

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ИСЛАМ
В ИСТОРИИ
НАРОДОВ
ВОСТОКА
(СБОРНИК СТАТЕЙ)



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1981

29
И87

Ответственные редакторы

И. М. СМИЛЯНСКАЯ, С. Х. КЯМИЛЕВ

И87 **Ислам в истории народов Востока.** М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1981.

с. 197

В статьях сборника на материалах истории (от средних веков до новейшего времени) рассмотрены вопросы эволюции исламских социально-политических и правовых норм и представлений, их влияние на общественно-политическую и культурную жизнь, а также значение доисламских традиций в религиозной, культурной и общественной жизни народов Ближнего и Среднего Востока и Юго-Восточной Азии.

И $\frac{10509-127}{013(02)-81}$ —28-81. 0400000000

29

© Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1981.

СТАТЬИ

М. Б. Пиотровский

МУХАММЕД, ПРОРОКИ, ЛЖЕПРОРОКИ, КАХИНЫ

Рождение ислама было результатом многих социальных, политических и идеологических процессов эпохи раннего средневековья, периода смены формаций на Ближнем Востоке. Историческая обусловленность его возникновения подтверждается, в частности, тем, что фигура Мухаммеда во многих отношениях не была уникальной как для предшествовавшей, так и современной ему истории региона. Цель этой статьи — поместить в исторический контекст одну из черт личности и деятельности Мухаммеда — его «пророчество».

Основатель ислама называется в Коране «посланником Аллаха» (расул 'аллах), «пророком» (наби) и т. д. Слово «пророк» имеет значение термина в истории религий. Пророк — это человек, определенные изречения которого воспринимаются им самим и окружающими как высказываемые божеством, но устами смертного человека¹.

«Общение» пророка с божеством происходило в состоянии экстатического транса, психологическая природа которого не получила еще научного разъяснения. Тем не менее такое явление, когда собственные идеи представляются приходящими извне, достаточно точно зафиксировано психологами и имеет множество примеров в мистическом опыте различных цивилизаций².

В жизни древнего Ближнего Востока пророки, как некие посредники в «общении» с божеством, были весьма распространены. Библия рассказывает о ханаанских и палестинских пророках-прорицателях (неби', хозэ, ро'э), которые объявляли людям мнение божества об их настоящих и предполагаемых поступках³. Институт таких пророков, как следует из найденных археологами текстов, существовал и в древнем месопотамском государстве Мари (середина II тысячелетия до н. э.)⁴. Не так давно при раскопках в Восточной Иордании, в Дейр Алла, был обнаружен арамейский текст «откровений» моавитского пророка Билеама (Валаама, VI в. до н. э.)⁵. Различные категории передатчиков и толкователей слов божества были в древней

Месопотамии, Финикии, Мидйане, в Южной Аравии и, наконец, в Греции⁶.

Можно считать, что институт пророков характерен для начальных стадий социально-культурного развития, по крайней мере на Ближнем Востоке. Этот институт, обладавший большими потенциальными возможностями влияния на общественную и политическую жизнь, сыграл немалую роль в развитии региона.

Классическим примером являются библейские «письменные пророки» Исаия, Иезекиил и др. Это уже не прежние пророки-прорицатели. В своих отредактированных и продуманных откровениях они проповедуют идеи единобожия, идеи социального порядка; они способствуют оформлению монотеистической идеологии и культа, вдохновляют многие социальные перемены в Палестине и Сирии в середине I тысячелетия до н. э.

Однако звались они так же, как и их скромные предшественники — неби'им. На генетическую связь этих двух разных категорий пророков прямо указывают экстатическая форма получения «откровений», претензии на прямую связь с божеством, на получение от него видений и указаний⁷. Первые из «великих пророков», например Илия (I Царей, 18: 22—30), боролись с прежними шаманствующими неби'им, однако сами они облекали новое содержание своих откровений в вековую, привычную для людей форму, что облегчало восприятие их проповедей. Люди издавна знали, что именно так ведут себя те, через кого говорит бог. Бессознательная и искренняя апелляция к старой традиции была одной из причин широчайшего влияния библейских «письменных пророков» в массах.

В деятельности пророка Мухаммеда, в пропаганде и проведении в жизнь новых идей, как показывают последние исследования, также большую роль играли освященные традицией обычаи Аравии⁸. Община, которую создавал Мухаммед (умма), своей идеологией, социальными и политическими порядками в корне отличалась от родо-племенного общества доисламской Аравии, однако пророк сохранял и умело обращал на пользу исламу все традиции и представления, которые не угрожали прямо успеху его главного дела. Классическим примером является признание им святости древнего языческого храма Каабы — компромисс, обеспечивший победу ислама в Хиджазе.

По образному выражению Монтгомери Уотта, Мухаммед использовал для строительства нового корабля все ценные детали давшего течь старого судна⁹. Политический успех Мухаммеда во многом был обусловлен тем, что, принимая на себя совершенно новые для Аравии функции главы государства и духовного учителя всех, он как бы сосредоточил в своих руках хорошо и издавна знакомые арабам социальные функции, прежде распределенные среди многих людей. Он был одновременно и племенным вождем — саййидом, и походным предводителем —

акидом, и племенным арбитром — хакамом, и оратором — хатибом, и даже племенным поэтом — ша'иром.

Он был и тем, и другим, и всем вместе. Объединение всех главных функций у одного лица обеспечило успех. Люди обращались к нему с тем, с чем раньше шли к племенным авторитетам (а умма в какой-то степени функционировала как большое племя), и это облегчало арабу, только-только ставшему мусульманином, воспринимать и нетрадиционные действия и идеи пророка.

Достаточно, пожалуй, напомнить, что в Йасриб Мухаммеда пригласили сначала не как великого «посланника Аллаха», но как постороннего, нейтрального и авторитетного арбитра (хакама), призванного прекратить распри между населявшими город племенами.

Среди черт поведения Мухаммеда, привычных для его соотечественников, были и его экстатические транссы: этим он напоминал кахина. В Аравии издавна существовала эта категория людей — кахины¹⁰, к которым обращались за советами. Кахин впадал в транс всегда спонтанно. Он не мог его вызвать сам, но ждал, когда транс наступит и божество «выскажет» свое решение по поводу того или иного вопроса.

Поздняя традиция часто описывает кахинов просто как гадалей, прорицателей. Однако это позднее упрощение. В доисламской Аравии были широко развиты различные виды гадания, игравшего серьезную роль в общественной жизни. Разным методам и приемам гадания соответствовали и различные категории гадалей. Высшими среди них были аррафы. Гадалей сами являлись инициаторами «контакта» с потусторонними силами: они ведь спрашивали и ждали ответа¹¹.

Кахин же не запрашивал божество. «Откровения» приходили к нему сами. От «приходивших» к кахину «откровений» ждали ответов на жизненно важные вопросы. Правда, ко времени деятельности Мухаммеда (время распространения мировых религий) значение кахинов во многих местах упало, и их функция действительно снизошла до простого гадания. Однако представление о прежней роли кахинов сохранялось, и много позже ал-Масуди¹² и Ибн Халдун¹³ выделяли кахинство как высшую после пророчества стадию приобщения людей к знаниям потустороннего мира.

Аравийское кахинство и кахины были, по существу, сохранившимися на периферии ближневосточной цивилизации пережитком древнейшей стадии религиозной идеологии и религиозных институтов, давно исчезнувших вне Аравии. В других семитских языках однокоренные термины (др.-евр. кохен, арам, кахна и т. д.) обозначают священнослужителя, жреца¹⁴. В этом, более позднем стадийно значении слово употреблялось и в преисламской Аравии, в среде иудеев и христиан: Йасрибские иудейские племена надир и курайза назывались «кахинам»

(«два племени священнослужителей») ¹⁵, «кахана» названы христианские священники в договоре Мухаммеда с йеменским городом Наджраном ¹⁶. В таком значении слово вошло и в современный арабский язык.

Однако кахин арабских племен V—VI вв. не был ни священником, ни жрецом. Нет никаких указаний на связи кахинов с храмами, с местами поклонения, со специальной культовой организацией. Более того, кахины не связывались с каким-либо определенным местным божеством или идолом ¹⁷. Источник их «откровений» остается в предании неопределенным.

В названии арабских прорицателей кахинами нет оснований видеть деградацию священнической функции. Священников до этого в Аравии не было. Скорее всего, кахины относятся к той стадии развития религиозно-социальных институтов, которая предшествовала священникам, и арабское употребление термина является древнейшим.

Обыденное словоупотребление средневекового и современного арабского языка сохранило за словом «кахин» также значение «предсказатель будущего». В действительности это только одна из сторон деятельности кахина. Само собой разумеется, что его советы часто бывали связаны с будущим, их справедливость подтверждалась (о чем помнили) или опровергалась (о чем забывали) будущим. Кроме того, согласно мусульманскому преданию, знаменитые кахины древности аш-Шика, Сатих и другие предсказали появление Мухаммеда ¹⁸, что усилило значение элемента предсказаний в представлениях о кахинстве.

В предисламской Аравии наряду с падением роли кахинства наблюдается и обратное явление — рост значения и расширение функций некоторых из кахинов. И в более древние времена бывало, что кахин не просто давал туманные советы, но на время становился и политическим лидером ¹⁹. Однако в предисламской Аравии, в эпоху социального и духовного кризиса, явившегося историческим вызовом, одним из ответов на который была деятельность Мухаммеда, мы наблюдаем целое движение, заключавшееся в том, что из кахинов и кахиноподобных фигур вырастают проповедники и вожди уже иного характера. Типологически эти проповедники сходны с библейскими «письменными пророками», вливавшими новое содержание в привычные, традиционные формы.

Речь идет о тех исторических лицах, кого мусульманское предание называет «лжецами», «лжепророками», пытавшимися, якобы в подражание Мухаммеду, объявить себя пророками. Это Мусайлима в Йемене, ал-Асвад в Йемене, Саджжах и Тулайха в Центральной Аравии, Ибн Сайяд в Медине. Действительно, деятельность этих персонажей во многом сходна с деятельностью Мухаммеда. Однако они не были его последователями или подражателями. Можно доказать, что самые

крупные из них проповедовали одновременно с Мухаммедом, может быть и раньше него, но во всяком случае — независимо ²⁰.

Подобно Мухаммеду они возглавили движение за социальные перемены и объединение племен, каждый в определенном районе Аравии, среди различных социально-хозяйственных типов ее населения. Мусайлима стал вождем и реформатором у земледельцев Йемены, Саджжах — у полубедуинов Иракской степи, Тулайха у кочевников-верблюдоводов Неджда, ал-Асвад у кочевых племен и горожан Южной Аравии.

Даже из скудных и тенденциозных сведений об этих лжепророках, сохранных источниками, можно видеть, что их проповедь весьма похожа на начальную проповедь Мухаммеда ²¹. Мусайлима даже произносил (саджем) тексты, весьма схожие по форме с Кораном ²². Все они проповедовали веру в единого бога; у многих, как и у Мухаммеда, были «посредники» в получении откровения ²³. Во многом сходны описания трансов у них и у мекканского пророка ²⁴.

В целом, анализируя дошедшие до нас обрывки сведений об идеях и политической деятельности этих персонажей, можно говорить о существовании в Аравии VII в. пророческого движения. В различных местах появились религиозно-политические вожди, пытавшиеся вывести свои области из состояния кризиса. Все они потерпели поражение в значительной мере потому, что были слишком нерешительны, слишком связаны и ограничены традицией и местными интересами. Мухаммед оказался самым дальновидным политиком и идеологом. Однако существование аналогичных ему фигур еще раз доказывает, что появление Мухаммеда и ислама было исторически обусловлено и закономерно в той ситуации, которая возникла в Аравии, на окраине бурно преобразовывавшегося ближневосточного мира.

Многое роднит аравийских пророков VII в. с кахинами. Аль-Асвад, до того как объявить себя посланником Рахмана, был и назывался кахином ²⁵. Кахиной называли Саджжах ²⁶. Трансы и поведение как этих двоих, так и Мусайлимы и Тулайхи были вполне в традициях кахинства. Новое явление было облечено частично в старые формы.

То же самое можно сказать и о Мухаммеду. В его поведении было много от кахинства. И. Н. Винников, анализируя легенду о призвании Мухаммеда, выделил в его раннем психическом состоянии, связанном с трансом и «откровениями», черты, типологически присущие шаманству ²⁷. Аравийское же кахинство было местным вариантом этой, видимо, всемирной стадии развития религиозной идеологии и практики.

Современники Мухаммеда видели его сходство с кахинами. Видел и он сам: когда стали «приходить» откровения, Мухаммед испугался, что становится кахином ²⁸. Мекканцы тоже поначалу увидели в нем просто кахина. Известны стихи Корана, опровергающие это мнение: «...это — слова посланника благо-

родного! И не слова прорицателя... Это не слова поэта...» [69: 40—42); «Напоминай же! Ведь ты по милости твоего Господа не прорицатель и не одержимый. Или они скажут: „Поэт,— порицаем мы перемены судьбы над ним“. Скажи: „Поджидайте и я вместе с вами поджидую!“» (52: 29—31).

Слова Корана — ответ и на собственные сомнения Мухаммеда и на упреки его противников. Характерно, что речь идет не только о кахинов, а о нескольких категориях людей, в различной степени способных «входить в контакт» с потусторонними силами,— о кахине, ша'ире и маджнуне. Смысл слов Корана не в том, что Мухаммеда ничто не сближает с ними, но в том, что он относится к значительно более высокой категории.

В этой связи интересно отметить, что, согласно мусульманскому преданию, возводимому к Мухаммеду, кахины иногда все же «говорили правду», подслушивая происходящее на небесах. Однако после появления посланника Аллаха и Корана Аллах уже не использует кахинов для связи с людьми; кахины потеряли доступ к небесным тайнам, ангелы перестали им помогать; и поэтому обращаться к кахинам за советом стало недопустимым²⁹.

Действительно, «откровения» Мухаммеда весьма похожи в некоторых отношениях на «откровения» кахинов. И в том и в другом случае «откровение» идет от божества. Бог «говорит» устами кахина и пророка. Происходит это во время экстатического транса, причем напомним, что экстатическое состояние характерно и для более поздних, уравновешенных «откровений» Корана. Как и к кахинам, к Мухаммеду «откровения» приходили спонтанно. Он мог ждать их, мог предчувствовать их приближение, но не мог вызвать. И у кахинов, и у «лжепророков», и у Мухаммеда «общение с богом» бывало через посредников (духов или ангелов). «Откровения» часто нуждались в толкованиях самого изрекающего. Напомним, что многие части Корана исследователи считают вставными глоссами, разъяснениями непонятных текстов и неологизмов.

Форма «откровений» Мухаммеда — ритмизованная проза, садж — типична и характерна именно для кахинов. Как и для кахинов, для Мухаммеда характерно восприятие речений, а не видений от божества. И пророк из Мекки и кахины были больше предостерегателями от ошибочных идей и поступков, чем предсказателями отдельных событий. У Мухаммеда есть только одно предсказание — в начале суры «Румы» (30: 2—3), да в какой-то мере предсказаниями можно считать описания Страшного суда.

Само собой разумеется, что было бы неверным называть Мухаммеда кахином. Сходство с кахинами создает лишь одна сторона личности (и поведения) Мухаммеда. Для окружающих он был больше и чаще похож на судью или вождя.

Даже по формальным признакам «откровений» Мухаммед

отличен от кахинов, так же как библейские «письменные пророки» отличались от своих предшественников небим. В спонтанном экстазе Мухаммеда отчетливо проявляется и его личность. Текст Корана — это не речь прямо из уст вещающего. Большинство текстов — повторенные, а следовательно, отредактированные и обработанные «откровения». Тексты связаны между собой, содержат дополнения к высказанным советам, призывы к их выполнению, разъяснения и доказательства. Коран зафиксировал речь значительно более упорядоченную, чем у кахинов.

Главное же отличие состоит в том, что содержание проповеди Мухаммеда не имело ничего общего с откровениями древних кахинов. Религиозные и социальные идеи, которые проповедовал Мухаммед, служили изменению общества, а не сохранению этого общества, что было социальной задачей и сутью деятельности кахинов. Новые идеи Мухаммеда родились под влиянием большого мира, перешедшего на новую ступень развития; они рождались в его голове как ответ на реальные запросы новой социальной ситуации в Аравии. Изменения, к которым звал и которые осуществил Мухаммед, исподволь уже происходили в аравийском обществе и до него: распадалась система патриархальных родов и племен, складывались основы средневековой арабской народности, распространялись идеи единобожия, закладывались основы единого государства. Мухаммед помогал истории осуществляться.

В мою задачу сейчас не входит анализ социальных корней и исторической роли ислама. Я хотел только очертить тот исторический контекст, в котором «пророческая миссия» Мухаммеда становится частью большого явления. Связь Мухаммеда с древнеаравийской традицией и существование в современной ему Аравии целого пророческого движения показывают, что «пророчество» не было принесено в Аравию VII в. извне, что оно имело аравийские корни. Типологическое сравнение Мухаммеда и кахинов, обращение к эволюции от шаманов к «великим» библейским пророкам показывают, что аравийское «пророчество» было закономерной стадией социального и идейного развития, характерного для Ближнего Востока. Переход Аравии к этой закономерной стадии, отвечавшей внутренним потребностям общества, был в значительной мере облегчен психологическим ощущением связи нового с традицией, связи, развившейся, в частности, и в типологическом родстве Мухаммеда с кахинами.

Мухаммед потому и стал пророком арабов, потому и сумел повести за собой все население Аравийского полуострова, что сохранил и использовал все, что можно было взять из местной традиции. Его генетические связи с институтом кахинства (равно как хакамства и т. д.) лишний раз показывают, что он был плотью от плоти общества, в котором действовал, в котором стал духовным и политическим лидером естественно (в резуль-

тате эволюции кахинства) и вовремя (вместе с аналогичными ему соперниками). Основываясь на традиции, Мухаммед всей своей деятельностью отразил, выразил и воплотил в жизнь новую тенденцию общественного развития. Умело сочетая старое и новое, он стал не просто одним из новых кахинов-пророков, аналогичных библейским «письменным пророкам», но общепризнанным «посланником Аллаха», чья деятельность имела большие всемирно-исторические последствия.

Однако при всем значении этих исторических последствий следует всегда помнить, что исключительное по значению явление — ислам — было естественным результатом исторического развития, на что, в частности, указывают предложенные здесь объяснения связей между Мухаммедом, аравийскими кахинами и современными ему «лжепророками».

Примечания

¹ См., напр.: R. F. Ed. Prophetic.—Lexikon zur Bibel. Wuppertal, 1967, с. 1099; H. Huffman. Prophecy in the Mari Letters.—«The Biblical Archaeologist». 1968. Т. 31, с. 103.

² См., напр.: Guillaume. Prophecy and Divination (the Bampton Lectures 1938). N. Y.—L., 1938; В. В. Иванов. Чет и нечет. М., 1978, с. 165.

³ См.: A. S. Kapelrud. Shamanistic Features of the Old Testament.—Studies in Shamanism. Ed. C.-M. Edsman (Scripta instituti donneriani aboensis I). Stockholm, 1967, с. 90—96; J. Lindblom. Prophecy in Ancient Israel. Philadelphia, 1963; V. Rabe. Origins of Prophecy.—BASOR. 1976. Т. 221, с. 125—127.

⁴ H. B. Huffman. Prophecy in the Mari Letters, с. 101—124; A. Malamat. Prophetic Revelations in New Documents from Mari and the Bible.—«Supplements to Vetus Testamentum». 1966. Т. 15, с. 207—227; W. L. Moran. New Evidence from Mari on the History of Prophecy.—«Biblica». 1969. Т. 50, с. 15—56.

⁵ J. Hoftijzer. The Prophet Balaam in 6th Century Aramaic text.—«The Biblical Archaeologist». 1976. Т. 39, с. 11—17; Aramaic texts from Deir 'Alla. Ed. by J. Hoftijzer, G. Van der Kooij. Leiden, 1976.

⁶ См., напр. A. Haldar. Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites. Uppsala, 1945, с. 1—89; A. Grohmann. Arabien. München, 1963, с. 251; M. Weber. Das antike Judentum.—Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Т. III. Tübingen, 1924, с. 300—302.

⁷ См.: M. Haran. From Early to Classical Prophecy: Continuity and Change.—«Vetus Testamentum». 1977. Т. 27, с. 385—397.

⁸ R. B. Serjeant. The Sunnah Jami'ah, Pact with the Yathrib Jews, and the Tahrir of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-called «Constitution of Medina».—BSOAS. 1978. Т. 41, с. 1—42.

⁹ W. Montgomery Watt. Muhammad at Medina. Ox., 1962, с. 289.

¹⁰ A. Fischer. Kahin.—EI(1); T. Fahd. La divination arabe. Strasbourg, 1966, с. 22—23, 45—90, 92—106.

¹¹ Ибн Халдун. Аль-Мукаддима. Ed. Quatmer. P., 1858, с. 181. См. также: T. Fahd. La divination..., с. 62—63.

¹² Аль-Мас'уди. Мурудж аз-захаб. Ed. Barbic de Meynard. P., 1861—1877. Т. 3, с. 347—354.

¹³ Ибн Халдун. Аль-Мукаддима, с. 166—220.

¹⁴ A. Haldar. Associations..., с. 91—108.

¹⁵ Ибн аль-Асир. Усд ал-габа. Тегеран. 1377 г. х. Т. 5, с. 145;

S. Noja. Islam e Giudaismo: il problema delle origini.—«Ulisse». Т. 14. Giugno, 1977, с. 25—26.

¹⁶ Ibn Saad. Biographien Muhammeds. Lipsae, 1905—1921. Т. 1, 2, с. 21.

¹⁷ Впрочем, однажды в синайских надписях упоминается khh/'zyh — «кахин' Уззы» (A. Jeffery. The Foreign Vocabulary of the Quran. Baroda, 1938, с. 247).

¹⁸ Табари I, 910—914, 981—984; Ибн Исхак-Ибн Хишам. Сира. Wüstenfeld. Göttingen. 1858—1860, с. 129 и сл.

¹⁹ T. Fahd. La divination, с. 119—120; D. Eickelman. Musaylima. An Approach to the Social Anthropology of Seventh Century Arabia.—JESHO. 1967. Т. 10, с. 38.

²⁰ S. Noja. Maometto profeta dell'Islam. Fossano, 1974, с. 315—325; М. Б. Пиотровский. Аравийские пророки VII в. н. э.—Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XIII годичная научная сессия ЛО ИВАН СССР (доклады и сообщения по арабистике). М., 1978, с. 71.

²¹ Они не были связаны с местными племенными божествами, а вешали от имени того же единого бога, что и Мухаммед. Мусайлима и аль-Асвад называли его Рахманом. Табари I, 1933, 1936; аль-Балазури. Футух аль-булдан. Бейрут, 1958, с. 146; D. S. Margoliouth. On the Origin and Import of the Names Muslim and Hanif.—JRAS. Т. 35, 1903, с. 486, 490; В. В. Бартольд. Мусейлима.—Избранные сочинения. Т. 6. М., 1966, с. 561, 566.

Мусайлима называл бога также Аллахом, Господом (рабб), говорил о его могуществе, о суде людей после смерти (Табари I, 1916—17, 1936; ас-Са'алиби. Синар аль-кулуб. Каир, 1965, с. 147; аль-Исфакхани. Китаб аль-агани. Амрийа. Булак, 1325 г. х. Т. 18, с. 166; ад-Дийарбакри. Та'рих аль-хамис. Каир, 1238 г. х. Т. 2, с. 158; W. Montgomery Watt. Muhammad at Medina, с. 135).

Термин «рабб» употреблял аль-Асвад (аль-Балазури. Футух, с. 146). Аль-Асвада называли «посланником Аллаха» (Табари I, 1858-59). Аллаха часто упоминали в клятвах сподвижники Тулайхи и он сам (Табари I, 1890, 1893, 1896, 1897). Саджжах была близка к христианам, и нет сомнения, что она говорила от имени божества, подобного христианскому (Табари I, 1916). Иудей Ибн Сайяд, конечно же, тоже вешал от имени единого бога (D. J. Halperin. The Ibn Sayyad Tradition and the Legend of al-Dajjal.—JAOS. Т. 96, 1976, с. 213—225).

²² Сохранились обрывки якобы произносившихся им текстов. Образцы см.: Eickelman. Musaylima, с. 37—43; Табари I, 1919—1933; ас-Са'алиби. Синар аль-кулуб, с. 147—149; ад-Дийарбакри. Та'рих аль-хамис. Т. 2, с. 158. При всем формальном сходстве с Кораном многие из них следует считать не поздними подражаниями, а действительными речениями Мусайлимы, ибо они содержат указания на социальные обстоятельства и новые правила, специфичные для Йемамы. Полемику по этому вопросу см.: Margoliouth. On the Origin; Ch. Lyall. The Words Hanif and Muslim.—JRAS. Т. 35, 1903, с. 771—784.

Аль-Асвад, видимо, тоже вешал саджем, что можно заключить из: Табари I, 1796 и аль-Джахиз. Китаб ал-байан ва-табйин. Т. 1. Каир, 1926, с. 232.

²³ К Мусайлиме «приходил» с неба некто (Табари I, 1933). Тулайхе являлся Зу-н-нун (Табари I, 1797), аль-Асваду — Шахик и Шарик (ад-Дийарбакри. Хамис. Т. 2, с. 156). Они названы тут «ангелами». «Ангел» же упоминается у Табари (I, 1857). Говорилось также, что аль-Асваду и Мусайлиме, так же как и Мухаммеду, являлся Джибрил (ас-Са'алиби. Синар аль-кулуб, с. 146).

²⁴ Описания трансов Мухаммеда хорошо известны. См., напр.: W. Montgomery Watt. Muhammad at Mekka. Ox., 1960, с. 53—58; J. Wansbrough. Quranic Studies. Oxford, 1977, с. 34—36. Сходна экзотическая практика и у «лжепророков». Когда дух «приходил» к аль-Асваду, тот садился, качая головой; с губ его срывалось хрипение. Кстати, во время одного

из таких трансов он был задушен заговорщиками (Табари I, 1861, 1867-68). Описывается также жертвоприношение, устроенное аль-Асвадом в Санаа. Аль-Асвад вышел на площадь с царским копьём. Сначала он ударил ножом подведенного к нему царского коня и пустил его бежать, истекающего кровью. Потом вывели сотню верблюдов и быков, которые стояли неподвижно перед проведенной по земле чертой, пока аль-Асвад по очереди их закалывал. Потом с тем же копьём в руках он распластался на земле, поднял голову и начал вещать от имени бога, обличая своих врагов. Несколько раз он поднимал и опускал к земле голову, и «божество» «говорило» его устами (Табари I, 1859, 1864).

Описания трансов Мусайлимы у нас нет, но говорится, что Рахман «приходил» к нему в темноте (Табари I, 1936, 1937). Тулайха ожидал откровений, завернувшись в плащ (Табари I, 1890). Сходство с трансам Мухаммеда наблюдалось и в трансх Ибн Саййада (Halperin. The Ibn Sa'ud, с. 217—219). Из прозвища аль-Асвада (Зу-л-химар — человек с покрывалом) следует, что лицо его было закрыто. Когда аль-Асвада убивали во время трансa, он весь был закутан в одежды, и заговорщики поначалу не могли даже определить, где его голова (Аль-Балазури. Футух, с. 146; ад-Дийарбакри. Хамис. Т. 2, с. 155—156; Табари I, 1866-67). Намек на завертывание Мусайлимы можно видеть в одном из рассказов о посольстве ханафитов в Медину. Там сказано, что Мусайлима был «закрыт одеждami», хотя это не помешало Мухаммеду узнать его (Ибн Исхак. Ибн Хишам. Сира, с. 945—946).

Для всех перечисленных, как и для Мухаммеда, характерна форма «контакта» с «божеством» на слух, без видений.

²⁵ Табари I, 1864.

²⁶ Аль-Ма'суд и. Мурудж аз-захаб. Т. 4, с. 188.

²⁷ И. Н. Винников. Легенда о призвании Мухаммеда в свете этнографии.— Сергею Федоровичу Ольденбургу. Сборник статей. Л., 1934, с. 125—146.

²⁸ Ibn Sa'ad. Biographien Muhammeds. Т. I, 1, с. 129.

²⁹ См.: Fahd. La divination, с. 66—68.