже А. Сиверцев подчеркивает, что он не считает все написанное в Вавилонском Талмуде или палестинских мидрашах фантазией авторов, однако — по его словам — в настоящий момент отсутствуют общепринятые критерии, которые позволили бы разделить содержащиеся в раввинистической литературе сведения, заслуживающие доверия, и чистые легенды.

В конце введения³ автор в достаточно деликатной манере пишет о том, что изучение институтов еврейской жизни рассматриваемого периода времени невозможно без сопоставительного анализа. Ввиду того что тогда Палестина входила в состав Римской империи, представляется весьма вероятным, что общественная жизнь евреев имела немало общего с общественной жизнью соседних народов. Иными словами, информацию раввинистических сочинений следует сверять с той, что содержится в римских и византийских источниках (имея в виду как надписи, так и сочинения конкретных авторов). По словам А. Сиверцева, сопоставление сведений обеих групп источников только поможет в постижении истины и в определении истинного положения данных раввинистической литературы среди источников по истории Ближнего Востока римского и ранневизантийского времени.

¹ См., например: *Schwartz J. Lod (Lydda)*. Israel: From its Origins through the Byzantine Period, 5600 B.C.E. — 600 C.E. Oxf., 1991; *Goodbalt D.* The Monarchic Principle: Studies in Jewish Self-Government in Antiquity. Tübingen, 1994; *Jacobs M.* Die Institution des jüdischen Patriarchen. Eine quellen- und traditionskritische Studie zur Geschichte der Juden in der Spätantike. Tübingen, 1995.

² А. Сиверцев предельно осторожен в подборе слов и, избегая точных формулировок, скорее подводит читателя к тем или иным выводам.

³ С. 17 рецензируемой книги.

Осмотрительность в подборе терминологии не отменяет, однако, по сути одного весьма далеко идущего вывода методического характера, которому А. Сиверцев следует на деле. С его точки зрения, во внутренней жизни евреев в провинции Иудея следует прежде всего видеть не какие-то специфические национальные черты и формы, а те же закономерности, которые характеризуют жизнь и организацию жизни любой другой провинции Империи.

Для А. Сиверцева само собой разумеющимися являются высокий уровень эллинизации Иудеи⁴ и полная готовность евреев принять это — во всяком случае, в рамках изучаемого им периода. Вывод этот тем более примечателен, что историю евреев талмудического периода в историографии XX в. достаточно часто изображали именно как борьбу с античной цивилизацией за сохранение своей национальной специфики.

А. Сиверцев не отрицает существования «наси» (патриархов) в общепринятом смысле слова, но, согласно его концепции, они появляются только в IV в. во время Поздней империи. По мере ослабления полисных институтов и складывания ранневизантийской бюрократии в еврейской среде произошло становление института патриархата, т.е. появление общенационального лидера. Основной аргумент А. Сиверцева в пользу именно такого подхода заключается в следующем: в нашем распоряжении есть надежные источники о самих патриархах лишь для IV в. Что касается предыдущего периода (Ранней империи), то здесь, по его мнению, можно говорить лишь о том, что патриархи — те, кого мы по традиции так называем, — были не более чем сообществом состоятельных местных магнатов. Развитие же их полномочий до уровня национальных лидеров шло очень медленно и достигло своего логического конца лишь в IV в.

В соответствии с предложенной концепцией А. Сиверцев считает, что и формирование административного аппарата патриарха (санхедрин-синедрион, апостолы и т.д.) — явление позднее, опять же — ранневизантийское по времени. Что касается упоминаний о синедрионе более раннего периода, то он интерпретирует их следующим образом.

По мнению автора исследования, все известные по источникам примеры деятельности синедриона в I–III вв. свидетельствуют против того, что это были официальные судебные инстанции. А. Сиверцев считает, что они представляли собой неформальные суды, своего рода собрания друзей, советников, высказывающих свое мнение по тому или иному поводу, но именно как неформальные объединения, советы при наместнике, том или ином магнате.

Таковы вкратце основные положения рецензируемой книги. Здесь возникает непростой вопрос: как следует воспринимать все выводы А. Сиверцева? По форме, у него все сформулировано очень осторожно, но по сути — это именно ниспровержение традиционных основ восприятия истории Талмудического периода.

Так, весьма радикально звучат представляющиеся А. Сиверцеву самоочевидными утверждения о значительной степени интеграции иудеев в жизнь Римской империи и о том, что еврейские магнаты позднеантичного времени — это составная часть византийской бюрократии. Обращает также на себя внимание утверждение А. Сиверцева о повсеместном распространении в Палестине полисной системы городской жизни.

Столь же радикальны выводы А. Сиверцева об иудейских патриархах («наси») эпохи Ранней империи, которых он фактически предлагает воспринимать как богатых горожан, или богатых булевтов, занимающихся просветительской деятельностью среди своего народа, так сказать, в свободное от деятельности в рамках полисных структур время. Иными словами, согласно логике А. Сиверцева, фигуры типа Иехуды ха-Наси следует сопоставлять с небезызвестным Геродом Аттиком из Афин II в. или с современником Августа известным Гаем Меленатом⁵.

Как отнестись к высказанным положениям А. Сиверцева? Однозначно ответить на этот вопрос нельзя, ибо — при всей аргументированности — его построения не безупречны.

Бесспорно то, что от исследования А. Сиверцева невозможно отмахнуться, как и объявить его выводы беспочвенной фантазией. В нашем распоряжении действительно достаточно мало достоверной информации по тем вопросам, которые являются предметом изучения автора, не считая Талмуда. Вопрос же о доверии или недоверии к данным талмудических трактатов чаще всего зависит от системы ценностей, которых придерживается автор.

Однако с этой работой связана и одна серьезная проблема методического плана — сколь далеко может заходить исследователь в своих выводах и построениях, когда в распоряжении имеется лишь неполный материал.

⁴ Имея в виду проникновение в провинцию форм и норм жизни греко-римского мира.

⁵ Сам А. Сиверцев так не пишет, но подводит читателя именно к такой мысли.

Так, сами по себе построения А. Сиверцева об известной двусмысленности в применении к Ближнему Востоку терминологии римского времени, обозначающей официальные титулы, абсолютно правильны. Однако же все надписи, которые он анализирует, относятся лишь к Хаурану — одной области на границе провинций Сирия и Аравия. Возникает вопрос: в какой степени материал этого региона имеет (или может иметь) отношение к Палестине?

Примеры А. Сиверцева по поводу неоднозначности терминологии, обозначающей лидеров разного уровня в еврейской среде, также сами по себе убедительны. Однако опять же возникает вопрос: насколько можно быть уверенным, например, в том, что термин «парнас» употребляется только так, как указано у А. Сиверцева на с. 36, и никак иначе? Учел ли А. Сиверцев все контексты Талмуда, разбирая особенности употребления термина «наси»? На этот вопрос напрашивается скорее отрицательный ответ, чем положительный. В этой ситуации всегда, к сожалению, приходится иметь в виду возможность и какой-то иной интерпретации этого термина, как минимум не учтенную А. Сиверцевым.

К сожалению, так можно сказать по поводу практически всех терминов, представленных в работе. У читателя совершенно нет уверенности в том, что А. Сиверцев рассмотрел весь материал и что, следовательно, нет контекстов, которые следует интерпретировать совсем иначе, нежели это делает автор. Между тем радикальность итоговых выводов, которая очевидна для любого знакомого с традиционным вариантом истории талмудического периода, вообще-то предполагает именно исчерпывающий анализ всех контекстов всей терминологии.

Полный отказ А. Сиверцева от рассмотрения биографического материала раввинистической литературы является в рамках данной работы скорее недостатком, чем достоинством. Фактическая заявка на весьма радикальные выводы о патриархате делает как раз очень актуальным рассмотрение всего традиционного биографического материала, касающегося патриархов, хотя бы для того, чтобы его опровергнуть.

Автор в своей работе завершает рассмотрение материала рубежом V–VI вв., и это лишает исследование исторической перспективы. Как известно, в 426–429 гг. наступает конец патриархата («несиута») и окончательно христианизировавшееся государство избрало совершенно иную, более агрессивную тактику поведения по отношению к иудеям.

Кандидат исторических наук
А.Г. Грушевой

К сведению читателей журнала «Письменные памятники Востока»

Подписка на журнал «Письменные памятники Востока» производится по Объединенному каталогу «Пресса России» (т. I) в отделениях связи.

Организации и учреждения РАН, а также их сотрудники могут приобрести очередные номера журнала в Издательской фирме «Восточная литература», указав в заявках свои реквизиты.

Просим направлять свои заказы и письма по адресу:

127051, Москва, Цветной бульвар, д. 21, стр. 2, тел.: (095) 925 47 25, факс: (095) 921 95 48, e-mail: vost.lit@relcom.ru

Адрес редакции: 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18
www.orientalstudies.ru

Адрес издателя: 127051, Москва, Цветной бульвар, 21
www.vostlit.ru

Подписано к печати 10.11.2005. Формат 70×100¹/₁₆. Печать офсетная. Усл. п. л. 22, 1.
Усл. кр.-отт. 23, 1. Уч.-изд. л. 29, 3. Тираж 500 экз. Изд. № 8195. Зак. № 2065

Отпечатано в ППП «Типография "Наука"»
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

К авторам журнала «Письменные памятники Востока»

Редакция и редколлегия журнала «Письменные памятники Востока» приглашают российских и зарубежных авторов направлять в журнал статьи, посвященные проблемам изучения памятников письменности Востока, отражающие результаты исследования источников по истории, литературе, религии, культуре, этнографии Азиатского региона, а также содержащие публикации текстов письменных памятников, их переводы и исследования из российских и зарубежных собраний рукописей, библиотек, архивов и музеев

Редакция принимает статьи

на русском языке (для отечественных авторов)

и на иностранных языках (английский, французский, немецкий — для зарубежных авторов) объемом до 3 авторских листов, рецензии, письма и заметки — до 0,5 авторского листа

Статьи представляются в электронном виде на дискете в формате MS Word или RTF с распечатками текста в двух экземплярах через два интервала.

В случае необходимости термины, имена и названия на языке оригинала воспроизводятся средствами MS Word для Windows 2000 (Windows XP).

Статьи на русском языке должны содержать резюме на английском языке; статьи на английском, французском и немецком языках должны сопровождаться резюме на русском языке.

Все цитаты и ссылки должны быть тщательно выверены. Ссылки и примечания помещаются постранично, их нумерация по всей статье сплошная. Порядок библиографических ссылок: фамилия и инициалы автора (авторов), название работы, место и год издания, страницы. При ссылке на статью в журнале после названия работы следует указать название журнала (полностью), год издания, том, выпуск или номер, страницы. При ссылках на интернет-издания указать также полный электронный адрес. При повторном упоминании работы в тексте или в сносках необходимо давать ее сокращенное название.

В случае использования сокращенных названий письменных источников, периодических изданий и научных серий, организаций, фондов, институтов и т.п. к статье следует приложить список сокращений.

Иллюстрации представляются отдельно в файлах формата TIFF, JPEG, PSD или EPS (разрешение не менее 300 dpi для изображений в натуральную величину) с распечатками для макетирования. В исключительных случаях по согласованию с редакцией принимаются фотографии в пригодном для воспроизведения виде в двух экземплярах. На обороте каждой иллюстрации (распечатки) указывается фамилия автора и номер иллюстрации. Отдельно прилагается список иллюстраций и подписи под иллюстрациями (с указанием на местонахождение оригинала, шифра рукописи и номеров листов оригинала, если необходимо).

Рукопись статьи должна быть подписана автором и содержать следующие сведения о нем: фамилия, имя и отчество, ученая степень, место работы и должность, адрес и телефоны (домашний, служебный), адрес электронной почты.

Архивные и музейные материалы принимаются к публикации только с разрешения владельцев: организаций, библиотек и частных лиц.

Редакция оставляет за собой право редакторской правки.

Рукописи авторам не возвращаются и не рецензируются.

Перепечатка материалов без согласия редакции не разрешается.

По вопросам публикации
просим обращаться в редакцию журнала
Адрес: 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18
Тел.: (812) 315-87-28. Факс: (812) 312-14-65
E-mail: orientalstudies@spios.nw.ru

