

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт востоковедения
Санкт-Петербургский филиал

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

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

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. 'Ушшāқ-нāме
(Книга влюбленных). *Предисловие, перевод с персид-
ского 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 Афгани-
стане 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



«Наука»
Издательская фирма
«Восточная литература»
2005

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

РУКОПИСНЫЕ КОЛЛЕКЦИИ

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

ЭЛЕКТРОННЫЕ БИБЛИОТЕКИ

На четвертой стороне обложки:

Из собрания СПбФ ИВ РАН (арабографичный фонд)

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

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

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

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

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>С.Л. Невелева. XXV Зографские чтения: Проблемы интерпретации традиционного индийского текста. Санкт-Петербург, 24–26 мая 2004 г.</i>	258
<i>Н.В. Козлова. Конференция, посвященная 90-летию И.М. Дьяконова</i>	264

РЕЦЕНЗИИ

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

Над номером работали:

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

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-Бирūнī (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 Ğūrī (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 Лōдī (1450–1526) паштуны имели у мусульманских авторов репутацию воинов-наемников и диких горцев, живущих разбойным промыслом. В мусульманском праве разбой (*qat’ at-ṭarīq*) расценивается как преступление против Аллаха, подлежащее нормативному наказанию *ḥadd*, 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 неисламский. 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 проявляться 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* — Байазйда Ансари (ум. ок. 1572 г.), Мирза-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 Харави, придворного историка императора Джахангира (правил 1605–1627), вышло сочинение «Махзан-и афганй» («Афганская сокровищница»), написанное для могольского сановника афганского происхождения Хан-Джахана Лоди⁴. 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 Кайсом 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 Байазид Ансари. Хайр ал-байан (Благая весть) / Сост. и примеч. Хәфиз Мухаммад 'Абд ал-Кулдус Қасимй. Предисл. Мавланә 'Абд ал-Қадир. Пешавар, 1967; он же. Шират ат-таухид (Путь единобожия) / Сост. 'Абд аш-Шакур-хан. Пешавар, 1952; Мирза-хан Ансари. Диван / Сост., предисл., коммент. Дост. Кабул, 1354/1975; Давлат Лаванай. Диван / Предисл. 'Абд аш-Шакур Рашад. Кабул, 1353/1975; 'Али Мухаммад Мухлис. Халнама-йи Байазид Рошан (Житие Байазыда 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 Камил Мухманд. Пешавар, 1952; он же. Фирак-нама (Книга разлуки) / Предисл., коммент., глоссарий Залмай Хевадмал. Кабул, 1363/1984; он же. Свәт-нама (Книга о Свәте) / Предисл. и коммент. 'Абд ал-Хайй Хәбияй. Кабул, 1358/1979; он же. Фазл-нама (Книга достоинств) // Армаган-и Хушхал (Подношение Хушхалу) / Предисл. Сайид Расул Расә. Пешавар, 1964. С. 801–972; он же. Дастар-нама (Книга о чалме) / Предисл. Пурдил Хатак. Пешавар, 1991; Афзал-хан Хатак. Тәрийх-и мурасса' (Украшенная драгоценностями история) / Сост. и примеч. Дост Мухаммад-хан Камил 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-Мансūr — 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, гугйани 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 *джагирдāра* 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-*хамсāйа*, 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 Ансāри 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-*пīра* 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 Расā. Дз Хушхāl-хāн ислāмй кардār* // Нангйāлай 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.), прозывавшийся также Кākā Сāхиб. 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 расходившиеся 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 (*джāхил*), зачем слушаешь мои речи, патан», — завершает одну из своих газелей рошанит Мйрзā-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 'Исā: «Бāбу Джāн рассказывал 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 (*таухīд*) и язычества (*ширк*). Авторы этих произведений в первую очередь считали своим долгом постоянно напоминать о значении Корана как неисполняемых Богом заповедей. Богослов 'Абд ал-Карим (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 (*гандж ал-'āрифīн*),

⁶ Залмай Хевāдмал. Та'лякāt (Комментарии) // Хушхāl-хāн Хатак. Фирāк-нāма. С. 15–25.

⁷ Мйрзā-хāн Ансāри. Давāн. С. 193.

⁸ Китаб-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'am*) в Судный день, а племенной вождь Хушхал-хан восхвалял в нем качества военного предводителя. В умах и сердцах рядовых паштунов, разумеется, больший 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. Скудные 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-нама» мы узнаем, что в середине — второй половине XVI в. среди восточных паштунских племен вели проповедническую деятельность, враждующую между собой, несколько влиятельных вероучителей. У йусуфзаев наибольшим авторитетом пользовался Шāх 'Йсā, у горйахелей (племена момандов, халилов, даудзаев, цамкани) — Қасим, у хаттаков — Бӯ Бакар, Пйр Мансӯр, Пйр Дангар; афридии и оракзаи подчинялись рошаниту Бāйазиду Ансāри; некоторые другие племена относили себя к *мурид*ам некоего Сармаста. Ахунд Дарвеза в числе племенных духовных авторитетов упоминает еще неких Вали Барйчй (видимо, из племени барец), Мйр Джй и Пахлава́на Рафйзй. 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). Порицаая 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 Акоза-ем, одним из его (Бāйазид) 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 (Бāйазид). — 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 выпастить 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 Хаттак. Свāt-нама. С. 66.

¹² Там же. С. 62.

заметил однажды: «В наши дни причиной всех бед, которые случаются в Афганистане, являются духовное наставничество и ученичество (*nīrī wa murīdī*)»¹³. Как следует из его рассуждений в «Жизнеописании праведных и порочных», одним из факторов широкого распространения *мюридизма* 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 Байязида Ансарй, нам не известно ничего, кроме их имен и нескольких коротких сообщений Дарвезы, например, о том, как Шāх 'Исā 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 Байязид Ансарй, 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 Байязида 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, Байязид 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-nāма» 'Алй Мухаммада Мухлисā приводятся образцы паштунских стихов, написанных учениками рошанитского учителя Хаджжй Гадāем и Дарвйшем Дāдо. Самым значительным рошанитским поэтом первого поколения, оставившим первый полноценный *диван* стихов на пашто (пока не издан), был Арзāнй Хвешкай (ум. после 1601/02 г.), ближайший сподвижник и, если верить словам Дарвезы, литературный помощник Байязида.

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 Ансарй, внук Байязида. Крупные рошанитские поэты этого периода — Давлат Лохāнай, 'Алй Мухаммад Мухлис, Вāсил Рошāнй (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 Ахунд Дарвеза. Махзан [ал-ислām]. С. 127.

¹⁴ Дарвеза по этому поводу пишет: «Отступник этот (Байязид Ансарй. — 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 чикады.

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 отделял 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. Дивāн. С. 64.

¹⁶ Мйрзā-хāн Ансāри. Дивāн. 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 Халлāджа (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 ‘Алй Тирмизй (ум. в 1583 г.), наставник Дарвезы, призовет на помощь небесные силы¹⁸. В «Дабистāне» есть рассказ о споре Бāйазйда с неким *шайхом* Мавлāнā Закарийā, который потребовал у рошанитского учителя продемонстрировать способности «открывателя сердец» (*сāхиб-и кашф ал-кулуб*) на нем самом, но Бāйазйд отказался, заявив, что у *шайха* нет сердца, а есть всего лишь «кусок мяса», какой можно видеть среди потрохов тельца, 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 *фикху*, «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 Бāбū Джāн» («Книга Бāбū Джāна»), «Фавā’ид-и шарй’ат» («Польза шарй’ата») Ахўнда Кāсима. 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 мазāхиб. 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 хатакский *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*), Адйна, 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 нām* («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*. Дивāн. С. 21.

²³ Там же. С. 124.

достоинства, самоуважения, уверенности в своих силах, независимости, прямо противоположен 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 Ансāри 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 показателна на примере хаттаков, у которых к концу XVI в. сформировался сильный род вождей (*хāнхел*), с 1581 г. управлявших хаттакскими территориями по праву могольского *джāгйра*. 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 Ансāри. Дивāн. С. 43; Вāсил Рошāни. Дивāн / Сост., предисл., коммент. Залмай Хевāдмал. Кабул, 1365/1986. С. 7.

в 1740/41 г.), правнук Кāmḡār (ум. в 1751/52 г.). Кроме оригинальных произведений хаттакским авторам принадлежат переводы на пашто таких шедевров персидской классики, как «Гулистāн» Са‘дӣ (ум. в 1292 г.), «Лайлā и Маджнūн» Низāmӣ (ум. ок. 1209 г.), «Йūsuf и Зулайхā» Джāmӣ (ум. в 1492 г.), «‘Ийār-и дāниш» («Мерило знаний») Абū-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 Хушхāла, и его дочь Бибӣ Хāлима.

Многочисленные и разнообразные литературные произведения самого Хушхāл-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 Хушхāла обнаруживается некоторая двойственность. Например, декларируя свою полную приверженность суннитскому исламу ханафитского толка, Хушхāл 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, Хушхāл отстаивал свои убеждения в публичном споре с йусуфзайскими богословами, продолжателями дела Ахūнда Дарвезы. Или же параллельно с заявлениями о бесспорном главенстве норм *шари‘ата* и порицаниями племенных обычаев (*додūна*), несовместимых с исламом, Хушхāл 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 Хушхāл проповедует все основные принципы афганского кодекса чести — *нанг* (собственно честь), *дэ дзāн ‘иззат* (самоуважение), *зайрат* (готовность к защите собственного достоинства), *химмат* (мужество и стойкость), *турā* (воинская доблесть), *пор* (долг возмездия), *вар-крэ* (щедрость или так называемое «кормление» подчиненных) и др.

Многие стихи Хушхāла 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 Хушхāл 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 *кādӣ* собственного городка Сарая-Акоры поэт как будто не говорит ничего плохого, но сыновей судьи обзывает ослами. Резко отрицательно Хушхāл оценивал личность и деятельность Ахўнда Дарвезы. В поэме «Свāт-нāма» Дарвеза и его труд «Махзан ал-ислām» являются объектами едкого злословия поэта. О Дарвезе Хушхāл, в частности, пишет: «Откуда-то здесь (в Свате. — М.П.) появился Дарвеза и с малыми знаниями стал в этом краю большим *мулло*. / 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 покори́л 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 подавания, хитростью смешав ее с халвой. / Тому, у кого раньше и черной рабыни-то не было, йусуфзай покорились один за другим»²⁸. Относительно

²⁶ Хушхāл-хāн Хаттак. Куллийāt. С. 560.

²⁷ Там же. С. 185.

²⁸ Хушхāл-хāн Хаттак. Свāт-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.